



Filosofia do Século XVII

Cesar Augusto Battisti

Clóvis Brondani

Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso

Jorge L. Viesenteiner

Luís César

Patrícia Coradim Sita

Vivianne de Castilho Moreira

(Orgs.)



Filosofia do Século XVII

Cesar Augusto Battisti

Clóvis Brondani

Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso

Jorge L. Viesenteiner

Luís César

Patrícia Coradim Sita

Vivianne de Castilho Moreira

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

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

Diretoria 2015-2016

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

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braida (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

F488

Filosofia do século XVII / Organização Cesar Augusto Battisti. --
São Paulo: ANPOF, 2019.

134 p.

ISBN: 978-85-88072-76-3

Outros autores: Clóvis Brondani, Emanuel Ângelo da Rocha
Fragoso, Jorge L. Viesenteiner, Luís César Patrícia Coradim,
Sita Vivianne de Castilho Moreira

Filosofia moderna - Séc. XVII. I. Battisti, C.A.II. Título

CDD
190

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia moderna - Séc. XVII

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 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 e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Leibniz	13
Considerações sobre o caráter incitativo das paixões <i>Alexandre Guimarães Tadeu de Soares</i>	14
A influência da superstição na política em Benedictus de Spinoza <i>Arlene Barbosa Felix</i>	24
O problema dos indiscerníveis para Leibniz: Análise do Discurso de Metafísica e Notationes Generales <i>Arthur Leandro da Silva Marinho</i>	32
Espinosa: Liberdade ou como ser Senhor de si e Autor de Corpo e Mente <i>Bárbara Lucchesi Ramacciotti</i>	41
O problema da felicidade em Spinoza e seu diálogo com Sêneca <i>Carlos Wagner Benevides Gomes</i>	52
Sobre a carta n° 50: Considerações sobre o direito natural em Thomas Hobbes e Benedictus de Spinoza <i>Francisca Juliana Barros Sousa Lima</i>	61
A elaboração da estética musical em Descartes <i>Henia Laura de Freitas Duarte</i>	66
O Estado autoritário como uma consequência do corpo social no pensamento de Spinoza <i>Jéssica Nunes Chaves</i>	73
Tempo e duração no processo de tornar-se ativo em Espinosa <i>Juarez Lopes Rodrigues</i>	80
A presença da filosofia leibniziana e wolffiana na <i>Encyclopédie</i> <i>Mario Spezzapria</i>	87
Movimento e força em Leibniz <i>Patricia Coradim Sita</i>	93
Violência, crime e estado: Uma análise da situação do Ceará a partir de Hobbes <i>Rita Helena Sousa Ferreira Gomes</i>	102
Pascal e a Verdade <i>Rodrigo Hayasi Pinto</i>	110

Identidade de essência e existência no capítulo I do <i>Tratado breve</i> de Spinoza <i>Sérgio Luís Persch</i>	119
Justificação do cálculo infinitesimal e lei de continuidade em Leibniz – considerações sobre a interpretação de Graham Priest <i>Vivianne de Castilho Moreira</i>	127

Apresentação do GT Leibniz

A recente expansão da comunidade acadêmica e científica dedicada ao legado de Leibniz no Brasil é, em grande medida, reflexo da expansão que a universidade e, na esteira dela, a comunidade filosófica brasileira viveram no início deste século. Consta que a primeira tese doutoral defendida no país sobre a filosofia de Leibniz data dessa época, quando também começaram a se multiplicar trabalhos de pesquisa sobre o assunto nos cada vez mais numerosos cursos de pós-graduação vinculados a diferentes universidades brasileiras. Ao longo desse período, graças ao empenho das pesquisadoras e dos pesquisadores envolvidos e de seu trabalho de formação em nível de pós-graduação, aliado ao já mencionado fomento da expansão da universidade, tanto na graduação quanto na pós-graduação, especialistas brasileiros dedicados à filosofia de Leibniz se espalharam nas universidades nas diversas regiões do país, com isso espalhando igualmente a produção bibliográfica e a formação na área.

O Grupo de Trabalho que leva o nome de Leibniz é um desdobramento desse processo, que concorre também para consolidá-lo. Aglutinando pesquisadores de cursos de pós-graduação abrigados em universidades de regiões diversas do Brasil, ele atesta a excelência do trabalho que vem sendo realizado na área em nível de pós-graduação, tanto do ponto de vista qualitativo quanto do ponto de vista quantitativo. Fruto da iniciativa de pesquisadoras e pesquisadores provenientes sobretudo de dois Grupos de Trabalhos afins – GT *Pensamento do Século XII* e GT *Lógica e Ontologia* –, que, sem desfazer os laços teóricos e temáticos com seus GTs de origem, finalmente encontraram as condições favoráveis para se reunir em torno de um GT focado em sua área específica de atuação, o GT Leibniz foi inaugurado no último Encontro Nacional da ANPOF, em Vitória, sediado na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

Os trabalhos ora apresentados podem parecer numericamente poucos se levarmos em conta o volume de trabalhos de GTs antigos e já tradicionais. Considerando-se, porém, que a presente publicação registra a inauguração do GT, que, aliás, vem ganhando novas adesões desde então, o resultado é alvissareiro. É oportuno destacar, aliás, que esse resultado já reflete a polimatia de Leibniz, bem como a repercussão dessa polimatia na história da filosofia. Assim é que dois dos artigos aqui publicados – a saber, “*Movimento e força em Leibniz*” e “*Justificação do Cálculo Infinitesimal e Lei de Continuidade em Leibniz – Considerações Sobre a Interpretação de Graham Priest*” – são consagrados a temas centrais concernentes à física e à matemática de Leibniz, mais precisamente, a temas que se encontram na interface dessas ciências com a metafísica e a filosofia da linguagem leibnizianas. Já o artigo sobre “*A presença da filosofia leibniziana e wolffiana na Encyclopédie*” dedica-se, como anuncia seu título, a rastrear ecos do pensamento leibniziano na produção intelectual posterior. Por fim, o artigo intitulado “*O problema dos indiscerníveis para Leibniz: análise do Discurso de Metafísica e Notationes Generales*”, consagrado a um tema central da metafísica de Leibniz, em que pese evidencie, naturalmente, as características de um pesquisador ainda em formação e de uma pesquisa em andamento, encerra, em contrapartida, uma amostra promissora da geração de especialistas na área que está sendo atualmente gestada na pós-graduação no Brasil.

Co-editoras:

Vivianne de Castilho Moreira (UFPR - Coordenadora do GT)

Patrícia Coradim Sita (UEM - Núcleo de Sustentação do GT)

Considerações sobre o caráter incitativo das paixões

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares ¹

Nosso objetivo é analisar o artigo XL das *Paixões da alma*, que nos apresenta o principal efeito das paixões e entender o seu caráter incitativo.

«Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps: en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres »².

Assim, temos um circuito de preparação do corpo, que depende, como nos diz o artigo 44 do *Tratado das paixões*, de uma relação entre pensamento e movimento do corpo variável segundo a instituição da natureza ou o hábito (AT, X, 361; B Op II, 2372). Embora haja a instituição da natureza, essa relação não tem determinação necessária, pode ser alterada por experiências cruciais de vida ou pela força do hábito. Por exemplo, diante do perigo, podemos ter pensamentos e reações subseqüentes ou corajosos ou medrosos. Há uma plasticidade da disposição passional.

Descartes já havia explicado o processo de preparação do corpo no artigo XXVI:

«Et outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire, si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps, ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant garanti, par la défense ou par la fuite, contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport ». (AT, X, 356; B Op I, 2366).

Temos, então, inicialmente essa associação entre a imagem e sua possibilidade de mostrar alguma coisa nociva, tal como uma experiência desse tipo havida. A partir disso, lhe conferimos seu caráter ameaçador. Diante dessa ameaça, reagimos imediatamente segundo a nossa disposição cerebral instituída pela natureza ou modificada pela experiência ou pelo hábito: « Car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande, vont de là se rendre, partie

¹ Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

² (DESCARTES, René. Oeuvres de Descartes, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996: AT, X, p. 359; DESCARTES, Tutte le lettere: 1619-1650; Opere: 1637-1649; Opere postume: 1650-2009, G. Belgioioso (éd.), Bompiani, Milão, 2009 : B Op I, p. 2368).

dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir » (Op. Cit., Ibidem).

Ou seja, trata-se da repercussão do significado conferido à imagem e de sua subsequente disposição cerebral, que, pelo fluxo dos espíritos e pelo concurso dos nervos, nos prepara a virar as costas e a fugir.

Além disso, o mecanismo das paixões tem um dispositivo de reforço e retroalimentação:

« et partie en ceux qui élargissent ou étrecissent tellement les orifices du coeur, ou bien qui agitent tellement les autres parties d'où le sang lui est envoyé, que, ce sang y étant raréfié d'autre façon que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire qui sont propres à tenir ouverts, ou bien à ouvrir derechef, les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs » (AT, X, 357; B Op I, 2366).

Esse dispositivo se dá pela mobilização do coração e do sangue, que enviam espíritos aos poros do cérebro que mantêm a imagem ou a reiteram para a alma (“à entretenir la même passion”, Artigo 37, AT, X, 357; B Op I, 2368), incitando a alma a proceder da mesma maneira que prepararam o corpo. No caso, incitando a alma a querer fugir.

« Car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature, pour faire sentir à l'âme cette passion. Et parce que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs, qui servent à resserrer ou élargir les orifices du coeur, cela fait que l'âme la sent principalement comme dans le coeur » (AT, X, 357; B Op I, 2366).

Essa incitação é, sobretudo, do coração. Por isso, ainda que o mecanismo das paixões tenha sido deflagrado e seja centralizado no cérebro as sentimos como no coração e pela nossa pulsação. Esse mecanismo propriamente cardíaco das paixões corresponde ao complemento de definição das paixões, reafirmado no artigo XLVI: “qu'elles sont non seulement causées, mais aussi entretenues et fortifiées, par quelque mouvement particulier des esprits » (AT, X, 363; B Op I, 2374).

Esse movimento particular dos espíritos sustenta e fortifica as paixões e as caracteriza como fenômeno emocional:

“[as paixões] sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le coeur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusques à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents, pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens » (Ibidem).

Essa presença « alucinatória » no nosso pensamento se dá no mesmo modo do objeto sensível, conferindo o caráter propriamente de sentimento às paixões. No entanto, o excesso de sentimento deflagrado pela emoção nos incita a determinada ação.

A ideia de incitação assinala um limite tenso entre toda determinação e o fenômeno da liberdade. Há assim uma determinação, que podemos descrever física, fisiológica e psicologicamente. Trata-se de uma [pré]-disposição da alma para usar o outro termo que descreve a exortação da paixão. O convite que a alma recebe do corpo para agir de um certo modo. Porém, é mais que uma exortação, é uma incitação, que nos provoca, excita e estimula a uma dada ação, que nos [pré]-dispõe. O incitar traz consigo etimologicamente a marca do movimento e da agitação próprios à emoção. E a [pré]-disposição indica o caráter de quase determinação. A título de comparação, tomemos essa questão em Malebranche, veremos então que a perversão do amor produzida no pecado original e transmitida de mãe para filho determina a nossa escravidão e falta de liberdade. Liberdade que só pode ser propriamente restabelecida por intervenção da graça.

“é necessário que, depois do pecado, nosso espírito dependa do nosso corpo e que sintamos a lei da “chair” resistir e se opor sem cessar à lei de nosso espírito”(MALEBRANCHE, 1979, p.9). “Assim o corpo do homem sendo incessantemente balançado pela ação dos objetos sensíveis e sua alma, que é agitada por todos os movimentos da parte principal de seu cérebro, é dependente do corpo ao qual tinha sido somente unida e ao qual comandava antes do Pecado”(MALEBRANCHE, 1979, p.850).

Sem a graça há a impossibilidade de comando da alma. A graça no seu caráter desafiador à ordenação material e causal nos mostra a peculiaridade do fenômeno da liberdade. O próprio fato da união já é conflitante com a ordem científica. Como nos diz Lívio Teixeira: “a união derroga a lei básica da mecânica cartesiana, a saber, a da conservação de movimento, que Descartes afirma sobre a constância e a imutabilidade de Deus”. (TEIXEIRA, 1990, p.97)

Ou, ainda pior, como Lívio Teixeira assinala, citando o próprio Descartes, em sua correspondência a Elisabeth, de julho de 1643: “contraria o princípio de contradição”.

Vejamos:

“De modo que não me parece que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente e, ao mesmo tempo, a distinção entre a alma e o corpo e a sua união; porque é preciso, para tanto, concebê-los como uma só coisa e, em conjunto, concebê-los como duas, o que se contraria”. (AT, III, 693 ; B Let, 1782).

O plano da ciência física, da Lógica e da Matemática depende da distinção entre a distinção substancial e a união substancial. A distinção substancial me permite formular uma ciência, de um lado, do figurável e, de outro, uma Metafísica, que se apoia no pensamento puro. Mas há uma distinção (domínio da liberdade e da moral) na união (situação em que nos encontramos) entre distinção (Metafísica e Física) e união substancial (descrição das paixões). Podemos então pensar uma distinção na união. Ou seja, na união sem qualquer distinção teríamos puro determinismo materialista do corpo. Não teríamos liberdade, nem mesmo corpo próprio, mas o corpo regido pelas implacáveis leis da Física e pelos condicionamentos da Fisiologia. Seríamos, então, nada mais que joguetes das paixões

ões e refêns do pecado original (se pensarmos em Malebranche). Tratar-se-ia de uma situação de absorção total pelas paixões sem qualquer manifestação da liberdade. Perderíamos a experiência própria das paixões, que é fenômeno da quase determinação, da exortação, do apelo, da incitação. Isto é: a união constrange, coage, [pro]-voca, [pré]-dispõe, inclina, excita, incita; mas não anula a liberdade. O sentido do incitativo supõe a liberdade. Incitar é provocativo mas nunca completamente determinativo. Só se pode excitar ou incitar quem pode não corresponder a incitação e a provocação. Contudo, distinção na união é sempre esforço pela liberdade, pois que a liberdade supõe, por sua vez, força e determinação para resistir a [pro]-vocação.

A liberdade é uma resposta à incitação das paixões e ao seu caráter (pré)-disposicional. Parece-me, entretanto, que o fundamento da derrogação do princípio de não contradição e das leis da Mecânica da união encontra-se no fenômeno da liberdade tal como apresentado por Descartes. A seu modo, os cartesianos vão restabelecer a distinção entre a distinção e a união, assimilando a união à distinção: Leibniz pelo tratamento da liberdade segundo a legalidade física, Espinosa por entendê-la como ilusória e uma manifestação de ignorância até certo ponto irreduzível. Malebranche manterá a fenomenalidade da liberdade, conferindo-lhe, entretanto, um caráter religioso e intelectualista. Perdem, a um só tempo, o fenômeno da liberdade e a integridade da experiência das paixões.

A tensão entre a incitação e liberdade nos põe diante mesmo da questão da possibilidade da ação e da moral. Em seguida, nos põe também, caso haja alguma ação mínima e, portanto, uma moral, diante da questão da sua modalidade. Afinal, quanto maior a efetividade da ação e a inteireza da liberdade, tanto mais radical é a moral. Porém, temos também de entender o campo próprio de exercício da liberdade humana. Haveria sentido - e em que medida haveria - em pensarmos um elemento de restrição à vontade livre? Essa questão se aprofunda se consideramos o fato de que estamos sempre apaixonados, ou seja, sem a possibilidade de sairmos da situação de união substancial, para lidarmos com as próprias paixões.

Porém, o próprio Descartes no artigo 41 reafirma a inteireza da sua concepção de liberdade: “Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu’elle ne peut jamais être contrainte » (AT, X, 359; B Op I, 2370).

A consideração da liberdade que Descartes fez na IV Meditatio assinalou a experiência da disjunção (do “ou”) e apresentou um juízo como ato da vontade e não do intelecto. Na correspondência a Mesland, situou a liberdade para além da própria moralidade, absolutamente falando, tornando-a independente do conhecimento, porém não com ele incompatível. Essa possibilidade de recusa diante da propensão intelectual (propensio in voluntate) máxima e do conhecimento adequadamente claro permite uma fundação radical da moral, desvinculando-a completamente da ignorância. O meu poder de indiferença, de anulação do poder do intelecto, é absoluto:

“...quando uma razão muito evidente nos conduz para um lado, ainda que, moralmente falando, quase não possamos escolher o partido contrário, absolutamente falando, entretanto, nós o podemos. Pois nos é sempre possível deixar de perseguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente se pensamos que é um bem afirmar assim a liberdade de nosso arbítrio” (AT, IV, 173).

A descrição do fenômeno da liberdade no *Tratado das paixões* se faz na lida com as paixões. Na distinção estabelecida entre os pensamentos em ações e paixões, o artigo XLI reafirma “o poder absoluto” sobre nossas ações e o poder indireto sobre nossas paixões. No entanto, nos fala também do poder indireto, incitativo, do corpo sobre a alma.

Temos nesse artigo XLI uma descrição melhor do poder indireto da alma sobre as paixões:

“Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l’action de notre volonté, mais elles peuvent l’être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d’être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter » (AT, X, 359-360; B Op I, 2370).

A razão é convocada pela sua capacidade retórica de persuasão: « il faut s’appliquer à considérer les raisons, les objets, ou les exemples, qui persuadent que le péril n’est pas grand » (Artigo 44, AT, X, 363; B Op I, 2372).

Como vimos no parágrafo 46, o caráter incitativo das paixões, na medida em que nos alucina com a representação da paixão, é também o responsável por impedir “que l’âme ne puisse entièrement disposer de ses passions”(AT, X, 363; B Op I, 2374).

Esse poder alucinatório das paixões menores pode ser facilmente anulado, mas: “Non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l’émotion du sang et des esprits est apaisée» (AT, X, 364; B Op I, 2374).

Nesse caso temos o máximo de exercício da liberdade na contenção dos seus efeitos: « Le plus que la volonté puisse faire, pendant que cette émotion est en sa vigueur, c’est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps » (*Ibidem*).

Essa é a origem do combate que eventualmente experimentamos no exercício da liberdade, descrita no artigo 47 das *Paixões da alma*. Trata-se, portanto, de uma descrição da liberdade pela lida, pelo combate, pela reação ao caráter incitativo das paixões. Uma resposta aos apelos de certas paixões. Mas donde vem esse apelo? Talvez do nada. De certa forma, Malebranche nos diz isso. Ele procura responder à seguinte objeção no VIII Esclarecimento da *Busca da verdade*:

“Por que é necessário que o homem não tenha o poder de parar os movimentos que os objetos sensíveis produzem em seu corpo, uma vez que esses movimentos o impedem de fazer o bem, de se aproximar de Deus e de se reassumir em seu dever (...)? Para responder a essa objeção,

é necessário considerar que tendo pecado o homem deveria retornar ao nada” (MALEBRANCHE, 1979, pp. 872-873).

A união substancial não me leva ao ente que é todo o ser, como na reelaboração do *cogito* na *Terceira Meditação*³. Ela me leva à suspeita de falsidade material de suas ideias, que são coisas que pouco se distinguem do nada. Trata-se da experiência do nada ou do quase nada, daquilo que deve ser relegado para termos uma Metafísica que cuide dos entes, do *cogito* e de Deus; para termos também uma Física Mecanicista, que cuide de um objeto extenso imaginado segundo os parâmetros do intelecto. O sentir as cores e a luz nada é para a ciência; o sentir sede nada significa como puro sentir para ciência, haja vista o caso dos hidrópicos; o sentir alegria ou a própria alma enquanto tal nada quer dizer para ciência. A ciência só capta o circuito causal no corpo ou as reações corporais. Perde o fenômeno da paixão, do sentir alegria, do sentir tristeza, como se nada fossem para a ciência. Na *Terceira Meditação*, há a possibilidade de descrever as ideias sensíveis como ideias do nada ou do quase nada, como ideias de não coisas, como procedentes a nihilo. Essa proximidade das ideias sensíveis com o nada, com a negação de todo e qualquer ente, me apresenta uma indefinição entre o verdadeiro e o falso: “A ponto de eu ignorar se são verdadeiras ou falsas, isto é, se as ideias que delas tenho são ideias de coisas ou de não-coisas” (Descartes, 2004, 43; AT, VII, 43). Nelas, se não encontro uma procedência do nada, encontro uma proximidade com o nada, a ponto de confundirmos a sua procedência com a do nada:

(...) “pois, se elas acaso são falsas e não representam coisa alguma (...). Se são, ao contrário, verdadeiras, porque me exibem, no entanto, tão pouco de realidade que sequer posso distinguir esse pouco de uma não-coisa, não vejo por que não possam provir de mim mesmo” (*Ibidem*).

Um uso do “*tanquam*” esclarece essa relação entre a coisa e a não coisa: essas ideias representam uma não coisa (ou algo de realidade diminuta, próxima ao nada) como se (*tanquam*) fosse uma coisa. A falsidade material delas é a fenomenalização do nada ou do quase nada. O nada nelas se insinua.

Vemos, nas Paixões da alma, no artigo XXIII, que, em primeiro lugar, ao sentirmos aquelas ideias de algo supostamente fora de nós sempre paira a possibilidade da falsidade: “ao menos quando nossa opinião não é inteiramente falsa” (Artigo XXIII, AT, X, 346; B Op I, 2354). No artigo seguinte, as percepções do corpo próprio não se diferenciam fisicamente dos processos físicos, ou seja, não são praticamente nada: são apenas essa anterioridade que eu chamo de minha, que eu não sei bem de onde vem e no que consiste. A diferença é esse nada do meramente anterior:

« Sem que haja nenhuma diferença entre as ações que nos fazem sentir calor ou frio que está na nossa mão e aquelas que nos fazem sentir aquele que está fora de nós; senão que uma dessas ações sobrevém a outras,

3 ² “que a percepção do infinito é, de certo modo, anterior à do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à de mim mesmo” (*Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004, AT, VII, 45).

julgamos que a primeira está já em nós e que aquela que sobrevém não é aí ainda, mas no objeto que a causa” (Artigo XXIV, AT, X, 347; B Op I, 2354).

Trata-se de um juízo, portanto, aberto à possibilidade do erro, como é o caso dos amputados que sentem o membro que já não tem. Finalmente, no caso das paixões, saímos da identificação da causa das ideias, pois, na vivência da paixão, não se põe a questão de uma suposição de causa, de uma indicação de proveniência, como a lhe dar um certo conteúdo, como no caso das outras percepções sensíveis. Vivenciamos um efeito não mecânico de uma causa mecânica por um mero princípio correlativo, que é, em boa medida, arbitrário e pode ser mudado. Essa vivência é tão sentida como se fosse da alma, que ela parece provir do nada e não de sua causa efetiva (os espíritos animais). Provir do nada na medida em que irrompe em mim de repente, inopinadamente, e me arrebatava por completo. Sou tomado por nada e passo a ser esse próprio arrebatamento. E esse sentimento nos revela, como muito bem leu Michel Henry (cf. HENRY, 1985, capítulo primeiro), no artigo XXVI das Paixões da alma, uma certeza tão absoluta quanto à do cogito: “elas são tão próximas e tão interiores à nossa alma que é impossível que as sinta sem que elas sejam verdadeiramente tais como as sente” (AT, X, 348; B Op I, 2356).

Desse modo, podemos entender o modo próprio de visibilidade ou de evidência das ideias sensíveis do corpo, a fenomenalização do quase nada.

Essas ideias sensíveis se referem à noção primitiva da união, como se pode ver na correspondência com Elisabeth. As ideias da união são conhecidas obscuramente pelo intelecto. Elas têm o seu modo próprio de clareza e distinção, o seu modo próprio de apreensão, o seu modo próprio de intuição e visão. O seu conhecimento se dá pelos sentidos. Considero muito importante essa ideia do modo próprio de cada noção primitiva (Cf. SOARES, 2017, *passim*). Essa ideia de uma visibilidade própria da união e de uma distinção a seu modo começou a ser pensada na Sexta Meditação:

“E, como as idéias percebidas pelo sentido fossem muito mais vívidas e expressas e, a seu modo, mais distintas também do que qualquer uma das que, meditando prudente e conscientemente, eu podia formar por mim mesmo, ou das que percebia estarem impressas em minha memória” (DESCARTES, 2004, AT, VII, 75).

Na Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643, todos podem evidenciar e experimentar a união, todos podem ser não filosofantes e se voltar para a meditação e estudo próprios da vida, ao nos atermos aos sentidos e às conversações ordinárias. Podemos estudar Metafísica e ciências quando usamos do intelecto e da imaginação, mas temos de mudar o nosso exercício mental para tornar visível a união:

“E os pensamentos metafísicos, que exercem o intelecto puro, servem a nos tornar a noção da alma mais familiar; e o estudo das Matemáticas, que exerce principalmente a imaginação na consideração das figuras e movimentos, nos acostuma a formar noções do corpo bem distintas;

e, enfim, é usando somente da vida e das conversações ordinárias e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercem a imaginação, que aprendemos a conceber a união da alma e do corpo” (AT, III, 692; B Let, 1780).

Uma última palavra sobre os modos de evidência. Mesmo no campo estritamente metafísico, temos um modo de evidenciação ou visibilidade extraordinária, a do ente perfeitíssimo: “a idéia que dele tenho seja de todas as que estão em mim, ao máximo verdadeira e ao máximo clara e distinta [maxime clara et distincta]” (DESCARTES, 2004, AT, VII, 46).

Podemos assim dizer que há, não de modo exaustivo: uma evidência metafísica, por pensamento puro, do *cogito*; uma evidência científica das Matemáticas e da Física mecanicista, que nos mostra o que não vemos com os olhos; uma evidência excessiva do ente perfeitíssimo, que nos sobrecarrega e nos cega de tanta luz; uma evidência do nada ou do quase nada nas ideias sensíveis, que nas paixões nos faz vivenciar um certo tipo de “alucinação”. Vários são os modos de evidência, visibilidade ou mostração. A visibilidade de uma suposta coisa é só uma delas; um terminus a quo, não um terminus ad quem da mostração. Ver será sempre um pensar ver, para Descartes.

Podemos, então, nos perguntar qual é o modo de mostração ou de evidenciação do fenômeno da liberdade, dessa resposta ao apelo do nada. Dessa manifestação que nada é; que só nos emociona enquanto não é assimilado ao necessário. De fato, e absolutamente falando, a paixão nada é ou quase nada é. Mas esse nada nos convoca, nos provoca, nos incita. E a nossa liberdade é uma resposta a isso que nada é propriamente.

A paixão pode ser até descrita em termos fisiológicos. Mas não a sua dimensão de apelo. A resposta a esse apelo, a resposta ao nada ou ao quase nada, que é a liberdade, também não tem descrição física ou fisiológica. A IV Meditação nos dá, entretanto, a chave para apreender a situação ontológica de evidenciação da liberdade. De certo modo, pela liberdade podemos emergir do nada, podemos encontrar a dignidade que propriamente nos cabe: *Qua in re cum maxima et praecipua hominis perfectio consistat*. Como havia dito anteriormente a Meditação IV:

“Mas, logo que me volto para mim, experimento que sou sujeito a inúmeros erros. Ao investigar-lhes a causa não somente me deparo com a ideia real e positiva de Deus, ou de um ente sumamente perfeito, mas também com a ideia, por assim dizer, do nada, ou daquilo em que está ausente, em sumo grau, toda perfeição; e eu como (tanquam) meão entre Deus e o nada, ou entre o sumo ente e o não ente, assim, sou constituído, como, enquanto fui criado pelo sumo ente, nada em verdade em mim há pelo que me engane ou induza a erro, mas enquanto também de certo modo (quodammodo) do nada, ou do não ente, participo, isto é, enquanto não sou o próprio sumo ente, e desprovido de muitas coisas, não é a tal ponto admirável que eu me engane” (DESCARTES, 2004, AT, VII, 57).

A própria questão da imago Dei apresentada na IV Meditatio se resolve por completo no fenômeno da liberdade que experimento:

“Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a idéia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem e semelhança de Deus” (DESCARTES, 2004, AT, VII, 57).

Trata-se então de uma fenômeno que me permite quodammodo comungar da ação divina, da própria criação, na medida em que respondo ao nada me dirigindo ao ente. Ao contrário da tradição iniciada pelos gregos, em que havia uma certa comunhão com a divindade (Metafísica como ciência divina) pela atitude teórica, pelo conhecimento, pelo intelecto, essa comunhão se dá, em Descartes, pela vontade, pela vivência da liberdade (Cf. RENAULT, 2000, *passim*).

Usemos, então, uma aguda observação de Sartre, que aproxima liberdade e criação:

“Ora, o Deus de Descartes é o mais livre dos Deuses jamais forçados pelo pensamento humano; é o único Deus criador. Não submetido, com efeito, nem mesmo aos princípios – fosse ele o de identidade – nem a um Supremo Bem do qual seria somente o executor. [...] Aqui o sentido da doutrina cartesiana se desvela. Descartes compreendeu que o conceito de liberdade guardava a exigência de uma autonomia absoluta, que um ato livre era uma produção absolutamente nova, cujo germe não podia estar contido num estado anterior do mundo e que, por conseguinte, liberdade e criação consistem em uma só coisa” (SARTRE, 1946, pp. 44-48).

A expressão da liberdade e a resposta ao nada não se dão apenas na negação da incitação das paixões, mas podem estabelecer-se também na concordância com essa incitação pelo uso do poder indireto. A resposta pode dar-se também na forma de combate, como nos referimos. Porém, ela pode ocorrer na convergência da incitação com a minha liberdade, em que: ou bem aceito o convite das paixões por lhe atribuir um valor justo, ou bem pelo hábito que possibilitou vincular incitação e liberdade, ou pela própria generosidade, que propicia que eu me apaixone pelo bom uso que faço da minha liberdade.

Referências bibliográficas:

DESCARTES, René. Oeuvres de Descartes, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996.

_____. Tutte le lettere: 1619-1650; Opere: 1637-1649; Opere postume: 1650-2009, G. Belgioioso (éd.), Bompiani, Milão, 2009.

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp

HENRY, M. *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

MALEBRANCHE, N. *De la recherche de la vérité*, Pléiade, Œuvres, tome I, Gallimard, Paris, 1979.

RENAULT, Laurence. *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000.

SARTRE, J.-P., *La liberté cartésienne*. In: *Descartes: Introduction et choix* par J.-P. Sartre. Genebra-Paris, Éditions des Trois Collines, 1946.

SOARES, A G T, *A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth*. *Modernos e Contemporâneos*, V 1, n. 2. CEMODECON/IFCH/UNICAMP, Campinas, 2017, pp. 130-146.

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

A influência da superstição na política em Benedictus de Spinoza

Arlene Barbosa Felix¹

Introdução

Quando questionamos a respeito da superstição² no pensamento do filósofo Benedictus de Spinoza, se faz necessário analisarmos com afinco seus inumeráveis conceitos, a partir de uma cadeia de afetos³, a qual naturalmente é intrínseco ao ser humano e incontestável para a sobrevivência, não se pode desprezar o que é natural do homem, é preciso entender de onde vem os afetos, quais seus efeitos e propósitos. Apesar de muitos filósofos na história defenderem o total controle da mente sobre as ações, Spinoza mostra-se diferente e contesta qualquer afirmação que remeta à um controle absoluto, defendendo apenas a sua moderação e não a extinção.

Spinoza identifica três afetos primitivos: desejo, alegria e tristeza, os outros afetos derivam deles três, visto que, são versões modificadas que vão depender da causa externa para se modificar, como por exemplo, o amor que é “uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”. (E3Def6)⁴. Possuir o autoconhecimento, saber a funcionalidade e origem dos afetos nos possibilita perceber aqueles danosos, isto é, aqueles que impossibilitam a mente de agir e, que só pode ser combatido através de outro afeto contrário e mais potente. O afeto danoso costuma ser o que estão ligados a crenças infundadas, de qualquer coisa e, àquele que estiver sobre o domínio de uma nação terá mais facilidade de arrastar o vulgo para a passividade na vida ética-política, o indivíduo que é sempre conduzido pelo desconhecido, ideias confusas iram tomar formas consistentes, por isso as religiões nos levam para qualquer caminho, elas se tornam verdades indubitáveis, vielas perigosas que enfraquecem a potência do intelecto e aflora o poder imaginativo da mente.

1 Mestranda em Filosofia na área de Ética e Política pela Universidade Estadual do Ceará-UECE

2 No apêndice da I parte da Ética, Spinoza define superstição como o desconhecimento das causas.

3 “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. *Explicação*. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”. (E3Def3)

4 Irei citar a obra principal de Spinoza da seguinte forma para melhor compreensão do texto: Ética, demonstrada em ordem geométrica (*Ethica ordine geometrico demonstrata*). Algarismos arábicos para as partes (1, 2, 3, 4 e 5 = *Pars* I, II, III, IV e V) seguida das seguintes abreviaturas (conforme o caso): A = *Appendix*, para *Pars* IV: A1, A2, etc. = *Appendix, Caput* I, II, etc; AD1, AD2, etc. = *Affectuum Definitiones* I, II, etc; Ax1, Ax2, etc. = *Axioma* I, II, etc; C1, C2, etc. = *Corollarium* I, II, etc; D1, D2, etc. = *Demonstratio* 1, 2, etc; Def1, Def2, etc. = *Definitio* 1, 2, etc; Ex1, Ex2, etc. = *Explicatio* I, II, etc; I = *Introductio* (antes das *Definitiones*); L1, L2, etc. = *Lemma* I, II, etc; P1, P2, P3, etc. = *Propositio* I, II, III, etc; Post1, Post2, etc. = *Postulatum* I, II, etc; Pref = *Praefatio*; S1, S2, etc. = *Scholium* I, II, etc. Exemplo de citação: E3P7 “grifos meus”

Superstição e fortuna

Parece-nos relevante pensar que os pressupostos da superstição estão intimamente ligados ao desejo de bens prazerosos e o distanciamento de males temíveis, a adoração imoderada pelos bens da fortuna, ou seja, riquezas e privilégios que leva o homem a repentinas mudanças, mas que também pode ser uma onda de azar. A fortuna como “governo das coisas humanas por Deus quando este usa causas externas desconhecidas e inopinadas” (CHAUÍ, 2003, p.109). Ou de outro modo: “[...] isto é, à ordem dos encontros fortuitos ou contingentes entre as coisas, porém, essa ordem está referida às “coisas humanas” [...] não à ordem necessária da Natureza [...]” (CHAUÍ, 2003, p.109) o homem compreende a fortuna como um bem incerto e impossível de ser controlado por ele mesmo, colocando Deus como providência de todas as coisas que ele busca. Ora, isso se deve ao fato do homem não conhecer as causas dos acontecimentos e, por isso mesmo, entrega toda responsabilidade a um ser superior, talvez por se considerar fraco e limitado diante da vida.

Ser finito pode ser uma causa da superstição? A medida que a fortuna não está favorável, pois se estivesse sempre favorável, talvez não seríamos afetados pela superstição. É nesse sentido que a fortuna está estreitamente ligada ao desejo humano de forma que ela “pertence ao campo de bens desejados e males temidos” (CHAUÍ, 2003, p. 109). Se faz necessário invocar alguém, ou alguma coisa, que ultrapasse a capacidade humana para auxiliar nos acontecimentos inesperados. Ainda sobre a fortuna Maquiavel esclarece,

E assemelhando-a a um desses rios ruinosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e os edifícios, levam terra deste lado, põem-na naquele: todos fogem diante deles, todos cedem ao seu ímpeto, sem lhes poderem resistir em parte alguma. E, se bem que eles sejam assim feitos, daí não resulta que os homens, quando são tempos tranquilos, não possam tomar providências quer com amparos, que com açudes, de modo que, crescendo depois, eles se encaminhem por um canal ou o seu ímpeto não seja tão danoso nem tão desenfreado. Acontece de modo semelhante com a fortuna, a qual demonstra a sua potência onde não está ordenada virtude para lhe resisti: e, aí, ela volta os ímpetos para onde sabe que não estão feitos os açudes nem os amparos para a deter”. (MAQUIAVEL, 2017, p. 245)

Muitos entendem que as coisas do mundo são governadas pela fortuna, ou seja, pela sorte, porém Maquiavel enfatiza que o livre-arbítrio não foi extinto e que o homem pode também governar nem que seja pela metade, quase igual aos rios que foram citados a cima, se entende com isso que a virtude é contrária a fortuna e a mesma se pode chamar de “coisas exteriores” que muitas das vezes ignoramos. À vista disso é certo dizer que a essência do homem é dotada de desejos, no mais é a sua própria essência, como já foi dito anteriormente e, que ele (ser humano) é naturalmente afetado de diferentes e infinitas formas, no entanto, a mente só percebe que é afetada a partir do momento em que o corpo é afetado, isso ocorre simultaneamente. Assim, torna-se mais fácil perceber as ideias dessas afecções, mas nem sempre é possível perceber uma ideia verdadeira, pois como coloca Spinoza: “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando consciente disso [...]” (SPINOZA, 2010, p. 63). É por isso que ignoram as causas e, as tomamos como meios e agimos movidos a procura de um fim, um fim que nos beneficie.

A partir das ideias adequadas ou inadequadas⁵ as ações humanas tomam rumos diferentes e são determinantes de um modo que venham a agir ou a padecer. Na *Ética*, de acordo com Spinoza: “A nossa mente, algumas vezes, age: outras, na verdade padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (SPINOZA, 2010, p. 165). As percepções corpóreas dependem das variadas e diferentes afecções que o corpo recebe, só assim a mente terá conhecimento sobre o que está acontecendo no mundo e em si mesmo, porém muitas dessas afecções não são percebidas.

A partir do momento em que não conhecemos as causas verdadeiras somos levados a padecer, estamos na servidão, como bem coloca Spinoza: “[...] os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão.” (SPINOZA, 2009, p. 12). Isso porque nossas percepções a partir da experiência nos enganam e, acabamos por imaginar diferentes coisas que o nosso intelecto não capta pela razão, mas certamente somos movidos pelas paixões, essas nos condicionam e nos fazem permanecer no primeiro gênero de conhecimento⁶, onde a imaginação encontra-se no seu mais elevado patamar. Todavia, o homem precisa conhecer pelas causas, quer dizer, esforçar-se mais em prol das causas adequadas⁷, pois elas certamente os ajudarão na compreensão das coisas e do mundo em geral. Parece-nos, que Spinoza busca mostrar ao homem um caminho sobremodo excelente, de equilíbrio e virtuosidade e, essa via se encontra justamente no conhecer adequadamente a causa de alguma coisa.

Quando acontece de o homem interpretar melhor as causas que lhe afetam, é certo que ele conhece intimamente sua potência de ação, mas quando a causa é inadequada ele não identifica a sua ação, tornando-se ignorante por estar submerso na passividade das paixões, procurando sempre o que é mais conveniente no momento, negando ou desconhecendo as verdadeiras causas. Assim, é necessário conhecer as causas e os efeitos da realidade para que não sejamos movidos pela decadência da ignorância e impulsionados a retirar da fértil imaginação meros delírios que nos privam da condição natural e de querer, cada vez mais buscar a liberdade, enquanto modo finito. Pois, afirma Spinoza na V parte da *Ética*, o seguinte: “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto.” (SPINOZA, 2010, p. 371). A partir da razão (segundo gênero de conhecimento⁸) podemos formar conceitos claros das coisas e, traçar um caminho de conhecimento que nos conduza a liberdade, rompendo com as amarras dos afetos passivos, das paixões tristes, dos bens incertos. Caso contrário, permaneceremos na servidão das nossas próprias paixões.

5 As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas (E3P3)

6 “A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou-me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (E2P40S2)

7 “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito, não pode ser compreendido por ela só.” (E3Def2). Chauí define causa adequada por: “Nosso conatus como causa total do que faz, sente e pensa; somos causa adequada na ação porque nela somos a causa interna necessária do que fazemos, sentimos e pensamos. A virtude e a liberdade consistem em deixarmos de ser causa inadequada e nos tornarmos causa adequada.” (CHAUI, 1995, p. 105).

8 “[...] ideias adequadas das propriedades das coisas (vejam-se o corol. na prop. 38, a prop. 39 e seu corol., bem como a prop. 40), a este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero [...]” (E2P40S2)

Porém, é preciso lembrar que Spinoza em nenhum momento diz que o homem tem que se abster das suas paixões, pois isso seria impossível, já que não se pode impedir o fluxo natural da vida. Pois não há, com efeito, uma moral dos costumes, ou seja, como melhor agir em determinadas situações sem que caia sobre nós consequências indesejadas. Não há, no entanto, para Spinoza uma fórmula secreta que ensine os homens à não serem afetados de forma inadequada, mas há condições que os ajudem a moderar suas apetências, na medida em que os homens se aproximam do conhecimento das causas. Ora, essa é a maneira de se aproximar de Deus⁹, pois quanto mais se conhece da Natureza tanto mais se adquire a liberdade¹⁰ (uma vez que o homem passou a conhecer as causas das coisas que o envolvem), bem como, na medida do possível, conhecer melhor a substância em sua potente forma de produção.

Medo e Esperança

Com relação ao medo e a esperança, Spinoza nos alerta, dizendo: “A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.” (SPINOZA. 2008, p. 6). Ainda no início do prefácio do *TTP*: “[...]. Os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste [...]”. (SPINOZA. 2008, p. 7). Se faz necessário concluir que o delírio nasce do medo, mas que tipo de medo seria esse? Trata-se de um medo particular em prol da preservação da vida, que envolve uma grande quantidade de paixões, por vezes desconhecida e em excesso, que remetem a busca de bens da fortuna ou bens incertos, afastando-se do verdadeiro bem. Os homens quando se encontram em dificuldades, principalmente em coisas que são de seus interesses, se veem balançados pelo desespero de dias incertos e impulsionados à apostarem na sorte, chegando a acreditar no que for mais conveniente ou bom para si.

As incertezas de dias melhores, a falta de êxito naquilo que se propõem a fazer, a ambição¹¹ a fim de conquistar cargos melhores e com mais prestígios, ou algo do gênero, fazem com que tais homens permaneçam submersos nas contingências. Além disso, outros campos de suas vidas, quando esses passam por adversidades, também os levam a um tal desespero, que não sabem que decisão tomar. O medo não só origina a superstição, mas também a alimenta, ficando mais forte e devastador quando vem acompanhado de

9 “Ramond entende Deus pensado por Spinoza como, o seguinte: “Para Spinoza, não existem várias realidades, existe apenas uma. Nosso universo, com suas estrelas, suas galáxias mais longínquas, é apenas um ‘modo’ (o ‘modo infinito mediado’) de um dos ‘atributos’ infinitos (o atributo ‘extensão’) da ‘substância’ que Espinosa chama também, ‘causa sui’ <causa sui>, ‘Deus ou ‘Natureza’ (carta 64). A célebre expressão ‘Deus ou a Natureza’, Deus sive Natura [...]” (RAMOND, 2010, p. 33).

10 “Liberdade esta que o Professor Emanuel Fragoso relata no seu artigo intitulado *O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*: “[...] “Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constringido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação interna.” (FRAGOSO, 2007, p.28). Em consequência, o homem é ser determinado, pois não age somente de acordo com seu intelecto e vontade. Este pensamento se confronta com a questão do “livre-arbítrio” que coloca o homem como possuidor de vontade e poder de escolha. Fragoso Sobre a impossibilidade do livre-arbítrio através de Deus ou dos modos finitos, expõe que “[...] Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe; ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e, igualmente, os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus.” (FRAGOSO, 2007, p. 28). “grifos do autor”

11 “É o desejo imoderado de glória. *Explicação*. A ambição é um desejo que intensifica e reforça a todos os afetos (pelas prep. 27 e 31) e, por isso, este afeto dificilmente pode ser superado. Com efeito, sempre que um homem é tomado por algum desejo, ele é necessariamente tomado, ao mesmo tempo, pela ambição. Como diz Cícero, *Os melhores dos homens são inteiramente governados pela glória. Até mesmo os filósofos que escrevem, nos seus livros, sobre a necessidade de se desprezar a glória não deixam de aí escrever o seu nome, etc*”. (SPINOZA. 2010, p. 255). “grifos do autor”

esperança, como esclarece Chauí: “[...]. Uma vez que variam as circunstâncias em que se tem medo e esperança, variam as reações de cada indivíduo às mesmas circunstâncias e variam os conteúdos do que é temido e esperado [...]”. (CHAUÍ, 2003, p. 91). Portanto, tudo que se escapa ao domínio dos homens e os fazem desconhecer certos acontecimentos, facilmente são levados a acreditar no que é mais oportuno e a se envolverem com algo insólito.

Se tratando de política o momento onde o medo e a esperança estão mais aflorados no ânimo das pessoas, são aqueles no qual o homem está altamente confuso de seus afetos e vulnerável com alguma situação, é justamente aí, quando estão tristes e emotivos que o soberano (governo) tem mais facilidade em dominá-los: “é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis”. (SPINOZA, 2008, p. 7.). O homem é facilmente levado pelo poderio supremo do Estado, justamente porque não conhece a sutileza da natureza humana, isto é, sua própria natureza, nem a realidade que o envolve. Assim, compreender as verdades da natureza e as leis que impulsiona a ação ou a sua imobilidade requer uma busca incansável por conhecê-las.

Sobre essa questão, Spinoza descreve as palavras de Cúrcio: “[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (SPINOZA, 2008, p. 6.) Portanto, o Estado usa o medo e a esperança para manobrar a massa e a torná-la servil e vulnerável aos seus mandos, isso é verificado principalmente na forma de governo monárquico. O exemplo mais comum de homem supersticioso é Alexandre diante, O grande que nas adversidades, submeteu-se a buscar ajuda nos deuses gregos, afim de lhe mostrar o futuro, se estaria submetido as vitórias ou derrotas. Movido pela vaidade e ambição, Alexandre “ambicionava intensamente descobrir ser semideus”. (ROCHA, 2008, p. 90), não só então pelas conquistas materiais, mas também pela própria glória e poder, sentindo-se mais importante do que qualquer outro mortal e merecedor de seus triunfos, ele esquece que é um mortal e começa a agir como um ser superior divinizado. Movido pelas profecias de Aristandro, homem do clero que consultava os oráculos, “[...] passava a determinar o rumo de todo o exército comandado por Alexandre que, doravante, precisava saber se os deuses garantiriam suas vitórias”. (ROCHA, 2008, p. 91).

Na realidade em vez de Alexandre está reinando, quem realmente governava era o clero, pois Aristandro conhecedor da vaidade do jovem guerreiro, comandava os caminhos que ele iria tomar, portanto, tanto o Estado quanto a vida de “O grande” estavam sob total domínio do clero¹². O poder religioso confunde-se com poder político, em vista disso, diante da emersão dos afetos, o Estado se aproveita de tal situação de submissão para comandar, ou seja, instruir de um modo capcioso os indivíduos ao desígnios de Deus através de leis teocráticas, como se estivesse controlando meras marionetes, que se movem a partir da confusão das ideias que se tem sobre as coisas e os alimentando-os de medo que é “uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (E3Def13) e esperança que é “uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos dúvida” (E3Def12), usurpando-os

12 “A superstição é explorada politicamente quando o poder clerical se apropria do Estado [*imperium*] e se mantém no poder manipulando tanto o povo como o rei. Em outras palavras, utilizando uma terminologia tornada célebre por Maquiavel, os meios pelos quais um clero, cuja única finalidade é controlar o Estado, utilizada para se manter no poder é manipular as paixões e imaginações da multidão e dos reis para que todo o Estado seja dirigido em função dos apetites que esses homens do clero têm em excesso pelos bens da fortuna. Na terceira parte da teoria da superstição, Espinosa mostra que os clérigos controlam precisamente através da inconstância e da credulidade, as duas propriedades do ânimo supersticioso transformando o Estado numa poderosa máquina de inflamação do afeto de medo e de controle ideológico para manutenção do delírio.” (ROCHA, 2008, p.91-92). “grifos do autor”

o poder da fala e tornando crime a liberdade de expressão. Spinoza demonstra claramente no *TTP* um dos regimes que mais exercem essas condições, chama-se monarquia¹³.

Crítica ao finalismo

O medo e a esperança produzem uma imagem distorcida da realidade através da imaginação, logo as ideias confusas inundam os pensamentos, fazendo com que os homens se apeguem as próprias inclinações que são confusas, tendo com isso uma compreensão das leis da natureza totalmente distorcidas. Nas palavras de Chauí,

Tanto o medo quanto a esperança exprimem a maneira confusa e inadequada com que nossa imaginação – conhecimento por meio de imagem que representam confusamente as coisas –, incapaz de compreender as leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, é levado a forjar a imagem de uma natureza caprichosa e contingente, em cujo interior somos meros joguetes. (CHAUÍ, 1995, p. 34).

A incapacidade de compreender a natureza e a dificuldade em manusear os próprios afetos, os homens se veem naturalmente obrigados a idealizar um Deus, tal qual, como ele próprio, provido de vontade, desejos, paixões e destinado a um fim. Sendo assim, Spinoza na primeira parte da *Ética*, exatamente no apêndice relata os preconceitos dos homens em relação a natureza de Deus: “Os homens pressupõem, que todas as coisas naturais agem, tal qual como eles próprios, em função de um fim, [...] pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem [...]”. (SPINOZA, 2010, p. 65). Ora, tais preconceitos, afirma Feuerbach, que “todo pensamento sobre Deus é pensamento sobre nós mesmos”. (FEUERBACH, 1989, p.8). Ou seja, tudo que criamos tem partes de nós, seja no modo afetivo quanto no modo material. Assim, Spinoza detalha e exemplifica uma infinidade de inclinações, sabendo que os animais, o mar e os vegetais não foram os homens que criaram, atribuem, portanto, a criação desses seres à um ser que criou o ser humano e tudo que existe para beneficiarem a vida deste e a disposição para fazer o que bem entender “[...] Tendo, pois, passado a considerar as coisas como meios, não podiam mais acreditar que elas tivessem sido feitas por seu próprio valor.” (SPINOZA, 2010, p. 65), as coisas não têm valor pela sua existência, mas pela sua utilidade no mundo, por isso são levados a acreditar que esses meios são em benefício próprio e cegamente creem que haja regedores dotados de características humanas e sedentos por adoração e serem constantemente agradados e lembrados.

WW Pelas inclinações, movidas pelos interesses dos homens, Deus é imaginado de forma totalmente passional e errôneo. Falso em que sentido? No sentido de se pensar Deus como: Ser criador, Onipotente, Onipresente e Onisciente. De acordo com o filósofo é inadequado imaginar Deus desse modo, pois na verdade ele existe necessariamente e age unicamente em prol de sua natureza “que (e de que modo) é causa livre de todas as coisas; que todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele; [...] todas as coisas foram determinadas por

13 “[...] o grande segredo do regime monárquico [...] é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um. E, no que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas.” (SPINOZA, 2008, p. 8.).

Deus”. (SPINOZA, 2010, p. 63), não pela sua benevolência, mas pela sua simples potência infinita.

É exatamente no âmbito político que a religião surge para formar um agrupado de pessoas que são denominadas de profetas da palavra de Deus. Se acontecer de a divindade deixar de agradar ao homem, não trazer mais estabilidade, em algum momento a religião perde o poder sobre os indivíduos, pois só lhes bastam o que é útil. Nessa perspectiva, conclui-se que na realidade o homem não ama Deus pelo o que ele é, mas pelo o que ele o proporciona. Ou seja, o homem concebe Deus como possuindo finalidade. Dessa forma, Spinoza na *Ética* rompe com o pensamento judaico-cristão ao falar que Deus não age em prol de um fim, pois, como dito anteriormente, Deus não possui vontade, pois vontade é carência de algo e ele não carece de nada, uma vez que Deus é a totalidade.

Porém, todas as inclinações partem do desejo do homem em sobreviver nas contingências, nas inconstâncias das situações, onde ele se ver totalmente afetado pelo medo e a esperança. A Superstição como desconhecimento das verdadeiras causas, ou seja, o não entendimento sobre as leis da natureza e suas próprias ações, tornando o homem servo de sua própria ignorância. É nessa perspectiva que os homens se encontram mais fáceis de serem iludidos pelo governo baseado no fundamentalismo religioso. A pensar que, o governo teocrático, é senão as vontades particulares de um superior, que usa Deus para comandar o vulgo, insinuando, pois que todos os seus comandos vêm da pura vontade divina. Assim, diz Chauí sobre esse tipo de ilusão: “A tirania religiosa e política fundam-se no medo e na esperança irracionais, alimentando-os com nossa ignorância sobre a verdade de Deus, na Natureza e de nós mesmos”. (CHAUÍ. 1995, p 35).

A compreensão das causas e leis da Natureza fornece ao virtuoso os artifícios necessários para orientar-se no percurso dos problemas e barreiras da vida, a capacidade intelectual de sobressair dos perigos é mais eficaz do que aqueles que são guiados pela imaginação e ficam a mercê da sorte. Compreendendo isso, nos faz necessário dizer que o nosso esclarecimento de mundo depende diretamente do conhecimento de Deus ou Natureza, nosso lugar no mundo, uma concepção de interação e entendimento sobre uma providência faz do sistema spinozano acessível apenas a seres intelectualmente racionais, claro que, um ser racional que não anule os afetos, como já foi dito no decorrer do texto, que afetos fazem parte da essência do indivíduo, deve haver harmonia entre razão e afetividade. Por isso as seguintes inquietações são aceitáveis fazer-se no contexto descrito por esse trabalho: Porque a superstição é tão perigosa, quando está inserida no âmbito político? Será que tentar conhecer as noções mais apropriadas de nossas ações, num profundo entendimento racional dos procedimentos que envolvem a produção das coisas, nossa capacidade de pensar, agir e conviver entre as pessoas, melhoraria a capacidade intelectual, principalmente num âmbito político, uma “felicidade” à qual é a finalidade da ética de Spinoza?

Se não fomos capazes de compreender as leis da natureza, a necessidade de produção das coisas, seremos afastados de Deus pela ignorância, essa que nos cega da beatitude (estado de felicidade) e quanto mais nos afastamos de Deus mais nos afastamos da liberdade, para que sejamos conscientes de nossas escolhas e não optarmos pelo pior, a falta de conhecimento não pode assolar a existência, por isso é preciso usar o intelecto, o supremo racionalismo e compreensão das coisas, como capacidade libertadora da razão, isso ajuda a moderar os afetos, que estão aflorados, para que não sejamos conduzidos pelo acaso.

Referências bibliográficas:

- CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 1º ed. São Paulo: moderna, 1995.
- _____. *Política em Espinosa*. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2º ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. 3º ed. Tradução e notas de Tomaz Tadeu: Belo Horizonte, Autêntica, 2010.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v.1, n.1, 2007. jul./dez. 2018.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- MAQUIAVEL. Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Clássicos)
- NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- ROCHA, André Menezes. Espinosa e o conceito da superstição. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. 12º ed. São Paulo, 1/2008, p. 81-99.
- RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

O problema dos indiscerníveis para Leibniz: Análise do Discurso de Metafísica e Notationes Generales

Arthur Leandro da Silva Marinho¹

Introdução

A filosofia de Leibniz é um sistema complexo, em que podemos reconstruir o sistema a partir de vários pontos. Neste caso, partimos do Princípio da identidade dos indiscerníveis (que chamamos PII). Assim, buscamos rastrear em dois textos de Leibniz o Princípio da identidade dos indiscerníveis. Os textos são “Discurso de Metafísica” e “Notationes Generales”. A escolha destes dois textos dar-se pelo fato de reconhecermos pontos em comum entre eles que demonstraremos ao longo do texto. Estamos analisando a consideração de Leibniz a cerca da substância individual. No Discurso, por exemplo, ele deixa claro que a noção do predicado já deve estar contida no sujeito. Vemos que a ideia de que os indivíduos são espécies inferiores [ínfimas] é associada, na filosofia de Leibniz, com a identidade dos indiscerníveis. Em seguida, vemos que substâncias não podem assemelhar-se umas às outras completamente, tendo em vista que o melhor mundo possível é o mais variado e, por isso, não há espaço para indiscerníveis. Neste sentido, a tese que as substâncias têm conceitos completos permitem deduzir tudo sobre elas, inclusive, permitem deduzir a identidade dos indiscerníveis.

Substâncias como espécies ínfimas

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz afirma que quando uma proposição é verdadeira, o termo sujeito deve conter o termo predicado, de modo que aquele que entende perfeitamente a noção de sujeito também saberia que o predicado pertence a ele. Leibniz alega que a natureza (entendida como *telos*) de uma substância individual consiste em ser completa, uma noção tão completa que seja suficiente para conter todos os predicados no sujeito e, com isso, torna-se possível deduzir que todos os predicados são noções atribuídas àquele sujeito. A partir desta ideia de uma substância individual, temos um conceito completo, Leibniz diz-nos na secção 9 do *Discurso*:

Seguem-se daqui vários paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem apenas solo numero; e o que Santo Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências (*quod ibi omne individuum sit specie infima*) é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como a tomam os geômetras relativamente às suas figuras. (LEIBNIZ, 2004, p. 18).

1 Universidade Federal de Pernambuco

Aqui, Leibniz parte da concepção de que as substâncias são conceitos completos. Segue daí que não há duas substâncias que possam assemelhar-se umas às outras completamente. E cada substância é uma espécie ínfima, desde que se tome a diferença específica, como fazem os geômetras.

Em *Notationes Generales*, após argumentar que o conceito de uma substância individual é um “termo completo”, ou seja, que contém tudo o que pode ser dito da substância em questão, Leibniz diz o seguinte:

Além disso, segue-se daí que os indivíduos são espécies inferiores [Species infimas], e que nunca pode haver dois indivíduos completamente semelhantes e, de forma consequente, o princípio de individuação é sempre uma diferença específica, que foi o que S. Tomás afirmou com inteligência, mas o mesmo é verdade com todos indivíduos de qualquer espécie.” (A 6 4 553, tradução nossa).

Com esta passagem acima, compreendemos que Leibniz está afirmando que não há substâncias que compartilham o mesmo conceito completo, e isto deve-se ao fato de que toda a substância é uma espécie ínfima. A ideia de que os indivíduos são espécies inferiores [ínfimas] é associada, na filosofia de Leibniz, com a identidade dos indiscerníveis. Por outro lado, em muitos textos (por exemplo, *Primary Truth*), Leibniz estabelece a identidade dos indiscerníveis sem referência à ideia de que os indivíduos são espécies inferiores. De qualquer forma, qual é a relação entre a compreensão de que as substâncias não podem assemelhar-se umas às outras completamente - ou seja, uma versão da identidade dos indiscerníveis-, e a concepção de que toda substância é uma espécie ínfima? Coisas de espécies diferentes não se assemelham umas às outras completamente. Vemos que, se cada substância é uma espécie inferior, logo duas substâncias são de espécies diferentes. Portanto, se cada substância é uma espécie inferior, não existem duas substâncias semelhantes entre si perfeitamente.

Aparentemente, isso não comprova a ideia de que toda substância como uma espécie ínfima implica a ideia de que as substâncias não possam assemelhar-se umas às outras completamente. Mas é possível supor que Leibniz acreditasse necessariamente que cada substância é uma espécie inferior. Na verdade, foi Aquino que afirmou ser impossível que os anjos não difiram em espécie.²

O problema da indiscernibilidade

A concepção de Leibniz seria que as substâncias não podem ser perfeitamente semelhantes, pois quaisquer das duas substâncias diferem em espécie. Ocorre que, na passagem seguinte de *Notationes Generales*, depois de dizer que os indivíduos são de espécies inferiores e que não pode haver dois indivíduos completamente semelhantes, Leibniz assevera que:

Notemos, no entanto, quando eu digo que os homens de espécies ínfimas diferem, algum conjunto de coisas que são criadas semelhantes, tais como as espécies de homens, cães, rosas (embora esta noção não seja suficiente, e pode-se duvidar se os lobos e os cães, molossi e pequenos cães malteses, pertencem a espécies diferentes); nem é universal, ou um

2 *Summa Theologiae* pars I, q. 50, art. 4. Ver também: *Sententiarum*, lib. 2 d. 3 q1 a. 4 co. Curiosamente, na carta a *Casati* de 1689, Leibniz diz que, de acordo com Aquino, não pode haver duas inteligências separadas perfeitamente semelhantes entre si; na mesma passagem ele atribui implicitamente a Aquino a visão de que é impossível que as inteligências separadas não difiram entre si em espécies (A 2 2 289).

termo composto por um número finito de termos, em vez disso temos um termo cujo conceito de um é diferente do conceito do outro. (A 6 4 553-4, tradução nossa).

Assim, na concepção de Leibniz, uma espécie é algo ('em termos'), cujo conceito difere dos conceitos de outros termos. É óbvio que, se as substâncias não podem assemelhar-se umas às outras totalmente, então de alguma forma cada substância será diferente de todas as outras. Se para cada substância acontece algo que não acontece com mais nenhuma outra substância, - e uma vez que as substâncias (ou conceitos) contêm tudo o que pode ser verdadeiramente afirmado neles-, logo o conceito de cada substância é diferente do conceito de qualquer outra substância. Em outras passagens, encontramos uma explicação diferente, mais próxima do que ele entende por espécie e, nesse sentido, os indivíduos diferem especificamente.

Coisas perfeitamente semelhantes compartilham todas as suas qualidades e, deste modo, ambas são idênticas. Elas diferem qualitativamente e quantitativamente apenas em relação a outras coisas. Percebemos que o que Leibniz diz aqui é que as coisas diferem pela noção de si mesmo, ou seja, as coisas podem ser reconhecidas em relação com as qualidades, que diferem especificamente.

Identidade dos indiscerníveis: a discernibilidade e a distinção

Até agora, concentrávamos nossa análise em textos dos anos oitenta, do séc. XVII. Mas a ideia de que não há duas substâncias semelhantes entre si perfeitamente deve estar relacionada com a ideia de que cada substância difere em espécie. Assim, penso que Leibniz, ao refletir as teses de que não há duas substâncias que possam se assemelhar completamente, tem em mente que as substâncias de espécies [ínfimas] inferiores são equivalentes. Essa equivalência é manifesta na passagem, a partir de uma anotação feita em uma carta (de Koch) de 1715, onde Leibniz diz que, devido à identidade dos indiscerníveis, o princípio de individuação é o princípio da especificação absoluta:

Uma vez que não existem na natureza dois indivíduos que são perfeitamente semelhantes, o princípio da individuação é o mesmo da especificação absoluta, segundo o qual uma coisa é determinada de tal forma que ela pode ser distinguida de todas as outras. (G VII 481, tradução nossa).

Mas é peculiar o seu entendimento de espécies, onde em outras passagens o entendimento desta noção não é equivalente, como numa passagem de *Notationes Generales* (A 6 4 554). Leibniz percebe que alguns poderiam rejeitar o seu uso da palavra "espécie". No entanto, - e este é um ponto terminológico-, o que importa para ele é a tese de que não pode haver dois indivíduos completamente semelhantes. Leibniz parece ter pensado que da identidade dos indiscerníveis, pelo menos quando restrito às substâncias, segue-se imediatamente a ideia de que as substâncias possuem conceitos individuais completos.

O fato de que os indivíduos têm conceitos individuais completos significa que o conceito individual de uma substância inclui toda a verdade nelas. A identidade dos indiscerníveis significa que não pode haver substâncias que se assemelhem uma à outra perfeitamente. Por que não poderia haver dois objetos A e B com o mesmo conceito completo? A doutrina de conceitos individuais completos parece excluir tal possibilidade. Nenhuma outra substância pode compartilhar do mesmo conceito A, ou melhor, não pode

ocorrer que outro conceito inclua esse mesmo predicado. Assim, entendemos que Leibniz está em condições de garantir que cada conceito se inclua em apenas uma substância. E segue-se que a identidade de indiscerníveis é verdadeira, pois não pode haver duas substâncias que se assemelhem uma à outra perfeitamente.

A relação entre o PII a tese do conceito completo

O argumento de que as substâncias individuais têm conceitos completos que nos permitem deduzir tudo o que é verdade nelas. Uma vez que elas permitem deduzir tudo sobre elas, permitem deduzir fatos sobre a identidade das substâncias. Portanto, não pode haver duas substâncias que se assemelham uma à outra perfeitamente. Na verdade, a premissa de que os conceitos completos são puramente qualitativos não nega a identidade dos indiscerníveis, mas confirma o PII.

Vejam agora que intérpretes têm uma explicação diferente do argumento do *Discurso de Metafísica*. Como Mates, por exemplo, que diz:

No G IV 433-34 (L 308), Leibniz diz que o princípio da identidade dos indiscerníveis decorre do fato de que cada conceito individual é completo. Então, como isso se sucede? Talvez através do princípio da razão suficiente, o que em si é dito a partir do fato de que em cada conceito individual completo ou o predicado de uma proposição verdadeira está contida sujeito. Talvez o ponto é que, se os indivíduos A e B expressam o universo de formas diferentes, eles não podem cair sob os mesmos conceitos. (MATES, 1986, 134-135, nota de rodapé 56, tradução nossa).

Em referência ao *Discurso*, o Princípio da identidade dos indiscerníveis talvez decorra do fato de que cada conceito individual seja completo por meio do princípio de razão suficiente; segue-se que cada conceito completo do indivíduo ou o predicado de uma proposição verdadeira está contido no sujeito e que, talvez, “a questão é que, se os indivíduos A e B expressam o universo de formas diferentes, eles não podem cair em iguais conceitos”.

Ora, se A e B são indiscerníveis, segue como consequência o fato de que expressam o universo da mesma forma. E não está claro o papel do Princípio da razão suficiente aqui. Em qualquer caso, porém, em nenhum lugar do *Discurso de Metafísica* Leibniz sugeriu o Princípio da razão suficiente como a ponte entre a ideia de que os conceitos individuais sejam completos e a identidade dos indiscerníveis. É claro, há textos em que Leibniz deduz a identidade dos indiscerníveis do princípio da razão suficiente, tais como *Primary Truths*. Mas neste texto a ideia de que os conceitos individuais são completos é mencionada por Leibniz somente após introduzir o princípio de identidade dos indiscerníveis.

No entanto, observemos a seguinte passagem de *Notationes Generales*:

Isso deve satisfazer o que disse antes, que não pode haver dois indivíduos completamente semelhantes, como dois ovos, pois é necessário que haja algo que possa ser dito de um deles, que não pode ser dito do outro- caso contrário, poderia ser mutuamente substituído, e não haveria nenhuma razão para que eles não fossem ditos como uma e a mesma coisa. Agora, se têm diferentes predicados, consequentemente, os conceitos nos quais esses predicados são inerentes também diferem (A 6 4 554, tradução nossa).

Poderíamos ser tentados a ver este argumento como uma aplicação do princípio da razão suficiente. Grosseiramente, dizemos o seguinte: já que tudo deve ter uma razão, deve haver uma razão para que duas coisas sejam completamente semelhantes e não sejam idênticas, mas não existe razão que faça com que duas coisas sejam completamente semelhantes. O problema é que não há nenhuma menção do princípio da razão suficiente em *Notationes Generales*.

Ele argumenta que, se não há nada que possa ser distinguido em um deles, nem no outro, então eles poderiam ser mutuamente substituídos. Mas ele tinha dito anteriormente que A e B, sendo numericamente idênticos, podem ser mutuamente substituíveis:

Se A é B e B é A, então A e B são tidos como iguais. Ou melhor, A e B são os mesmos se puderem substituir a si mesmos (com exceção, entretanto, daqueles casos em que certamente difere não das coisas, mas do modo como elas devem ser feitas e concebidas). (A 6 4 522, tradução nossa).

Mas isto é uma impossibilidade. Esta é uma razão pela qual as coisas supostamente perfeitamente semelhantes não são possíveis. Não há nenhuma razão para que não sejam substituíveis entre si. Leibniz assumia que, se não houver uma razão suficiente para P, então não há razão suficiente para não-P. Então, uma vez que não haveria nenhuma razão suficiente para afirmar que as coisas perfeitamente semelhantes são o mesmo, não haveria razão suficiente para a alegação de que eles não são uma e a mesma coisa.

O apelo para a definição da verdade não é visível em *Notationes Generales*, texto que temos discutido. Mas a definição da verdade está desempenhando um papel fundamental. Esta passagem menciona conceitos e, a partir do contexto, é evidente que os conceitos em questão são conceitos completos. De fato, logo no início do mesmo parágrafo, Leibniz tinha dito que decorre do fato de que as substâncias individuais tenham conceitos completos que não existem duas coisas individuais que sejam completamente semelhantes (A 6 4 553). E no início do *Notationes Generales*, já havia dito que a existência de tais conceitos completos é manifesta a partir da definição de proposições verdadeiras, onde uma simples proposição é verdadeira quando o predicado está contido no sujeito:

Verdadeira é a simples proposição: se o predicado está contido no sujeito, isto é, se lançados os termos A e B (que se fez substituindo outros termos mais equivalentes que distintos) aparece o valor, mas se conter o conteúdo do predicado no conteúdo do sujeito. Por isso, Aristóteles costuma dizer que o predicado está no sujeito. (A 4 6 551, tradução nossa).

A premissa fundamental do argumento da *Notationes* é a tese de que exatamente o que pode ser dito de A e B é que eles podem ser substituídos (“*eadem sunt A et B, si sibi ubique substitui possunt*”, A 6 4 552). No que nós podemos ver, Leibniz não pretende derivar essa tese a partir de sua definição de verdade.

Consideremos agora o argumento do *Discurso*. Cada conceito completo determina um indivíduo único com todas as suas representações. Em seguida, cada indivíduo é diferente de todos os outros indivíduos possíveis, já que todos os outros indivíduos possíveis, incluindo aqueles que pertencem a outros mundos possíveis, têm diferentes conceitos completos.

É evidente que isto se aplica ao que Leibniz diz em *Notationes Generales* também. Nas passagens, é quase idêntico ao que ele diz no *Discurso de Metafísica*. Na outra passagem, Leibniz diz que não pode haver dois indivíduos perfeitamente semelhantes, porque é necessário que algo (puramente qualitativo) seja de um jeito e não pode ser de outro. Caso contrário, eles poderiam ser mutuamente substituídos e não haveria nenhuma razão para que eles não fossem uma única e mesma pessoa. Na verdade, Leibniz considerou que não há 2 *possibilia* (possibilidades) perfeitamente semelhantes. Assim, ele induz a necessidade forte da identidade de indiscerníveis. Isto é o que a seguinte passagem, numa carta (de Hessen-Rheinfels) de abril do ano de 1686, sugere:

Pois, pela noção individual de Adão, eu entendo que uma noção semelhante distingue-se de muitas outras pessoas semelhantes possíveis de tal noção e, assim, distinguido de um número infinito de outras pessoas semelhantes possíveis, mas que são diferentes dele (como todos as elipses diferem do círculo, por mais que se aproximem... (A 2 2 19, tradução nossa).

Aqui, Leibniz compara Adão, um indivíduo real, com um número infinito de outros possíveis. Ele encontra-se dizendo que Adão é diferente daquelas pessoas possíveis muito semelhantes. Assim, o ponto não é simplesmente que Adão não é perfeitamente semelhante a qualquer outro indivíduo real, mas que ele não é perfeitamente semelhante a qualquer outro indivíduo possível.

Leibniz faz o mesmo ponto na seguinte passagem, na *Correspondência com Arnauld*, onde ele traz à tona a identidade de indiscerníveis de forma explícita:

Quando se considera em Adão uma parte de seus predicados, por exemplo, que ele é o primeiro homem, colocado em um jardim de prazeres, de cuja costela Deus formou uma mulher, e coisas semelhantes concebidas sob *ratione generalitatis* (isto é, sem nomeação de Eva, Paraíso e outras circunstâncias que fixam individualidade), e quando se chama Adão como pessoa a quem esses predicados são atributos, tudo isso não é suficiente para determinar o indivíduo, pois não pode haver uma infinidade de Adãos, isto é, possíveis pessoas com todos os quais satisfazem este predicado, mas que são diferentes uns dos outros. E discordo do que Arnauld diz contra essa pluralidade de uma e a mesma pessoa, eu mesmo usei isso para torná-lo melhor e entendido que a natureza de um indivíduo deve ser completa e determinada. Estou mesmo convencido de que São Tomás já tinha ensinado sobre as inteligências, e que eu mantenho para sustentar de forma geral, ou seja, que não é possível que existam dois indivíduos completamente semelhantes, ou dois indivíduos que diferem *solo numero*. (A 2 2 48, tradução nossa).

Leibniz claramente conclui que não existem dois indivíduos completamente semelhantes por razões expostas nas linhas anteriores. Tampouco pode haver indivíduos tão semelhantes que difiram apenas em número. No entanto, existem alguns textos em que ele afirma que só estão no domínio do real os seres que não são perfeitamente semelhantes:

Todavia, um determinado indivíduo é este a quem eu vá designar quer apontando ou adicionando marcas distinguíveis. Embora não possa haver marcas que distingam perfeitamente de todos os outros indivíduos possíveis, no entanto existem marcas que distingam de outros indivíduos que nós encontramos. (A 6 4 744, tradução nossa).

Esta passagem acima é do texto *Questões Gerais*, um texto de apenas alguns meses mais tarde que o *Discurso de Metafísica*. No entanto, nas *cartas (a Hessen-Rheinfels)* e a *Correspondência com Arnauld* (a partir de abril e junho 1686, respectivamente), Leibniz está disposto a comprometer-se com a necessidade forte da identidade dos indiscerníveis.

A necessidade forte da identidade dos indiscerníveis significa que nenhum indivíduo é perfeitamente semelhante a qualquer outro possível indivíduo. Se for assim, reduz-se a identidade a um caráter qualitativo intrínseco. Isto sugere que o princípio de individuação é de caráter qualitativo intrínseco. Isto é interessante porque a *Disputatio* contém a visão primitiva de Leibniz sobre o princípio de individuação, e desconfiamos que Leibniz ainda não está comprometido com a identidade de indiscerníveis; mas em textos posteriores, Leibniz diz que a identidade dos indiscerníveis é o princípio de individuação.

Notamos algo muito sutil, e o que ocorre é evidente: a visão de Leibniz sobre individuação mudou. Como Michel Fichant observa, entre 1663 e 1686, Leibniz passou de uma concepção de individuação em termos de ‘toda a entidade’ para uma concepção de individuação em termos do ‘conceito completo’ de uma coisa (Fichant, 1998, p. 148).

Além disso, como já observado, em 1676 Leibniz adotou a identidade de indiscerníveis. Mas por que Leibniz chama a identidade dos indiscerníveis de princípio de individuação? Os comentadores têm expressado coisas diferentes pelo princípio da individuação. Primeiro, como o que torna uma pessoa ou indivíduo aquilo que é. Segundo, o que torna um indivíduo como um.

Conclusão

O fato de que um indivíduo não se assemelhasse perfeitamente a qualquer outro indivíduo faz de um indivíduo o que ele é. Porque, se a identidade dos indiscerníveis é verdadeira, todos os outros indivíduos também devem deixar de se assemelharem a qualquer outro indivíduo perfeitamente semelhante. Neste sentido, o princípio de individuação é responsável por aquilo que faz com que um indivíduo seja numericamente um. E sendo numericamente um, está sendo numericamente diferente de todo o resto. Assim, o princípio de individuação é um princípio de diferença numérica.

É interessante notar que a concepção do princípio de individuação como um princípio de diferença numérica ou distinção é mantida por Leibniz, mesmo antes dele assumir a identidade dos indiscerníveis. Prova disto é o seguinte texto “*A profissão de Fé do Filósofo*”, um texto em que, como já observado anteriormente, Leibniz rejeitou a identidade dos indiscerníveis³:

Esta questão... toca a consideração mais espinhosa do princípio de individuação, ou seja, da discriminação de coisas diferentes apenas no número (S 103, tradução nossa).

Com isso, notamos que o princípio de individuação é o princípio da distinção das coisas perfeitamente semelhantes. A concepção do ‘princípio de individuação’ como um ‘princípio de diferença numérica ou distinção’ é independente da aceitação da ‘identidade dos indiscerníveis’ como o ‘princípio de individuação’. Este é um princípio que representa, de modo geral, que qualquer indivíduo difere numericamente qualquer outro. E a resposta dada pela identidade dos indiscerníveis é o que faz com que qualquer indivíduo seja

³ Cf. (A 6 3 147).

numericamente diferente de todos os outros indivíduos, seja a diferença qualitativa, ou a diferença a partir de todos os outros indivíduos.

E por volta da década dos anos 80, do século XVII, percebemos que a visão de Leibniz sobre individuação mudou. Agora, aquilo que representa e faz com que um determinado indivíduo seja o que é passa a ser o seu conceito completo. Que o conceito completo leva um papel na individuação é muito claro, entre outras razões, pelo fato de que no *Discurso*, Leibniz chama de “*in-esse*” de um indivíduo:

É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção. (LEIBNIZ, 2004, p. 16-17).

Há uma clara relação entre o conceito completo como um princípio de individuação e a identidade dos indiscerníveis, como um princípio de distinção. É porque cada indivíduo tem um conceito completo puramente qualitativo, que cada diferença numérica também é uma diferença qualitativa. Assim, a identidade dos indiscerníveis está fundamentada em uma versão mais básica do princípio da individuação, ou seja, a ideia de que cada indivíduo se deve ao seu conceito completo puramente qualitativo. Esta compreensão puramente qualitativa do princípio de individuação estava ausente da *Disputatio*.

E, como vimos, tanto no *Discurso* como em *Notationes*, Leibniz estava comprometido com conceitos completos qualitativos, e tais evidências não consistem em declarações explícitas nesse sentido. Este é certamente um sinal de como tal compromisso foi básico para Leibniz. A razão pela qual Leibniz tinha tal compromisso, ou quais mudanças em seu pensamento permitiram esta modificação em um determinado ponto no tempo, é uma história que ainda não nos arriscamos a explicar.

Referências bibliográficas:

- AQUINO, T. *In Quattuor Libros Sententiarum*. In volume 1 de *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, editado por Roberto Busa S.I. Stuttgart: Fromman-Hoolzbog, 1980.
- AQUINO, T. *Summa Theologiae*. In volume 2 de *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, editado por Roberto busa S.I. Stuttgart: Fromman-Hoolzbog, 1980.
- FICHANT, M. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- LEIBNIZ, G. W. *Confessio philosophi. Papers Concerning the problem of Evil, 1671-1678*, traduzido e editado por Robert C. Sleigh, com contribuições de B. Look e J. Stam. New haven e London: Yale University press, 2005. (Lê-se S, seguido da página).
- _____. *Correspondências com Clarke*. Tradução e notas Carlos Lopes de Mattos. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Die Philosophische Schriften*. Editado por C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-90.
- _____. *Discours de Métaphysique*. Editado por henri Lestienne, 5ª edição. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- _____. *Discurso de Metafísica*. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1974.
- _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação Tessa Moura Lacerda, tradução Marilena Chauí e Alexandre C. Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *De L'Horizon de la doctrine humaine. La restitution Universelle*, traduzido e editado por Michel Fichant. Paris: Librairie Philosophique J. vrin, 1991.
- _____. *Monadologia*. Tradução Marilena Chauí. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *New Essays on Human Understanding*. Traduzido e editado por Peter remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University press, 1981.
- _____. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução L. J. Baraúna. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Editado por L. Couturat. Paris: Presses Universitaires de France, 1903.
- _____. *Philosophical essays*, editado e traduzido por Roger Ariew e Daniel garber. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.
- _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado pela Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ff., Leibniz, 1938 ff., Berlim, 1950 ff.
- MATES, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. New York e Oxford: Oxford University Press, 1986.

Espinosa: Liberdade ou como ser Senhor de si e Autor de Corpo e Mente

Bárbara Lucchesi Ramacciotti¹

Introdução

Apesar de Espinosa retomar a indagação clássica do campo da ética, a saber - o que está em nosso poder ou domínio como índice de liberdade - recusa tanto a concepção aristotélica de liberdade como autonomia da vontade livre e racional no sentido do domínio de si, como demonstrado na *Ética a Nicômacos*;² quanto a resposta de Descartes, que estabelece, a partir do dualismo substancial entre *res cogitans* e *res extensa*, o *imperium* absoluto da vontade racional sobre as paixões, conforme *As Paixões da Alma*, Art. 50: “Que não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões”.

Espinosa declara a ruptura com essa longa tradição quando no Prefácio da Parte III da *Ética* recusa à tese do *imperium* da razão sobre as paixões, fazendo referência direta ao texto cartesiano acima: o “celebérrimo Descartes” empenhou-se em mostrar a via pela qual a mente pode ter império absoluto sobre seus afetos” (ESPINOSA, 2015, p.235). O famoso Prefácio III é dirigido por Espinosa no início a “quase todos que escreveram sobre os afetos”, ou seja, aqueles que concebem “o homem na natureza qual um império num império”. E segue pondo sob suspeita a concepção de liberdade como domínio absoluto de si, isto é, como império absoluto da razão sobre as ações e paixões:

Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que o mais das vezes acontece, amaldiçoam [...]. (ESPINOSA, Pref. III, 2015, p.233).

Esta crítica é retomada novamente no Prefácio à Parte V, quando afirma: “as forças do corpo nunca podem ser determinadas pelas forças da mente”, e por fim, conclui:

1 Coordenadora do Curso de Filosofia da Universidade Santo Amaro (UNISA-SP)

2 Na *Ética a Nicômacos* (2001), Aristóteles demonstra que agir com virtude ou com vício é um ato que depende da escolha racional, da ação voluntária, pois o filósofo define a liberdade como o princípio de autodeterminação ou domínio da reta razão sobre as paixões. A definição de virtude envolve a ideia de ação, de domínio sobre os atos, enquanto a definição de paixão implica em passividade, em ser movido, em não ter o domínio de si, como o próprio nome aponta: em relação a “nossas paixões diz-se que somos movidos, mas “a respeito de nossas virtudes (*arete*), não se diz que somos movidos, e sim dispostos de certa maneira” (ARISTÓTELES, 1106a, 2001, p.40).

omito tudo o que ele [Descartes] assevera sobre a vontade e sua liberdade, pois mostrei sobejamente que é falso. Portanto, visto que a potência da mente é definida pela só inteligência, como mostrei antes, determinaremos pelo só conhecimento da mente os remédios para os afetos – [...] - e desse conhecimento deduziremos tudo o que toca sua felicidade. (ESPINOSA, 2015, p. 523).

Não obstante, delimitamos nossa investigação sobre a resposta de Espinosa ao problema clássico sobre o que está em nosso domínio à Parte IV da *Ética*, que trata da servidão humana ou da força dos afetos, sobretudo ao exame do Prefácio. Para atingir o escopo partimos da leitura de Chaui, em *A Nervura do Real II* (2016), especificamente o capítulo V, “Da vida Servil à vida virtuosa”, pois este texto analisa o emprego espinosano de termos do vocabulário jurídico do século XVII, tais como, *sui juris* (senhor de si), *dominium* (domínio) e *auctoris* (autor) para definir a liberdade em contraponto à ideia de servidão como *alterius juris* (estar sob o domínio de outro).

As grandes inovações da concepção espinosana de liberdade já foram amplamente examinadas por Chaui (1995; 1999; 2016) e vários estudiosos da obra espinosana, não pretendemos fazer uma revisão desse debate.³ Interessa-nos nesta pesquisa verificar a seguinte hipótese: o emprego dos termos ser senhor de si (*sui juris*), autor (*auctoris*), perfeição (*perfectio*) e modelo de natureza humana (*exemplari humanae naturae*) no Prefácio IV para apresentar o conceito de liberdade em contraponto ao de servidão como impotência é uma estratégia espinosana para, de um lado, recuperar os conceitos-chaves deduzidos nas Partes II e III, e, de outro, abrir o caminho dedutivo para a Parte V, que trata da liberdade?

1. Espinosa: liberdade ou como ser Senhor de si (*sui juris*)

O Prefácio à Parte IV inicia com a definição da servidão:

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido (*obnoxius*) aos afetos não é senhor de si (*sui juris*), mas a senhora dele é a fortuna (*fortunae juris*) em cujo poder (*potestas*) ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir, porém, o pior. (ESPINOSA, 2015, p. 271).

Chaui (2016) observa que estar no poder ou domínio de si significa ser senhor de si (*sui juris*), ou seja, livre. Em contrapartida, não estar no poder ou domínio de si significa estar sob o domínio de outro (*alterius juris*), ser servo. Somos servos quando possuídos por causas exteriores, pela exterioridade, tais forças sempre foram identificadas como a caprichosa Fortuna ou o destino.

Por que Espinosa inicia este Prefácio definindo a servidão como não ser *sui juris*, o que significa ser *alterius juris*? Chaui (2016) destaca que Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa propõe como ponto de partida de uma investigação a primeira significação (*prima significatio*) das palavras em seu uso comum. A primeira significação da servidão pertence ao campo jurídico, de modo que a expressão *alterius juris* traduz para a linguagem do direito os conceitos ontológicos de ser causa inadequada e passividade, examinados na Parte III, que trata da natureza e da força dos afetos. Neste viés, o exame do vocabulário

³ Examinamos alguns aspectos da concepção espinosana de liberdade, sobretudo sua crítica à concepção de vontade como causa livre, que remonta à longa tradição aristotélica, no artigo - *Paidéia* da liberdade em Espinosa: Experimento pedagógico (2014).

jurídico do século XVII por Chaui (2016) é uma chave importante para compreender três transformações conceituais em relação ao direito romano, a saber:

A identificação entre os termos *jus e dominium*, pois *jus* é o controle absoluto que a pessoa portadora de direito exerce sobre as coisas corporais e incorporais que constituem seu domínio ou mundo (vida, bens, fama, honra e liberdade);

O homem enquanto pessoa jurídica tem poder absoluto sobre tudo quanto em seu mundo lhe permita conservar o que é de seu direito;

A liberdade é considerada um *dominium* da pessoa jurídica, ser *sui juris* é ser *dominus*, senhor de si, isto é, de seu corpo, seus bens, sua honra, sua fama e liberdade.

Nesse campo teórico-jurídico, destaca Chaui (2016), a liberdade, assim como a vontade e a propriedade, é considerada uma faculdade, por isso pode ser retirada da pessoa: por transferência voluntária (servidão voluntária) ou por transferência forçada ou violenta (escravidão). Nos dois casos a pessoa jurídica perde seus direitos, torna-se *alienus juris*, ficando sob o direito de outro. A servidão define-se como perda de *jus e dominium* sobre o corpo, os bens, o mundo circundante, a vontade e a liberdade (com ela a fama e a honra). A servidão, na definição espinosana, é de fato a situação daquele que por impotência sobre seus afetos perdeu o *jus* e o *dominium* sobre si e seu mundo circundante. Não estando *sui juris*, uma pessoa encontra-se *obnoxius affectibus*, termo jurídico que indica aquele que está exposto a um poder externo, indicando um ser arrastado por outro.

A servidão é impotência humana de quem, não estando sob seu próprio poder e direito, está sob o domínio de um poderio impetuoso e violento, exposto e arrastado por ele: as forças dos afetos. Ora, quem não está *sui juris* é causa inadequada ou parcial do que se passa em seu interior e do que realiza externamente porque o que nele acontece depende do poder de causas externas. Passiva, a servidão encontra a distinção clássica dos discursos éticos entre o que está e o que não está em nosso poder (CHAUI, 2016, p.384).

Neste ponto, Chaui observa que a chave da distinção entre liberdade e servidão ou entre *sui juris* e *alienus juris* nada mais é do que ser causa interna ou ser dominado por causas externas. Em outras palavras, de um lado, ser livre ou *sui juris* significa ser causa de si, causa interna, ser senhor de si, ter o pleno domínio e direito sobre si mesmo e sobre seu mundo circundante, e, de outro, ser servo significa ser *alienus juris*, estar alienado de si, não ter o domínio sobre si, ser arrastado, coagido por outro, por causas ou forças externas.⁴

A estas definições clássicas Espinosa acrescenta, ser servo quer dizer ser causa inadequada ou parcial do que passa no seu interior e das realizações externas. E ser livre ou *sui juris* significado contrário: ser causa adequada. As definições de ser causa adequada e ser causa inadequada foram dadas na Parte III e implicam respectivamente, de um lado, na intelecção ou no conhecimento adequado, completo e claro, e, de outro, no conhecimento inadequado, parcial e confuso do efeito produzido: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser inteligido” (def. III,1, 2015, p.237).

Ser causa adequada ou ser *sui juris* ou ser causa inadequada ou *alienus juris* implica na distinção entre o afeto enquanto ação e a passividade da paixão, conforme a explicação da definição III,3: “Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então

4 André dos Santos Campos faz uma análise específica do emprego da expressão *sui juris* por Espinosa em: O significado de *sui juris* na Filosofia de Espinosa. In *Cadernos Espinosanos*, USP. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89386>.

por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (ESPINOSA, 2015, 237). A definição III, 2 já havia sublinhado o nexos entre ação, ser causa adequada e ter o conhecimento adequado e paixão e ser causa inadequada e ter o conhecimento inadequado daquilo que nos afeta: 1) “Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela def. preced.), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser inteligido clara e distintamente só por ela mesma.” 2) “Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial”. (ESPINOSA, 2015, p.237).

Portanto, há uma relação direta entre, e um lado, ser livre, ser senhor de si (*sui juris*), ter o conhecimento adequado e ser causa adequada, ou seja, ter o conhecimento claro do que se passa internamente e externamente a nós; e, de outro lado, ser servo, ser *alienus juris*, escravo de outro, ter o conhecimento inadequado e ser causa inadequada ou parcial do que se passa internamente e externamente a nós.

Sabemos pelo escólio da proposição III, 29 que, “a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado” (2015, p.185). Ter o conhecimento inadequado e ser causa inadequada é a situação mais comum, pois ocorre toda vez que a mente “percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo” (*idem*). Em contraponto, “toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente” (ESPINOSA, 2015, p.185).

Portanto, somente quando a mente é internamente determinada ou disposta que temos o conhecimento adequado e somos causa adequada do que se passa em nós e fora de nós. A partir da proposição 29 até o final da Parte III, Espinosa demonstra sua teoria do conhecimento e como se dá a passagem do conhecimento inadequado e imaginativo ao conhecimento adequado, verdadeiro, racional e intuitivo.

Contudo, o exame desse tema ultrapassa os objetivos aqui propostos. Interessamos aqui verificar como o Prefácio à Parte IV ao introduzir os termos *sui juris*, autor e perfeição tece uma estratégia para articular, de um lado, os conceitos demonstrados nas partes anteriores, como a teoria espinosana das ideias adequadas ou inadequadas (Parte II) e a teoria dos afetos (Parte III), e, de outro, prepara o caminho para a Parte V, sobretudo quando introduz a definição de autor.

2. Espinosa: liberdade ou como ser Autor de corpo e mente

A relação entre liberdade e conhecimento adequado de si e do mundo tem como uma das chaves importante o termo autor, como destaca Chauí (2016), pois apenas o *autor* tem o conhecimento da perfeição ou imperfeição de sua obra. Por isso Espinosa afirma no início do Prefácio IV que antes de demonstrar o que é a servidão “gostaria de dizer umas poucas palavras sobre a perfeição e a imperfeição” (2015, p. 271).

Há uma longa tradição que vai de Averróis e Maimônides e chega a Hobbes e Espinosa, observa Chauí (2016, p. 386), que afirma que “somente é *sui juris* aquele que possui o conhecimento do que faz e, portanto, somente o autor pode ser ou estar *sui juris*”. O autor é aquele que em uma situação desordenada, medita, delibera e modera, impondo

uma medida (*auctoritas*), é aquele que sabe o que faz, que é *sui juris*. Contudo, Espinosa introduz uma inovação ao articular o termo autor à ideia de causa eficiente “enquanto causa adequada que encontra em si mesmo seu próprio sentido, dando-lhe o significado daquilo que responde por alguma coisa ou é responsável por alguma coisa porque esta segue necessariamente da essência do agente” (CHAUI, 2016, p. 386).

Para compreender essa novidade é preciso ter em conta as rupturas de Espinosa com duas tradições: i) a que concebe a deliberação articulada à vontade livre, que remonta a Aristóteles; ii) a tradição normativa da medida concebida como guia e modelo (norma) preexistente à ação do autor.

A primeira ruptura com a longa tradição aristotélica que concebe a liberdade como deliberação da vontade livre foi abordada na Parte I, sendo tema do Apêndice desta Parte, sobretudo quando Espinosa critica a noção de causa final ou de vontade livre como o pior preconceito combatido pela sua teoria da Substância única, Deus ou Natureza, a qual demonstra que somente ela é causa de si, causa necessária, imanente, livre e eficiente de todas as coisas. Por isso, Espinosa inicia o Apêndice afirmando:

Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único; que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita. (ESPINOSA, 2015, p. 109).

A segunda ruptura com a tradição normativa é tema específico do Prefácio da Parte IV, pois aqui Espinosa introduz o termo o autor à luz do exame dos termos perfeição e imperfeição, para em seguida colocar o problema da redução de tais ideias a universais abstratos, ou seja, a modelos e normas para julgar toda obra, ação e pensamento.

Quem decidiu fazer alguma coisa e a fez, dirá que sua obra está perfeita; e não só ele próprio, mas também cada um que tenha conhecido, ou acreditado conhecer, a intenção do Autor daquela obra e seu escopo. (ESPINOSA, 2015, p.371)

Chauí (2016) destaca que a ideia de *autor* no Prefácio IV está articulada às noções de causa eficiente como causa adequada. O autor é aquele que faz, que produz uma obra, é o responsável por ela, sendo a *causa eficiente* da obra. Logo, a primeira significação do termo per-feito ou im-per-feito refere-se ao fato da obra estar ou não acabada, completa, concluída. Neste viés, somente o autor pode julgar sua obra perfeita ou imperfeita, acabada ou incompleta. Disto deduz-se que somente o autor pode ser *causa adequada ou inadequada* de suas ações, pensamentos e obras, somente ele tem a medida. Essa medida é interna, ou seja, reside na potência interna de ser internamente determinado a agir e pensar, sem deixar que as causas externas o controlem ou coloquem medidas como modelo de sua obra e ação.

O problema surge quando as ideias de *perfeição* e *imperfeição* deixam de ser medidas internas postas pelo autor e passam a nomear “padrões normativos” ou “ideias universais”, que determinam externamente todas as ações e pensamentos.

Mas, depois que os homens começaram a formar ideias universais e a excogitar modelos de casas, edifícios, torres etc., e a preferir alguns modelos de coisas a outros, aconteceu que cada um veio a chamar perfeito o que via convir com a ideia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com seu modelo concebido, ainda que a coisa estivesse plenamente acabada na opinião do artesão. (ESPINOSA, Pref. IV, 2015, p.373)

Chaui destaca que a primeira significação de perfeito e imperfeito é perdida por obra da imaginação, que a partir da repetição de experiências chega à generalização dos universais abstratos, produzindo modelos normativos e padrões. E continua: “A medida e a norma, agora universais abstratos, fazem com que a imaginação aliene o autor de sua obra, ponha esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como obediência (ou desobediência) a um padrão finalizado da ação, ela própria imaginada como finalista” (CHAUI, 2016, p. 388).

Espinosa demonstra que as ideias universais de perfeição e imperfeição não são aplicadas apenas as obras humanas, também são aplicadas às coisas da natureza, tendo por suposto o preconceito da causa final:

Nem parece ser outra a razão por que também às coisas naturais, a saber, as que não são feitas pela mão humana, eles chamem vulgarmente de perfeitas ou imperfeitas; pois os homens costumam, tanto das coisas naturais como das artificiais, formar ideias universais, que eles têm como modelos das coisas, e creem que a natureza (que estimam nunca agir senão por causa de algum fim) as observa e propõe para si mesma como modelos (ESPINOSA, Pref. IV, 2015, p. 373).

Tal preconceito é primeiramente derivado da imaginação do vulgo e depois vira teoria filosófica, tal como a metafísica teleológica de Aristóteles que estabelece uma hierarquia entre as quatro causas, pois coloca a causa final, livre de necessidade, como a causa que dá a finalidade (*telos*) para as causas eficiente, formal e material. Tal visão finalista é o pior preconceito enfrentado pela teoria espinosana da Substância única, Deus ou natureza, como causa necessária, eficiente e imanente de todas as coisas. Por isso, no Apêndice da Parte I, Espinosa afirma: “De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim;” (2015, p. 111). E segue demonstrando que a ideia de causa final é fruto da imaginação, uma ficção humana: “a natureza não ter para si nenhum fim prefixado e todas as causas finais não serem senão humanas ficções.” (ESPINOSA, 2015, p.115).

Portanto, a ideia da causa final como causa que estabelece a finalidade de toda ação, de toda obra humana ou divina, como uma medida ou modelo de perfeição ou imperfeição, como algo distinto da causa eficiente, não passa de preconceito, imaginação e ficção. Para Espinosa, só há uma única causa operando em toda a Natureza, a causa eficiente e necessária, esta é a tese que sustenta a teoria da Substância única na Parte I.⁵

No Prefácio da Parte IV, Espinosa retoma por conta da crítica à ficção da causa final, estas teses da Parte I quando afirma:

5 Cf. a sequência de proposições da Parte I, que apresenta a tese da Substância única como causa necessária, imanente, eficiente e livre: P I,16, col.1, col.2; P I,17, col.2; P I,18; P I,32, col.1 (ESPINOSA, 2015).

Com efeito, mostramos no Apêndice da Primeira Parte que a Natureza não age em vista de um fim, pois aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza, pela mesma necessidade por que existe, age. De fato, mostramos (prop. 16 da parte I) que age pela mesma necessidade de natureza pela qual existe. Portanto, a razão ou a causa por que Deus ou a Natureza age e por que existe é uma e a mesma. Logo, como não existe por causa de nenhum fim, também não age por causa de nenhum fim; mas, assim como para existir não tem nenhum princípio ou fim, assim também para agir não os tem. Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. (ESPINOSA, 2015, p. 373-5).

No final desta passagem, Espinosa completa a crítica ao preconceito finalista quando recusa a causa final para as ações humanas, ao apontar que não passa de ideia inadequada a imagem do apetite como causa primeira da ação considerada causa eficiente. Sobre esse ponto, Chaui observa: “quando o apetite é imaginado como causa primeira da ação, essa imagem o supõe, do ponto de vista causalidade eficiente, como incausado (um impulso espontâneo), e causado pela causalidade final” (2016, p. 391). Entretanto, quando concebido de modo adequado ou verdadeiro, “compreende-se que é uma causa eficiente causada ou determinada por uma outra [...] e que sua efetivação é seu próprio fim, pois este é apenas a exteriorização do apetite do agente” (2016, p.391).

Na sequência, Espinosa retoma outra ideia afirmada no Apêndice da Parte I e no escólio da proposição III, 2 para explicar porque os homens se imaginam livres quando na verdade são apenas conscientes de suas vontades e apetites. No Apêndice afirma: “Daí segue, *primeiro*, que os homens conjecturam serem livres porquanto são conscientes de suas volições e de seu apetite e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes.” (ESPINOSA, 2015, p. 111). Já no Prefácio da Parte IV destaca: “os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são, como eu já disse muitas vezes, certamente cômnicos de suas ações e seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo.” (ESPINOSA, 2015, p. 375).

Tal consciência não se traduz em liberdade porque para ser livre, senhor de si, *sui juis* ou autor de si, como vimos, precisamos ser causa adequada de corpo e mente. Para tanto, precisamos conhecer as causas que determinam nossos apetites, desejos, vontades, escolhas. Ser causa adequada e conhecer de modo adequado o que nos afeta de corpo e mente, isto que é entendido como aumento da nossa perfeição, realidade ou potência interna. Agir determinado por causas externas ou conforme um modelo de perfeição posto externamente como finalidade da ação seria uma medida de heteronomia e não de autonomia do autor, da ótica espinosana.

Logo, a ideia do autor como senhor de si, *sui juis*, como livre implica em ser causa adequada e ter o conhecimento adequado daquilo que afeta, sobretudo, sua mente e seu corpo em relação com a multiplicidade de causas externas. A única medida para medir a perfeição ou imperfeição de uma obra, ou seja, das ações, pensamentos e criações de um indivíduo, não pode ser outra além do próprio aumento ou diminuição da potência de seu corpo e mente.

3. Modelo e ideia adequada de perfeição e imperfeição

Apesar de toda a crítica de Espinosa ao preconceito finalista da causa livre, que gera as ideias adequadas e os modelos de perfeição e imperfeição (os modelos de bem e mal são analisados também no Prefácio IV, mas estão fora do presente estudo), o filósofo afirma que mantém a ideia de modelo da natureza humana para poder operar sua concepção de perfeição e imperfeição enquanto maior ou menor realidade ou potência de um ser. Esta é uma passagem polêmica do Prefácio IV, que gera muita controvérsia:

Contudo, por mais que seja assim, cumpre conservarmos esses vocábulos. Pois, porque desejamos formar uma ideia de homem que observemos como modelo da natureza humana, nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, isso que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo. (ESPINOSA, 2015, p. 377).

A manutenção do vocábulo modelo e da ideia da natureza humana por Espinosa é mais um exemplo de como sua Ética opera uma ressignificação do sentido tradicional dos conceitos da filosofia moral, o que efetiva uma verdadeira implosão por dentro da tradição metafísica e normativista da ética.

Vimos que o Prefácio IV retoma a crítica aos universais, mas isso só foi possível porque a Parte II deduziu “a natureza da imaginação e as formas de suas operações e demonstrou como e porque ela é levada a tais generalizações”, como observa Chauí (2016, p. 392). Portanto, enquanto a tradição emprega as ideias de modelo de perfeição/imperfeição e de bem/mal como imagens ou conceitos universais de modelos dentro da ótica finalista, ou seja, como imagens universais que operam como metas ou medidas postas externamente; Espinosa emprega a ideia de modelo de natureza humana e de perfeição/imperfeição como uma noção comum que permite pensar e comparar a realidade interna de um ser, a variação de sua potência interna, o que é diferente de medir o grau de realidade de um ser a partir de uma ordem e hierarquia de entes tendo por medida a imagem do Ser (generalíssimo).

Por isso, afirma Espinosa no Prefácio da Parte IV, que perfeição e imperfeição são modos de pensar ou noções, referindo-se a seu conceito de noção comum: “Portanto, perfeição e imperfeição são realmente só modos de pensar, a saber, noções que costumamos forjar por compararmos indivíduos de mesma espécie ou de mesmo gênero; por este motivo disse acima (EII, def. 6) que por realidade e perfeição entendo o mesmo”. (ESPINOSA, 2015, p. 375).

Sobre este ponto, indaga Chauí (2016, p.393): qual a diferença entre a imagem da perfeição e a ideia adequada de perfeição? A imagem da perfeição serve de termo de comparação entre o modelo universal do Ser Primeiro (perfeitíssimo, Deus) e as coisas singulares criadas, “cujo grau de realidade e perfeição depende de que se aproxime ou distancie da essência universal que lhe serve de modelo e de fim. (2016, p. 393). Ao contrário da imagem da perfeição, a ideia da perfeição é a própria realidade, como afirmado na definição 6 da parte II: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo” (2015, p. 127). A

realidade de uma coisa, ou seja, sua essência é sempre singular, pois as coisas são sempre coisas singulares, não existem seres nem essências universais, por isso, em Espinosa não é possível a comparação entre indivíduos abstratamente reunidos no mesmo gênero ou na mesma espécie, hierarquizados.

Perfeito e imperfeito não se referem a graus de realidade entre essências pertencentes a um mesmo gênero, mas como Espinosa já explicara a Oldenburg, dizem respeito à variação dos graus da potencia de existir e agir de uma mesma essência. É exatamente isso que estabelece o vínculo entre *perfectio/imperfectio* e o campo afetivo, no qual essa potência pode aumentar ou diminuir. [...] A oscilação da realidade-perfeição do corpo e da mente depende, no caso da paixão, da força com que ambos são afetados e dominados pela força das causas externas, i. é, decorrem da força dos afetos. (CHAUI, 2016, p.394).

A perfeição como aumento da potência de existir e de agir é o designamos neste trabalho por ser senhor de si ou autor de corpo e mente. Como perfeição e realidade são o mesmo, o aumento ou diminuição da perfeição não significa uma mudança de essência, mas de mudança na essência, na potência interna ou no *conatus*, conforme afirma a proposição III, 7: “O esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (2015, p. 251). Tal mudança na essência não se efetiva como realização de uma finalidade, mas como aumento ou diminuição da potência de existir e agir.

Considerações Finais

Do exposto pode-se inferir que: a realidade, a potencia, a essência ou a perfeição são o mesmo, pelas proposições II, 11 e II, 13. A essência da mente consiste em afirmar a existência atual de seu corpo, o que significa que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando afirma de seu corpo algo que envolve mais ou menos realidade, o que implica em ser causa adequada e ter o conhecimento adequado daquilo que nos afeta, ou seja, ser internamente determinado ou internamente disposto, ser livre, *sui juris* ou autor de si de corpo e mente.

Concordamos com Chauí (2016) quando afirma que Espinosa “não regride ao que fora objeto de sua crítica, mas avança na explicitação do que dissera na abertura do Prefácio IV: determinar o que há de bom ou mau nos afetos, conhecimento que tem como baliza a noção comum de natureza humana” (2016, p.401). Em outras palavras, a noção comum de natureza humana significa “o que temos em comum com outras partes humanas da Natureza, existindo igualmente nelas e em nós -, graças à qual podemos determinar o que concorda conosco e fortalece nosso *conatus* e o que nos é contrário e nos enfraquece”. Esse “sistema de conveniências, concordâncias e comunicações entre as partes humanas e delas com as coisas é exatamente o que o Prefácio designa como exemplar humano, ou o modelo” (*idem*, p.401).

Por conseguinte, a noção comum de modelo ou de natureza humana (de perfeição e imperfeição) permite “sabemos com certeza o que está em nosso poder (como e quando somos *sui juris*) e o que está sob o poderio da fortuna (como e quando somos *alterius juris*)”. Tal conhecimento fornece “um critério de medida – aumento e diminuição da potencia do *conatus*, segundo a qualidade da força dos afetos” (afetos alegres ou tristes, potentes ou impotentes) – “podemos determinar, como diz o Prefácio, quando os homens são mais ou menos perfeitos” (CHAUI, 2016, p. 401).

Pretendeu-se no presente trabalho examinar a concepção espinosana de liberdade à luz das ideias de *sui juris* e ser autor de si de corpo e mente, tendo como referencial teórico de base a leitura de Marilena Chaui em Nervura do Real II da Parte IV da Ética de Espinosa e do respectivo Prefácio. Este Prefácio coloca os termos perfeição e imperfeição, juntamente com as ideias de modelo e de natureza humana como critérios para conhecer e medir a variação da potência da mente e do corpo humanos em termos da economia dos afetos alegres e tristes, ou seja, em termos do aumento ou da diminuição do *conatus*. Esta análise da economia dos afetos oferece uma via segura, ou seja, um método racional para conhecer e avaliar em que medida somos livres ou servos das paixões tristes, somos *sui juris* ou *alterius juis*.

Deste modo, o polêmico Prefácio à Parte IV revela-se como uma peça chave para a construção do nexo entre as Partes da obra. Nossa hipótese de leitura comprova-se, posto que o Prefácio evidencia, de um lado, a articulação necessária entre os conceitos e teorias demonstrados nas Partes I, II e III, sobretudo, quando relaciona as ideias de perfeição e imperfeição às ideias de causa e conhecimento adequado e inadequado, de potência e impotência da mente e do corpo em termos do aumento ou diminuição do *conatus*; e, de outro, abre o caminho dedutivo para a teoria da liberdade da Parte V, quando coloca o conceito de autor como *sui juis*, como o único que pode ser causa adequada e ter o conhecimento adequado da perfeição ou da imperfeição de suas obras, pensamentos e ações, desde que internamente determinado.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB, 2001.

CAMPOS, André. O significado de *sui juris* na Filosofia de Espinosa. In *Cadernos Espinosanos*, USP, n.22, 2010, p. 55-83. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/89386>. Acesso: 10/05/2018.

CHAUI, M. *Nervura do Real I*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. *Nervura do Real II*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

_____. *Espinosa uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

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

DESCARTES. *As Paixões da Alma*. Art. 50. p.237. 3 ed. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ESPINOSA. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

RAMACCIOTTI, Bárbara. *Paidéia da liberdade em Espinosa: Experimento pedagógico*. In *Spinoza e as Américas*, vol.2. Fortaleza: UdUECE, 2014.

O problema da felicidade em Spinoza e seu diálogo com Sêneca

Carlos Wagner Benevides Gomes¹

Introdução:

A felicidade é uma questão bastante emblemática da filosofia, sobretudo no que se refere à ética cujo *télos* seria a vida feliz, aquilo muitos homens almejam. Na filosofia greco-romana, Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) retomou alguns princípios do estoicismo ao tratar da felicidade e dos meios pelos quais os homens poderiam seguir para terem uma vida feliz. Por sua vez, na modernidade, Benedictus de Spinoza (1632 - 1677), filósofo holandês que, tendo lido e bebido da fonte de filósofos romanos, como Sêneca, apresentou uma ética segundo a qual a felicidade é um sumo bem a ser alcançado. Esta pesquisa tem como objetivo expor a questão da felicidade em Spinoza ao mesmo tempo em que pretendemos mostrar suas influências filosóficas a partir da doutrina de autores clássicos, como Sêneca. Utilizaremos como obras principais, *Sobre a Vida feliz*, de Sêneca e *Ética* de Spinoza. Como fontes secundárias que servirão de apoio, utilizaremos alguns comentadores, como Vaz, com os *Escritos de Filosofia IV* (2015), sobretudo o contexto da ética estoica. Para comentadores relacionados à filosofia de Spinoza, utilizaremos Chauí, *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v.2* (2016), Nogueira, *O método racionalista-histórico em Spinoza* (1976) e Ramond, *Vocabulário de Espinosa* (2010), para mostrar as precisões conceituais da ética e da ontologia de Spinoza.

O presente texto encontra-se sistematizado em três tópicos. No primeiro [*Sêneca e os fundamentos da vida feliz*], apresentamos, no contexto do estoicismo latino, a questão da felicidade em Sêneca na sua célebre obra *Sobre a vida feliz*. No segundo [*Spinoza e a ética da felicidade*], a partir de uma análise da parte V da *Ética*, desenvolvemos o pensamento spinozista em relação à questão da felicidade. Por fim, no terceiro e último [*Um diálogo spinoziano com Sêneca?*], apresentamos alguns pontos comuns e influências teóricas sobre a felicidade em Sêneca na filosofia de Spinoza, sobretudo suas propostas de uma ética teleológica.

1. Sêneca e os fundamentos da vida feliz

Lúcio Anneo Sêneca, um dos grandes pensadores do chamado estoicismo latino², retomou algumas das grandes questões da ética epicurista e eudaimonista, como o

1 Doutorando em Filosofia – UFC

2 Conforme assinalou Vaz (2015, p. 160), também conhecido como neo-estoicismo ou estoicismo imperial, sendo, pois, marcado pelo gênio romano no que se refere aos problemas práticos discutidos desde a doutrina ética do estoicismo antigo.

caminho para a vida feliz. Sua célebre obra *Sobre a Vida Feliz*³ consiste num dos mais importantes tratados de moral, juntamente com *Do ócio e Da Tranquilidade da Alma*. Em *Sobre a Vida Feliz*, faz uma apologia ao epicurismo e uma crítica às opiniões falsas da maioria, Dirigindo-se ao irmão mais velho Galião, Sêneca anuncia sua proposta ética de combater o fortuito na medida em que desprezemos alguns prazeres, como a riqueza, que nos levam à infelicidade. Para Sêneca, a grande questão de sua ética no *De Vita Beata* é o alcance da liberdade e da felicidade, resultado de uma vida feliz, ou seja, virtuosa e não viciosa. No capítulo I, Sêneca (2005, p. 19) dirige-se ao seu irmão sobre aquilo que já refletirá o objetivo central de sua obra, ou seja, que todo mundo quer ser feliz, mas ninguém sabe como conseguir isso. Como tudo aquilo que é bom, raro e difícil de ser achado, exige-se um preço árduo, ou seja, um processo que envolverá muitas dificuldades no caminho. Assim, àquele que não for persistente ou forte se sucumbirá às limitações e aos obstáculos levando-o para outros caminhos. Sêneca certamente influenciado pela doutrina epicurista segundo a qual as opiniões falsas seriam aquelas que ouvimos dizer pelos outros (e imaginadas) sem provar por nós mesmos pelo conhecimento através dos sentidos, será contra as opiniões da maioria, pois “nada representa pior mal para nós que nos regularmos pelo rumor público, com a ideia de que o melhor é o que é percebido pela opinião geral, de tomarmos por modelo a maioria e de vivermos, não segundo a razão, mas por espírito de imitação.” (SÊNECA, 2005, p. 21). A solução do pensador latino será distanciar-se das massas, pois delas nós perecemos e se afastando delas nos salvamos.

Por conseguinte, podemos pensar numa busca não de uma felicidade qualquer, mas de algo eterno: “Busquemos, pois, o que é melhor, e não o que está mais em voga; o que nos trará uma felicidade eterna, e não o que tem a aprovação do vulgo, o pior intérprete da verdade.” (SÊNECA, 2005, p. 23). O vulgo que se refere Sêneca seria os libertos e estrangeiros que utilizavam clâmide e não vestimenta romana, com triunfantes coroados. Assim também, diz Sêneca no Capítulo II, são vulgos e invejosos aqueles que são admiradores que apenas buscam um bem que tenha que agradar aos outros e não apenas a si mesmo. O bem deve ser algo buscado não pela aparência, mas pela sua firmeza e beleza, que é “ainda maior por ser secreta.” (SÊNECA, 2005, p. 25). A vida feliz consiste em viver em conformidade com a natureza⁴ (guia onde a razão observa e consulta), mas para isso a alma deve está sã e em perfeito estado de saúde; ela precisa também ser corajosa e veemente, bela e paciente, preparada para o que estiver para vim, cuidadosa com o seu corpo.

A felicidade eterna que devemos buscar não é uma felicidade qualquer e nem se trata também de um bem qualquer, mas de um sumo bem, ou seja, a alma virtuosa que despreza os azares da sorte, a calma diante de certas ações. Neste sentido, um homem para ser feliz deve considerar nem o que é bem nem o que é mal, mas a alma boa ou má, que pratica o bem (através da virtude) e não se deixa se dominar pelos azares da sorte. O único bem é a beleza moral. Então, como ser feliz? Sêneca responde: através da razão onde nem desejamos e nem tememos. O fundamento imutável da vida feliz é o juízo reto e firme. Assim, a alma é livre e pura, capaz de livrar-se dos males advindos dos furores e

3 A obra teria sido uma defesa de Sêneca às acusações levantadas por Públio Suílio Rufo em 58 d.C, quais sejam, enriquecimento ilícito e luxo desenfreado. Como veremos, Sêneca demonstrará, em *De Vita Beata*, que a riqueza não é algo necessariamente indigno para um sábio desde que este não se deixe escravizar por ela.

4 Como bem ressaltou Vaz (2015, p. 144), “[...] uma das regras fundamentais da ética estoica era: ‘viver em acordo com a natureza’ (*homologoumenós te physei zen*), o que não significava entregar-se ao grosseiro naturalismo dos Cínicos, mas viver no conhecimento e aceitação da ordem universal instituída e regida pelo Logos.”

embates da sorte; é feliz quem se contenta ao que tem e a sorte atual que tem, seja qual for.

É impossível ter um espírito sadio, diz Sêneca (2005, p. 33), se procurarmos fazer o mal como se fosse o melhor. No Capítulo VII, diz o pensador latino, vergonhosos são aqueles que confundem o sumo bem com certos prazeres dos sentidos. Assim, é preciso diferenciar a virtude e a volúpia. Diferente da volúpia cujo excesso prejudica, a virtude não deve ser temida em excesso, pois nela está a medida. No entanto, a volúpia existe tanto entre os bons como entre os maus e com isso, diz Sêneca, segundo os antigos, deveríamos buscar uma vida melhor, não a mais agradável, mas aquela que seja guiada por retas e boas intenções. É seguindo a natureza que não nos submetemos à escravidão e aos joguetes dos objetos exteriores e da fortuna, pois devemos admirar apenas a nós mesmos em nossa coragem para enfrentar as eventualidades da vida. O sumo bem é a concórdia da alma, pois a virtude reside na harmonia e na unidade; por outro lado, os vícios são as dissensões. A volúpia não é o fim da virtude, mas apenas algo acessório, “não é bem acolhida porque deleita, mas, se for bem acolhida, também deleita.” (SÊNECA, 2005, p. 41). A virtude é o próprio prêmio, um prêmio de si mesma, pois não há nada melhor que ela. O sábio teria um tipo diferente de volúpia: elas são calmas, moderadas, interiores e quase imperceptíveis, não são honradas nem alegres por aqueles que a experimentam, mas tratadas como coisas sérias. A felicidade não é um ócio preguiçoso ou uma satisfação da gula ou a luxúria.

No capítulo XV, Sêneca demonstra que a alegria e a tranquilidade são frutos da virtude e consequência do sumo bem. Somos escravos quando temos uma vida ansiosa, no temor, na suspeita e assustada com os acontecimentos e preocupações com os vícios. Assim, o acaso é a variação que nosso corpo sofre por diversos objetos fortuitos e exteriores. Somente a virtude pode superar estes obstáculos dos acontecimentos fortuitos, pois ela sabe que tudo o que acontece na vida é efeito da lei da natureza. Devemos aceitar de bom grado aquilo que o universo⁵ nos obriga a suportar (seja as doenças e a morte), ou seja, aquilo que, para Sêneca, é a obediência a Deus como uma liberdade. Dos capítulos XVII ao XXVI que nos restaram da obra incompleta, Sêneca discute acerca do problema da riqueza contrapondo àqueles críticos dos sábios e dos filósofos, que seriam considerados indignos de possuir riquezas. No que se refere à riqueza dos sábios, Sêneca mostrou que o sábio não é aquele indigno de ter riquezas, pois eles não às amam, mas as prefere para dominá-las a favor de sua virtude. As riquezas podem comover e alegrar o sábio, mas como simples coisas necessárias para a manutenção da vida.

Portanto, nisso tudo consiste os ensinamentos da ética teleológica de Sêneca, qual seja, a vida feliz, livre e tranquila cuja alma e corpo estejam saudáveis: buscar o sumo bem e a felicidade eterna a partir da prática de uma ação guiada pela razão e pela natureza, o contentamento com a nossa condição, o desprezo pelas opiniões alheias, os vícios de certos prazeres físicos e a negação das coisas fortuitas que nos escravizam.

2. Spinoza e a ética da felicidade

Spinoza apresentou o problema da felicidade de forma mais desenvolvida na Parte V de sua obra magna, a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*. O filósofo holandês deduz uma filosofia prática: o percurso do homem que, no seu exercício de liberdade, busca atingir a beatitude ou a felicidade que consiste no amor intelectual de Deus e numa vida

5 Notadamente estoica, a teoria do monismo panteísta segundo o qual o universo seria Deus, o ser uno, influenciou o pensamento de Sêneca. Posteriormente, este monismo estoico refletirá no racionalismo de Spinoza, sobretudo sua ontologia que considera Deus, ou seja, a Natureza como uma substância única e absolutamente infinita, conforme veremos adiante.

ética seguida de bons afetos e do conhecimento das causas. Mas anteriormente já havia tratado sobre a felicidade humana em outras obras anteriores e de juventude, como o *Breve tratado* e o *Tratado da Reforma da Inteligência*. Para que explicitemos a felicidade na *Ética* de Spinoza, será preciso que delimitemos três questões que se relacionam: o amor, a virtude e a beatitude, presentes na Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*). No prefácio à Parte V da *Ética*, o autor nos informa seu objetivo maior:

Passo, finalmente, à outra parte da ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da mente ou a felicidade; [...]. (SPINOZA, 2015, p. 519).

Spinoza falou de uma potência da mente⁶; de qual grau e espécie de domínio tem a razão para refrear e regular os afetos. Para tanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente.⁷ Segundo Spinoza, o “afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta.” (SPINOZA, 2015, p. 527). Segundo a teoria da Ação e da Paixão nos Afetos exposta na Parte III da *Ética*, o afeto pode ser considerado tanto um ação, se temos uma ação que envolve uma ideia clara e distinta (um conhecimento verdadeiro), como uma paixão se padecemos com as ideias confusas e mutiladas (um conhecimento falso). Assim, quanto mais conhecemos um afeto, tanto maior é o nosso poder sobre ele, pois enquanto “a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (SPINOZA, 2015, p. 531). O pensador holandês apresentou o que ele chamou de remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separar os afetos e o pensamento do que imaginamos (causas exteriores), 3) compreender as afeções das coisas a fim de superarmos uma compreensão confusa, 4) a multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus, e, por fim, 5) ordenar e concatenar os afetos entre si pela mente. A mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento⁸. Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos.

Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por ser uma ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e

6 A questão da potência (*potentia*) da mente em Spinoza encontra seu fundamento na teoria do *conatus* exposta na Parte III da *Ética*, ao afirmar que todo ser tem um esforço (*conatus*) de perseverar no seu ser. Trata-se de uma força interna e atuante do indivíduo de buscar aquilo que aumenta sua potência de existir, viver e agir. Spinoza distinguiu, na Parte III da *Ética*, o *conatus* ou potência do corpo e da mente. A potência do corpo é o esforço deste para existir e agir; a potência da mente é o esforço do ser para pensar. Para entendermos a potência em Spinoza, precisamos entender o que é o afeto, ou seja, as afeções (modificações) pelas quais nosso corpo sofre cuja potência pode ser aumentada ou diminuída. Assim, por exemplo, Spinoza diz que nossa potência aumenta se somos afetados de paixões como a alegria e o amor, mas temos a potência diminuída se afetados por paixões como a tristeza e o ódio.

7 Segundo Reale (2011, p. 101-2), para os estoicos, “[...] se as paixões constituem a mais grave ameaça à paz do espírito e à felicidade, é necessário poder dominá-las inteiramente em todos os casos com a razão; mas elas podem ser inteiramente dominadas, somente se não provêm de uma força estranha e contraposta à razão, e se dependem de algum modo da própria razão.”

8 Ou o conhecimento intuitivo (*scientia intuitiva*). A doutrina dos gêneros de conhecimento é exposta na Parte II da *Ética*. Segundo Spinoza, existem três gêneros de conhecimento: 1) a imaginação, 2) a razão e 3) a intuição. O primeiro é causa de todo o falso; o segundo e o terceiro são causa de toda a verdade. No entanto, o terceiro gênero vai além da razão, pois está além da clareza e distinção e as propriedades comuns das coisas (causa e efeito, parte e todo); o conhecimento intuitivo conhece as essências das coisas, pois é um conhecimento imediato que compreende como um só golpe uma considerada cadeia causal.

contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que tem o poder⁹ ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Uma diferença assinalada na *Ética* de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império da *fortuna* sobre a razão) e que na Parte V temos o governo dos afetos (império da razão sobre os afetos). No entanto, Spinoza não fala de império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas de moderação (*moderatio*) dos afetos.

Segundo Spinoza, a mente precisa ser conduzida pela razão para conhecer Deus, pois o “sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus.” (SPINOZA, 2015, p. 417). Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento onde a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma felicidade humana.

O homem pode alcançar uma vida feliz se conduzido pela razão a partir da potência de sua mente que, ao conhecer clara e distintamente suas ações e afetos, aproxima-se da causa primeira, ou seja, Deus, pois “quem entende clara e distintamente a si e seus afetos ama a Deus; e tanto mais quanto mais entende a si próprio e a seus afetos.” (SPINOZA, 2015, p. 543). Porém, resta-nos ressaltar o problema do amor na filosofia spinozana, precisamente o amor a Deus (*amor erga Deum*), abordado no *Breve Tratado* como vimos acima, e o amor intelectual de Deus (*amor dei intellectuallis*) como condição para o homem livre alcançar a beatitude (*beatitudo*) ou felicidade. Para tanto, primeiramente precisamos saber o que é o amor. Conforme apresentou nas *Definições dos Afetos* da Parte III da *Ética*, “O amor é a alegria conjuntamente à ideia de causa externa.” (SPINOZA, 2015, p. 343). Por conseguinte, Spinoza articulou o amor, enquanto afeto, com o plano da Substância absolutamente infinita (Deus). Este amor a Deus deve ocupar a mente ao máximo. Poderíamos se perguntar se Deus amaria alguém, mas, não sendo este afetado por afetos de alegria ou de tristeza, nem ama nem odeia ninguém. Assim, ninguém pode esforçar-se para que Deus o ame. Além disso, não é possível que odiemos Deus, pois o amor para com ele (que não é algo religioso e transcendente, mas imanente) não pode ser transformado em ódio porque não há tristeza na ideia de Deus. Segue-se que este amor é o sumo bem, comum a todos os homens.

Spinoza teria definido “três gêneros de amor”¹⁰. O primeiro gênero, conforme a *Definição dos Afetos* da *Ética*, é o amor ordinário (*amor communis*). Por ser um afeto, este tipo de amor pode nos levar à servidão. O segundo gênero é o amor a Deus (*amor erga deum*)¹¹, que é considerado o “mais constante dos afetos”; ele é racional e ligado ao sumo

9 Conforme assinalou Ramond (2010, p. 65), “A oposição entre ‘potência’ e ‘poder’ é, de fato, particularmente visível em V Pref., onde Espinosa critica Descartes e os estóicos por terem concebido o domínio sobre as paixões na forma de um ‘poder absoluto’ da vontade, antes de defender sua própria tese de uma ‘potência da razão.’”

10 Ramond (2010, p. 19) sistematizou a questão do amor em Spinoza da seguinte forma: “E o amor, em conformidade com uma tradição filosófica que remonta pelo menos Platão, revela-se o motor dessa realização do homem por transmutações progressivas de sua afetividade, segundo os três estágios do ‘amor ordinário’ (*amor communis*, afeto passivo), do ‘amor a Deus’ (*amor erga deum*), afeto ativo [...] e do ‘amor intelectual de Deus’ (*amor intellectualis Dei*), que nos põe diretamente no plano da eternidade, sem ‘aumento’ possível de nossa potência de agir, plenamente realizada em nós tal como o é em Deus [...]”. Por sua vez, Chauí (2016, p.584) distinguiu os gêneros de Amor nos seguintes termos: “Além de distinguir do amor imaginativo, o amor intelectual se distingue também do amor a Deus, deduzido na primeira parte do *De Libertate* [Parte V da *Ética*].”

11 “Amar a Deus é conhecer e conhecer é ser livre: liberdade que irmana os homens, indicando-lhes o caminho da verdadeira felicidade.” (NOGUEIRA, 1976, p. 119). Segundo Nogueira, alguns pesquisadores spinozanos viram a teoria do Amor a Deus uma influência do pensador judeu Léon Hebreu (1464-1530), porém, o amor a Deus deste foi marado por um puro idealismo e misticismo enquanto que, para Spinoza, relacionava-se ao conhecimento.

bem. A partir dele, temos o terceiro gênero: o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*). Segundo Spinoza:

Do terceiro gênero de conhecimento [Intuitivo] origina-se necessariamente o Amor Intelectual de Deus. Pois deste gênero de conhecimento origina-se (*pela prop. preced.*), a Alegria conjuntamente à ideia de Deus como sua causa, isto é (*pela 6. Def. dos afetos*), o Amor de Deus [...] e é isto o que chamo de amor intelectual de Deus. (SPINOZA, 2015, p. 563).

Trata-se de um amor intelectual e eterno que se distingue de qualquer outro. Para Spinoza (2015, p. 567), “Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito.” Mas esta proposição parece expressar um paradoxo, pois se Deus ama a si mesmo, também amaria os homens (modos finitos de Deus que existem nele e não fora dele), o que contraria a proposição segundo a qual Deus não ama e nem odeia nada ou ninguém. No entanto, para Spinoza, trata-se de um amor intelectual da mente para com Deus, ou seja, uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. Portanto, “nada é dado na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.” (SPINOZA, 2015, p. 569). Assim, a diferença do amor intelectual de Deus e o amor a Deus, segundo Ramond (2010), é que aquele está no plano da eternidade enquanto que este está no da duração.

Mas como entra, então, a questão da virtude e da beatitude? Spinoza coloca a virtude (*virtus*) como a busca de uma maneira de viver e de existir e a afirmação do desejo como força do ser (o *conatus*). O homem age por virtude quando está fundado na causa adequada, ou seja, quando age conhecedor das causas que o determinam conhecendo, assim, claramente as coisas. O determinante da virtude é o desejo de conhecimento. Segundo Spinoza, “Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar).” (SPINOZA, 2015, p. 411). Neste sentido, “[...] entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou liberdade: no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens.” (SPINOZA, 2015, p. 569). Traduzida também por felicidade, a Beatitude é uma satisfação de ânimo; conforme a célebre proposição spinozana: “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia.” (SPINOZA, 2015, p. 577). Esta beatitude (*beatitudo*) é o amor para com Deus a partir do terceiro gênero de conhecimento (Amor intelectual de Deus). Este amor que está referido à mente e sua ação é a própria virtude. Por conseguinte, quanto mais a mente (a potência do intelecto) segue este amor divino, maior é o seu poder em refrear os apetites lúbricos e menos padece dos afetos passivos.

3. Um diálogo spinozano com Sêneca?

Dito em que consiste a felicidade na filosofia de Sêneca e Spinoza, resta-nos apresentar de que forma poderíamos relacionar um problema comum entre tais pensadores. Primeiramente, pelo que podemos constatar, há pontos comuns significativos para um encontro entre pensadores como Sêneca com um moderno que foi Spinoza. Conforme relatou o primeiro biógrafo de Spinoza, Colerus¹² (2014, p.320), “Para se aperfeiçoar em seguida na língua [Latina], [Spinoza] serviu-se do famoso Van den Enden que ainda a ensinava em Amsterdã e ele exercia, ao mesmo tempo, a profissão de médico.” Adepto da

¹² Trata-se de Johannes Köhler (1647-1707), pastor luterano da Igreja de Haia que publicou a primeira biografia de Spinoza datada de 1705.

teosofia, ex-jesuíta, Franciscus van den Enden (1602-1674) orientou Spinoza nos estudos de latim, ciências naturais (física, mecânica, química e astronomia) e Filosofia (a partir de Descartes). Além disso, o pensador holandês, através do professor Van den Enden, leu clássicos latinos, como Ovídio, Sêneca, Catulo, Virgílio entre outros.

Este teria sido o possível contato com a leitura de Sêneca¹³ através de sua formação intelectual que nos foi informada. Há alguns pontos semelhantes de Spinoza com a doutrina de Sêneca e o estoicismo em geral. Do ponto de vista ontológico e metafísico, Spinoza influencia-se certa forma na noção estoica de substância única como causa de todo o universo, ou seja, a Natureza. Do ponto de vista epistemológico, o pensador holandês aproxima-se do estoicismo de Sêneca ao mostrar que precisamos seguir a razão para agirmos virtuosos desprezando os prazeres comuns da vida, como a riqueza. Assim como em Sêneca, para o qual a riqueza deveria ser utilizada de forma moderada pelo sábio para atender às comodidades físicas, Spinoza também estabeleceu, como vimos, que a riqueza pode ser um mal menor se ela for buscada não por si mesma, mas com vista aos meios práticos. A natureza, diz Sêneca e Spinoza, deve ser tomada como guia para a conduta humana. Também, do ponto de vista ético, Spinoza aproxima-se de Sêneca ao afirmar que a vida feliz é um caminho árduo que uma vez alcançado o homem adquire uma saúde do corpo e da mente. O homem sábio, para Spinoza, é aquele que não está preso às noções de bem e mal, mas àquilo que é bom ou mau, assim como pensou também Sêneca. Em Sêneca e Spinoza, o homem sábio não está também submetido aos azares da sorte e aos joguetes dos objetos exteriores que nos escravizam. O homem virtuoso, para ambos os pensadores, deve contentar-se na medida em que aceita a condição de sua existência, numa realidade determinada pelas leis da natureza.

Por conseguinte, a ética estoica de Sêneca reflete em Spinoza na medida em que este emprega a noção de sumo bem¹⁴ para explicar aquela beatitude ou felicidade eterna que não é encontrada pela busca da maioria através dos prazeres que nos iludem e nos levam à falsidade. Como em Spinoza e Sêneca, a felicidade exige um caminho árduo tanto para os que se perdem no meio do caminho quanto àqueles que se dedicam firmemente.

Considerações finais:

Ao expormos a filosofia de Sêneca e Spinoza nas suas respectivas obras, como *Sobre a vida feliz* e em especial a *Ética*, buscamos estabelecer pontes que caracterizam o problema da felicidade como um problema pertinente à preocupação filosófica ao longo da história. Partindo de autores clássicos, como Sêneca, explicitamos a questão da felicidade em Spinoza, filósofo holandês seiscentista, para constatar que ela expressa uma influência marcante do estoicismo. Assim, num primeiro momento apresentamos, a partir de Sêneca e sua exposição, em *Sobre a vida feliz*, os meios pelos quais podemos

13 Na *Ética*, Parte IV, proposição 20, escólio, ao falar sobre aqueles que se matam, Spinoza (2015, p. 409) faz referência ao suicídio imposto a Sêneca causado pela Conspiração de Pisão em 65, que visava o assassinato do imperador romano Nero. Por sua vez, no *Tratado Teológico-Político*, no capítulo V, ao tratar da coação e dos limites impostos à sociedade por um poder soberano, nosso autor refere-se também a Sêneca: “A natureza humana, porém, não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o Trágico, nunca um poder violento se aguentou por muito tempo; um poder moderado, pelo contrário, é duradouro.” (SPINOZA, 2003, p. 86). Mais adiante, no capítulo XVII, seguiu o mesmo raciocínio ao mencionar o filósofo latino: “[...] como diz Sêneca, ninguém conservou por muito tempo o poder à custa da violência.” (SPINOZA, 2003, p. 240).

14 Apesar das aproximações conceituais e dos objetivos éticos em comuns, há certa distinção entre a concepção de sumo bem na filosofia de Sêneca e Spinoza. Para aquele, o sumo bem se referia à ação virtuosa do homem no seguimento com a natureza ou razão universal (*logos*); para Spinoza, o sumo bem seria aquilo que nossa ação busca, ou seja, a união de nossa mente com a Natureza ou Deus imanente (uma única substância imanente).

seguir para ter uma vida feliz, ou seja, que proporciona uma tranquilidade e gozo da alma. Neste sentido, Sêneca faz uma síntese do epicurismo, com a ética eudaimonista e com o estoicismo latino que acrescenta outros elementos para a questão da felicidade, como a conduta humana ser seguida por uma ordem cósmica e divina nos levando a compreender a realidade determinada e necessária onde a fortuna não impera.

Por sua vez, também apresentamos a questão da felicidade na obra maior de Spinoza, a *Ética*. Segundo o pensador holandês, que retoma o conceito latino de *beatitudo*, a felicidade consiste na própria virtude e no conhecimento verdadeiro de nós mesmos e da Natureza ou Deus, e, assim, no amor intelectual de Deus (a partir de um conhecimento intuitivo), a união da nossa mente com Deus. Por fim, mostramos que é possível realizar um diálogo entre Sêneca e Spinoza no tocante à felicidade, um projeto ético comum ao associar o caminho e a busca da felicidade com a renúncia, muitas vezes, das coisas comuns seguidas pela maioria: as opiniões falsas, o desconhecimento da natureza humana e os prazeres do corpo, como a riqueza. Assim, explicitamos a influência de Spinoza pela doutrina de Sêneca para a formação de seu pensamento ético que consiste na noção teleológica da busca por uma vida feliz e livre de sofrimentos físicos e psíquicos, da ignorância e da falsidade que nos escravizam.

Referências bibliográficas:

- CHAUI, M. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v.2 (Liberdade)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NOGUEIRA, A. *O Método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.
- SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.
- _____. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia IV: introdução a ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2015. (Filosofia; 47).

Sobre a carta n° 50: Considerações sobre o direito natural em Thomas Hobbes e Benedictus de Spinoza

Francisca Juliana Barros Sousa Lima¹

Nosso principal intuito com essa pesquisa é analisar a carta endereçada ao correspondente de Spinoza², Jarig Jelles (1620-1684), enviada em 2 de junho de 1654, a Ep. 50. A referida carta trata dentre outros assuntos sobre a concepção política de Spinoza no que diz respeito ao direito natural, especialmente a relação da sua concepção sobre direito natural e a concepção de direito natural hobbesiana. Cito o trecho da carta sobre a questão do direito natural:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza. (Ep. 50)

Para iniciarmos essa discussão é importante os questionamentos levantados pelo pesquisador Diogo Pires Aurélio (2000), acerca dessa carta, em seu artigo “A política na correspondência de Espinosa”. Pois em seu escopo Spinoza delimita a diferença da sua filosofia política da hobbesiana tendo como princípio o conceito de direito natural. Quatro anos antes, do envio da carta, Spinoza já havia publicado o *Tratado Teológico Político* (TTP) e poderia muito bem responder a aquela por meio das teses estruturadas no TTP. Em outras palavras, Spinoza poderia demarcar a sua diferença em relação a Hobbes, no campo político, apresentando a “defesa da República e da democracia, nos termos em que aparece no TTP, seria suficiente para mostrar a singularidade do pensamento político de Espinosa” (AURELIO, 2000, p. 240).

Assim sendo, a primeira pergunta que poderíamos fazer, tendo como referência essa carta, por que Hobbes e não outros filósofos? Além disso por que Espinosa não retoma simplesmente as teses estruturadas no TTP, como escrevemos anteriormente, preferindo responder ao seu correspondente por meio da ideia que o mesmo tem sobre estado de natureza.

1 Aluna do Doutorado Acadêmico em Filosofia (UFC), participante do Grupo de Pesquisa *A Questão da Liberdade na ÉTICA de Benedictus de Spinoza* (UECE). E-mail: fc.juliana.barros@gmail.com

2 Para as citações da obra de Benedictus de Spinoza utilizaremos a sigla E quando nos referirmos a “Ética”. Quanto às subdivisões da referida obra apontaremos a parte citada em algarismo arábico seguido de outras indicações, a saber: definições (Def.); demonstrações (D); axiomas (Ax); proposições (P); introduções (Int.); prefácios (Pref.); corolários (C); explicações (Exp.); Postulados (Post.) e escólios (S). Segue-se que utilizaremos a sigla TP quando nos referirmos ao “Tratado Político”. Quanto às subdivisões da referida obra apontaremos a parte citada em algarismo romano em referência ao capítulo da obra, seguida em arábico do número do parágrafo. Quanto ao “Tratado teológico-político” (TTP) apontaremos a parte citada em algarismo romano em referência ao capítulo da obra.

1. Direito Natural em Hobbes

Nesse sentido é fundamental entendermos o que é direito natural para Hobbes para posteriormente entendermos de que forma ele se distancia do direito natural proposto por Spinoza. Thomas Hobbes (1588-1679) é um dos grandes nomes da filosofia política em língua inglesa. Sua filosofia política foi desenvolvida, principalmente, em três grandes obras, a saber: *Os elementos da lei natural e política* (1640); *Do cidadão* (1641); *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil* (1651). Vale salientar que Spinoza possui em sua biblioteca um exemplar *Do Cidadão* de Hobbes e que, de acordo com Aurélio (2000), também é muito provável que Spinoza tenha lido o *Leviatã*.

Hobbes concebe a sua ciência política por meio de análise da dinâmica afetiva que envolve as relações humanas³. O filósofo inglês asseverou que “os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba” (*Leviatã*, cap. XIII). A análise política está envolta de um controle do desejo incessante de mais poder dos indivíduos.

É recorrente a vinculação que Hobbes faz, em suas obras, entre o estado de natureza e o estado de guerra. Hobbes destacou que pior do que qualquer governo é a ausência do mesmo. Tanto no *Leviatã*, como *Do cidadão*, o estado de natureza é caracterizado pela ausência de contratos e poderes políticos. O estado de natureza não é propriamente um momento datado na nossa história, mas se constitui como um exercício conceitual feito por Hobbes. Portanto, o estado de natureza é um artefato conceitual.

demonstro em primeiro lugar que a condição dos homens fora da sociedade civil (condição esta que podemos adequadamente chamar de estado de natureza) nada mais é que uma simples guerra de todos contra todos, na qual todos os homens tem igual direito a todas as coisas; e, a seguir, que todos os homens, tão cedo chegam a compreender essa odiosa condição, desejam (até porque a natureza a tanto os compele) liberta-se de tal miséria. (*Do cidadão* [Prefácio do autor ao leitor], 2002, p.16)

Os homens no estado de natureza vivenciam essa condição de guerra de todos contra todos. É importante frisar que Souki (2008, p.50) ainda nos aponta que o estado de guerra hobbesiano não se reduz a um estado de pura e simples violência. Pois quando nos referimos à violência, nos referimos a situações isoladas, e não necessariamente é esse o objetivo de Hobbes ao associar o estado de guerra ao estado de natureza. Essa perspectiva é bem mais ampla e abrange uma condição de risco constante de barbárie.

Em muitos momentos a guerra civil foi associada, pelo filósofo de Malmesbury, ao estado de natureza, como havíamos dito anteriormente. A experiência da guerra civil foi fundamental para o desenvolvimento de sua filosofia política, pois propiciou uma reflexão sobre a constituição e a conservação do Estado Civil. Segue-se que, para Hobbes, o estado de natureza não é um momento datado da humanidade, mas é uma ameaça permanente encontrada no Estado Civil. A guerra civil se relaciona diretamente com um problema característico das associações humanas que é o risco permanente da dissolução do corpo político e conseqüentemente o retorno a um estado de natureza marcado por relações beligerantes. Percebemos assim por que o estado de natureza é tão intolerável, na filosofia de

3 Na apresentação da obra *Do cidadão*, o pesquisador Renato Janine Ribeiro (2002, p. XXIII) fez menção ao método hobbesiano que torna a política uma ciência por meio da geometrização daquela. Hobbes procurou submeter a política “a uma demonstração dedutiva, na qual o elemento simples a que chega é o contrato” (RIBEIRO, 2002, p. XXIII).

Hobbes, e esse procurou entender quais são os caminhos que nos levam a saída desse estado.

Vale salientar que esse desejo racional de evitar a morte e de se autopreservar é que direciona os indivíduos a saírem do estado de natureza, quer dizer, impulsiona a mobilização em relação a uma construção de um sistema político e moral. Nesse sentido a razão pede o abandono desse direito (*lei natural*) de agir conforme me aprouver (*direito de natureza / Lev.*, Parte I, cap. XIV, 64) para assegurar a minha preservação em busca da constituição de uma razão comum. Segue-se que, a partir das colocações supracitadas, que “sua concepção de medo inclui uma certa racionalidade, um cálculo dirigido a autopreservação; se assim não fosse não haveria saída possível do estado de natureza” (SOUKI, 2008, p.59).

Como vimos a insegurança é proveniente do estado de natureza. Como também havíamos dito anteriormente, as paixões humanas não são idealizadas na perspectiva política hobbesiana, mas devem ser canalizadas de forma a instituir a paz entre os homens. Para que essa paz se efetive entre os homens é necessário um instrumento externo que possibilite a criação de um poder comum que regule a relação entre os homens, e esse instrumento Hobbes denomina de *contrato*: “o motivo e fim devido ao qual se introduz essa renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar” (*Lev.*, Parte I, cap. XIV, 66)

Vale destacar que a constituição de um Estado Civil, em Hobbes, não implica necessariamente dizer que o estado de natureza foi completamente superado. Pelo contrário há sempre um risco de dissolução das relações políticas e um retorno a um estado de natureza. O estado de natureza se encontra em suspensão no que se refere ao bom desenvolvimento das práticas políticas, mas pode retornar a qualquer momento dependendo de situações determinadas. Essas situações se ligam diretamente ao esfacelamento ou enfraquecimento do corpo político decorrente da fragmentação da autoridade soberana.

2. Direito natural em Spinoza

Por sua vez, Spinoza iniciou no TTP efetivamente sua discussão sobre política, e conseqüentemente a formação de associações políticas, a partir do cap. XVI. A referida discussão principia com a definição de direito natural, como também já enuncia o título desse capítulo (*Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos*). Assim por direito natural Spinoza pontua:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. (TTP, XVI)

De acordo com a citação acima o direito natural em Spinoza está associado a potência do indivíduo, mais especificamente ao seu *conatus*. Em outras palavras o direito natural está associado ao perseverar do indivíduo *no* ser enquanto duração. Como o *conatus*, potência do indivíduo, está associado diretamente a essência do homem, esse não pode ser transferido por meios contratuais (EIIIP7).

De acordo com as palavras de Campos (2010, p. 160-161), “Spinoza edifica o direito de natureza a partir de fundações ontológicas e não morais ou meta-morais”. Segue-se que o indivíduo como sendo expressão determinada da Substância/ Deus / Natureza constrói a sua identidade não por meio da sua própria exclusão em relação a natureza, mas sua identidade é fundada por meio desse último. Dessa forma podemos inferir que o direito

de natureza de cada indivíduo é uma determinação, advinda da causalidade necessária da Substância. A conceituação de direito natural também pode ser encontrada no *Tratado Político* (TP) de Spinoza.

Assim por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. (TP, II, §4)

O direito natural se estende até onde se estende a potência de cada indivíduo, quer dizer onde esse direito exerce seus efeitos. O conceito de potência na filosofia de Spinoza nos leva ao conceito de necessidade⁴, “pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra coisa senão a própria potência de Deus” (TP, II, §3). Campos (2010, p. 199) aponta que essa potência não se relaciona a realização de algo futuro, e nem tão pouco com uma capacidade presente tendo em vistas um futuro, essa potência é “a medida do escopo da causalidade de cada indivíduo, a aferição de tudo o que há de atual com causa direta naquele indivíduo”.

A partir desses elementos supracitados sobre o direito natural em Hobbes e Spinoza podemos inferir junto com Chauí (2003, p. 291) que para Hobbes a política surge como um “meio de controlar o desejo insaciável de mais poder”, enquanto para Spinoza a política se apresenta como um “meio de dar vazão ao direito natural dos homens de governar e não ser governados, sem que se destruam uns aos outros”. Nesse sentido podemos pontuar que o poder, de acordo com Spinoza, exprime a natureza humana, enquanto que para Hobbes o poder foi criado para reprimir e refrear os homens.

Considerações Finais

Como vimos, tanto Hobbes como Spinoza partem da dinâmica afetiva com o intuito de fundamentarem suas posições no campo político. A diferença latente entre os dois filósofos se localiza, principalmente, na natureza do poder e as razões que levaram os seus partícipes a constituição do Estado. Entre as conclusões encontradas na filosofia política hobbesiana é que a paz no Estado Civil necessita de um poder soberano absoluto e é preciso evitar o máximo possível o retorno ao estado de natureza.

Assim sendo, “se a natureza se representa como causa de si própria e como substância única, não há nada em função do qual uma das suas manifestações - o homem - renuncie à própria condição intrínseca, projetando a sua realização num estado que negaria o estado de natureza” (AURELIO, 2000, p. 244). Embora Spinoza se utilize do arcabouço conceitual hobbesiano a sua ontologia imanentista aparece no texto de forma muito precisa. O estado de natureza não é uma etapa a ser superada em prol do Estado civil, em Spinoza, mas essa é uma continuação daquela.

4 O conceito de necessidade, em Spinoza, não está associado ao conceito de fatalismo. De acordo com Delbos (2004, p.39) “a necessidade é a razão mesma do Ser na sua fonte íntima”.

Referências bibliográficas:

- AURÉLIO, Diogo Pires. A política na correspondência de Espinosa. In. *Revista Discurso* (31), 2000. p.229-257
- CAMPOS, André Santos. *Jus sive Potentia: direito natural e individuação em Spinoza*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DELBOS, Victor. O problema moral na filosofia de Spinoza. In. FRAGOSO, Emanuel Angelo (org.). *Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*. Londrina: Eduel, 2004. p. 27-46
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SPINOZA, Benedictus de. *Obra completa II: correspondência completa e vida / organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

A elaboração da estética musical em Descartes

Henia Laura de Freitas Duarte¹

Descartes escreveu o *Compêndio de música* no final de 1618 e entregou ao seu amigo físico Isaac Beeckman em 1º de janeiro de 1619, como presente de ano novo. Essa obra possui um vocabulário rico musicalmente, e aborda as diversas regras e conceitos musicais de forma matemática. Ela foi o primeiro passo para que Descartes elaborasse suas considerações acerca da música e os seus fenômenos acústicos, assim como o desenvolvimento de seu pensamento estético. Logo no início, já notamos Descartes nos indicando a relação existente entre o som e as nossas paixões. “Compêndio de música - seu objeto é o som. O seu fim é para deleitar e mover em nós variados afetos.” (DESCARTES, 2012, p. 55, tradução nossa). Posto isso, e de uma forma que complete seu estudo, ele introduz a relação do som com os sentidos e sentimentos provocados.

Logo após explicar a finalidade do som, Descartes elabora oito *praenotanda* (notas prévias), que servirão de guia para a leitura do Compêndio. O filósofo nos esclarece que em primeiro lugar “todos os sentidos são capazes de algum deleite” e na segunda nota, ele afirma um conceito de extrema importância na relação, que mais tarde ele constituirá entre objeto e sujeito, traçando uma explicação acerca da beleza e perfeição de uma obra, que será a *proporção*. “Para esse deleite é requerido certa proporção do objeto com o próprio sentido.” (DESCARTES, 2012, p. 57, tradução nossa). Desse modo, o filósofo nos explica a importância da proporção na música, que deverá ser aritmética. Todavia, essa é uma ideia que já encontramos em Pitágoras, o qual afirmava que a música é expressão de harmonia, e, como tal, deverá ser explicada por meio de proporções numéricas. Não se trata de transformar a música em números, mas sim, um modo de Descartes demonstrar que a proporção é indispensável para que o objeto e o sentido se correspondam. Nessa medida, a música seria uma perfeição natural que poderá ser compreendida a partir da matemática. Ele faz uso da música teórica como meio de análise, buscando uma relação entre proporção, percepção sensorial e cognição.

Nessa época, Descartes acredita que uma determinada forma de executar a música pode nos remeter a um afeto. O filósofo determina alguns fatos que ajudam a entender como a música deverá ser composta para despertar o afeto nos ouvintes. Porém, o real interesse dele é a forma como pode ser produzido um determinado som, a fim de que ele afete o sujeito de algum modo. Descartes explica por meio de cada consonância e dissonância na música a forma como o som cria os sentimentos nos ouvintes, levando em conta, claro, os atributos matemáticos para a sua composição.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

Mas o que seria uma consonância? A origem da palavra vem do latim *consonāre* – ressoar juntamente. Elas são sons agradáveis à audição. Uma relação de sons que transmite ao ouvido uma sensação de harmonia, de equilíbrio musical. Ou seja, um acorde, uma harmonia e até determinados intervalos são consonâncias. Ao contrário, a dissonância é uma espécie de som desagradável à audição. Porém, ela é mais complexa que a consonância, mas fundamental na composição musical.

Descartes retoma as discussões musicais dos antigos. Porém Zarlino foi o único autor citado diretamente pelo filósofo em seu *Compêndio*. Ele foi um teórico que buscou racionalizar e matematizar a música e por causa dele, foi feita toda uma gramática e sintaxe musical. Descartes pretende classificar os intervalos, partindo dos mais consonantes até os mais dissonantes, e assim ele o faz, tomando como princípio a divisão do monocórdio². Como ele pretende fazer essa divisão levando em conta os intervalos mais simples de acordo com sua relação numérica, primeiramente dividi-se o monocórdio em dois, obtendo assim a oitava. Ela é a mais perfeita e a mais bela de todas as consonâncias, pois será a mais próxima do uníssono. Ela será seguida pela quinta, depois a quarta, dítano (terça maior), terça menor e sexta. No entanto, Descartes nos esclarece que o monocórdio só poderá ser dividido em seis partes, pois se continuarmos a divisão o ouvido não acompanhará, já que não conseguirá distinguir os sons sem grandes esforços.

Podemos entender o *Compêndio* como obra melhorada, se analisarmos as suas correspondências e suas outras obras, que servem como um arcabouço para que se compreendam muitos fatos que Descartes deixou em aberto no seu primeiro livro. O filósofo em correspondências trocadas com Padre Mersenne³, além de tratar dos problemas acústicos, formulando até mesmo uma definição física do som, que já não o restringe a uma consideração meramente matemática, como foi escrito no *Compêndio*, amplia também a sua reflexão estética. No que concerne a essa, o filósofo ao descrever as consonâncias, indica que, para julgarmos sua beleza, o uso da razão não é suficiente. Devemos, portanto, ter sempre em foco a complexidade do fenômeno da apreciação auditiva.

Em correspondência enviada para Padre Mersenne em 18 de março de 1630 – doze anos após a escrita do compêndio – Descartes responde a questão proposta pelo amigo, que é a seguinte: poderia estabelecer a razão do belo na música? O belo ou o agradável das consonâncias teria uma medida determinada? O filósofo responde a questão estipulando que não existe uma medida determinada entre o belo e o agradável, e que isso seria uma relação do nosso juízo ao objeto. Ou seja, isso aconteceria de acordo com cada sujeito.

Para tua questão, saber se se pode estabelecer a razão do belo é a mesma coisa que aquilo que tu pediste anteriormente. Porque um som é mais agradável que o outro, ainda mais que o termo *belo* parece mais particularmente se relacionar ao sentido da vista. Mas, geralmente, nem o belo nem o agradável não significam senão uma relação de nosso juízo ao objeto; e porque os juízos dos homens são tão diferentes, pode-se dizer que nem o belo, nem o agradável têm uma medida determinada. (AT, I, 132-13, tradução nossa).

2 Monocórdio é um antigo instrumento musical, de treinamento e laboratório, composto por uma caixa de ressonância sobre a qual era estendida uma única corda presa a dois cavaletes móveis. Seu uso já era registrado ao tempo de Pitágoras para estudo e cálculo das relações entre vibrações sonoras.

3 Padre Mersenne posteriormente as discussões com Descartes vai desenvolver os fundamentos da ciência acústica em seu livro *Harmonie Universelle*, buscando definir uma ordem acerca da agradabilidade na música.

Contudo, podemos perceber que na correspondência existe um desenvolvimento de uma investigação. Se no compêndio o objetivo de Descartes era o de determinar como algumas consonâncias despertaria um afeto no ouvinte, nas correspondências trocadas com Mersenne, o filósofo sustenta que a matemática não consegue determinar isso de uma forma universal. Ou seja, mesmo nesse ponto de vista existe um limite, onde a matemática seria insuficiente para explicar o belo na música. Porque mesmo uma música racionalizada, matematizada, composta da melhor forma para agradar à audição dos ouvintes, conteria consonâncias e intervalos que não seriam tão belos, ou que não despertaria o afeto desejado no ouvinte.

Podemos pensar nesse fato da seguinte maneira: quando se trata da música denominada clássica, quase todas as pessoas conhecem algum movimento da nona sinfonia de Beethoven. Trata-se de uma composição belíssima e que deveria agradar a todos. Mas se determinada pessoa nunca escutou a música, e no momento em que tivesse escutando-a sofresse algum mal, logo ela associaria a música ao acontecimento e não acharia mais a composição tão bela. Isso acontece por causa de nossas memórias, são elas a chave de nossas experiências prazerosas ou dolorosas. Descartes aborda isso em sua correspondência:

A mesma coisa que faz que alguns tenham vontade de dançar pode fazer que outros tenham vontade de chorar. Pois isso não vem senão do fato de que as ideias que estão em nossa memória são excitadas: como, aqueles que tiveram outrora o prazer de dançar quando era tocada certa ária, tão logo ouçam algo semelhante, a vontade de dançar lhes reaparece; ao contrário, se alguém não tivesse nunca ouvido tocar galhardas sem que lhe viesse, ao mesmo tempo, alguma aflição, ele se entristeceria, infalivelmente, quando as ouvisse outra vez. O que é tão certo que julgo que se alguém tivesse batido em um cão cinco ou seis vezes ao som do violino, logo que ele ouvisse outra vez essa música, começaria a latir e a fugir. (AT, I, 133-134, tradução nossa).

Visto isso, podemos notar que não existe uma consonância, um acorde, uma melodia que irá despertar os mesmos sentimentos em todos os ouvintes. Não existe uma forma universal para isso. Ocorrerá através do gosto de cada um.

Poucos meses antes da escrita dessa correspondência, Descartes escreve para Mersenne em 18 de dezembro de 1629 sobre uma definição física do som “são certamente, como dizes uma vibração que se faz por várias vindas e retornos.” Essa mudança de pensamento acerca do som é de grande importância. Na mesma carta, Descartes transfere para o sujeito, mais especificamente, para o fenômeno da audição a apreciação sonora, e somente através do ouvido é que poderemos julgar a excelência de alguma consonância.

Quanto ao teu modo de examinar a excelência das consonâncias, tu me ensinaste o que eu devia dizer a respeito disso, que ela é muito sutil, ao menos se ousar julgar, para ser distinguida pelo ouvido, sem o qual é impossível julgar a excelência de qualquer consonância; e quando nós julgamos pela razão, essa razão deve sempre supor a capacidade do ouvido. (AT, I, 88, tradução nossa).

Alguns anos após essas correspondências, Descartes percebe a necessidade de explicar os sons levando em conta a fisiologia. E será isso que ele fará em sua obra intitulada *O Homem*, parte integrante do *Tratado da Luz (O Mundo)* escrita por volta de 1632/33,

mas que também fora publicada apenas postumamente, nela o filósofo elucida acerca da constituição do homem.

Nesse tratado o objetivo do filósofo é traçar uma completa explicação sobre a constituição do corpo humano através do ponto de vista mecanicista. Ou seja, Descartes descreverá o homem como uma máquina, composta de órgãos que serão necessários para o seu bom funcionamento e juntamente a isso a relação do corpo com a alma, pois será a união de ambos o principal elemento para a composição do homem.

Se o homem pode ouvir e desfrutar da música é porque ele possui um órgão apropriado. A música não é mais regida somente de leis internas, de uma matematização em sua composição. Ela é regida por uma arte do agradável, voltada para o nosso prazer, e também ela não é mais uma harmonia do cosmos, como defendiam os antigos.

Mas cabe-nos aqui o interesse de apenas uma sessão dessa obra, que será a explicação de Descartes sobre a audição. Se levarmos em conta o supracitado, algumas correspondências e textos do filósofo, feitos após a escrita do *Compêndio*, leva-nos a crer que se tratam de um desenvolvimento dessa primeira obra. Dessa forma, esses conseguem explicar lacunas que foram deixadas pelo filósofo e também progredir com o pensamento estético cartesiano, mostrando-nos que a física e a fisiologia podem ser insuficientes para dar conta da dimensão estética da música. Mas para compreendermos isso descreveremos a recepção fisiológica do som e como a música já não se restringe apenas a uma consideração matemática, ampliando, desse modo, a reflexão estética.

Descartes ao nos explicar o fenômeno da audição, descreve, primeiramente, o funcionamento dos ouvidos, neles existem pequenos filetes que se encontram organizados dentro das concavidades dos ouvidos e que poderão ser movidos juntamente. Há também uma pele muito sutil esticada dentro das entradas dessas concavidades, e serão através dos tremores vindos do ar, de fora dos ouvidos, que tocará essa pele e enviará as informações ao cérebro através dos nervos, dessa forma será proporcionado a nossa alma a ideia dos sons.

O filósofo também nos explica que a alma é capaz de julgar os sons que chegarão até ela. Se chegarem vários sons, a alma os consideram de forma doce ou rude se forem mais iguais ou desiguais, e caso sejam rápidos ou lentos serão julgados mais agudos ou graves.

Podemos notar que no tratado, o filósofo descreve o som de forma fisiológica. Todavia já conseguimos conceber a relação existente entre o som e o gosto, uma vez que através do fenômeno fisiológico a alma consegue apreender a ideia de som, dessa forma não é necessária somente à matemática para entendermos o som, cada homem é capaz de ter uma compreensão dele, isto é, será única à forma como o som lhe afetará.

Assim, por exemplo (*Fig. 8*), se as divisões das linhas A, B, C, D, E, F, G, H representam as pequenas vibrações que compõem os diversos sons, é fácil julgar que aqueles que estão representados pelas linhas G e H não devem ser tão agradáveis ao ouvido quanto os outros, da mesma forma como as partes ásperas de uma pedra não são tão agradáveis ao tato como aquelas de um espelho bem polido. É preciso pensar que B representa um som que é uma oitava mais agudo do que A, C uma quinta, D uma quarta, E uma terça maior e F um tom também maior. É preciso observar que A e B juntas, ou ABC ou ABD, ou mesmo ABCE, são mais acordantes que A e F, ou ACD, ou ADE etc. (DESCARTES, 2009, p. 311-313).

Nesse trecho podemos notar a explicação cartesiana a respeito das vibrações dos sons, nas cordas. Os vários sons misturados poderão ser dissonantes ou consonantes, isso acontecerá se os intervalos forem mais iguais ou desiguais e através da proporção, como G e H não conseguem manter uma relação com as outras cordas, é julgado que o som delas não deverá soar tão agradavelmente, como ocorre nas cordas A até F.

Desse modo, Descartes crê que é capaz de explicar o porquê a alma obterá prazer com a música que seguirá determinadas regras. Não podemos esquecer-nos que para a música ser agradável à alma, é preciso que haja uma construção de diversos tons musicais, oitavas, quintas, sextas, terças, quartas, e inclusive, dissonâncias, pois não serão somente “as coisas mais doces que são as mais agradáveis aos sentidos, mas aquelas que as tocam de uma forma mais temperada” (DESCARTES, 2009, p. 313). Notamos aqui outra construção do gosto, pois a música afetará cada sujeito de uma forma diferente. A música que afeta o sujeito A poderá não afetar o sujeito B.

Alguns anos mais tarde, notadamente a partir de 1640, Descartes desenvolve seus estudos acerca das paixões. Se no *Compêndio*, reiteradas vezes o filósofo se propõe falar delas e relacioná-las com a música, em sua última obra ele começa o seu esboço do que poderia ter sido o desenvolvimento de sua primeira obra. O *Compêndio* relaciona-se com o último texto cartesiano: *As paixões da alma* de forma bastante íntima, pois percebemos a ligação estreita que a música possui com os afetos e as paixões da alma. A música é feita para excitar os movimentos da alma, por isso é tão importante entender o conceito de *paixão* para Descartes. “Mas uma investigação mais precisa sobre este tema supõe um conhecimento mais profundo das paixões da alma, sobre os quais não direi nada mais.” (DESCARTES, 2012, p. 63, tradução nossa). O filósofo adota essa postura, uma vez que afirma que excederia os limites de um compêndio.

Nas *Paixões da alma*, Descartes analisa e enumera as diversas paixões que afetam a nossa alma, partindo das seis primitivas: amor, ódio, alegria, tristeza, desejo e admiração. *As paixões da alma* foi o tratado filosófico que mais influenciou a teoria dos afetos. Pois o filósofo ensina as distinções das sensações e a fonte dos sons que os afetam.

Com essa ligação entre o *Compêndio* e as *paixões*, podemos perceber que será necessário um maior estudo sobre a alma, para que se chegue a uma conclusão mais coerente em relação às paixões e a forma como elas serão desencadeadas nos ouvintes através da música.

[...] E agora, certamente, deveria tratar na continuação associando cada uma das paixões separadamente a cada movimento da alma que a música pode excitar, e deveria mostrar por quais graus, consonâncias, tempos e figuras similares que podem excitar tais movimentos em nós; mas isto iria além dos limites do objetivo que me propus com este compêndio. (DESCARTES, 2012, p. 139, tradução nossa).

As paixões da alma não é um tratado sobre música, mas sim um texto que busca analisar de forma geral os afetos e as paixões. Todavia, Descartes não leva o seu projeto de relacionar as paixões com a música até o fim. Em carta a Beeckman de 24 de janeiro de 1619, o filósofo refere-se ao compêndio da seguinte forma: “a explicação nela é indigesta, confusa e demasiado curta”.

Pelas análises do texto do *Compêndio* e de algumas correspondências, podemos notar que quando Descartes não consegue desenvolver ou não possui muito conhecimento

sobre um determinado assunto, ele se abstém de fazê-lo. Penso que esse foi o motivo pelo qual ele não desenvolveu seu pensamento acerca da música e os afetos. Inclusive, notamos que o filósofo não tendo acabado o seu projeto de relacionar as paixões ao compêndio, ele demonstra o seu desejo de fazê-lo em correspondência a Huygens de 4 de fevereiro de 1647: “Se não morrer, antes de ficar velho, desejaria ainda escrever algum dia acerca da teoria da música.”

Enfim, esse trabalho é um resumo da minha pesquisa, meu objetivo foi o de explicar um pouco sobre o Compêndio, logo depois, através das correspondências mostrar que existe o desenvolvimento de uma investigação estética, demonstrando assim um caráter renovador da proposta cartesiana.

Referências bibliográficas:

DESCARTES, René. *Abrégé de musique. Compendium musicae*, nouvelle édition, traduction, présentation et notes par Frédéric de Buzon – Paris : Presses universitaires de France, 2012.

_____. *As paixões da alma*, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D'Arcy; [tradução Rosemary Costhek Abílio]. – São Paulo: Martins fontes, 1998. – (Clássicos).

_____. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1996.

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*, apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

VAN WYMEERSCH, Brigitte. *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*, Editions Mardaga, 1999, p. 192.

O Estado autoritário como uma consequência do corpo social no pensamento de Spinoza

Jéssica Nunes Chaves¹

Em 1670, Benedictus de Spinoza publica o *Tratado Teológico Político* (TTP) que mostra, dentre outros aspectos, sua posição contra a tirania, o medo, a superstição que inibem o processo para a felicidade do indivíduo, bem como, do Estado. O presente trabalho tem o propósito de estudar a violência e a autoridade que são inerentes na vida social e que consequentemente fazem parte do Estado civil. Embora hajam esses incômodos no Estado, a sua continuidade e eficácia ainda pode se tornar possível. Spinoza, no *Tratado Político* (1677), enuncia sua teoria de Estado e regimes de governo, como: aristocrático, monárquico e democrático. Assim, com esta pesquisa tentaremos demonstrar, brevemente, que o Estado no pensamento do filósofo holandês é, também, uma representação do corpo social como um todo, considerando seus vícios e virtudes.

Quando pensamos em Estado autoritário e todos os seus pressupostos no pensamento de Benedictus de Spinoza (1632-1677), percebermos que essa forma de violência política, em certa medida, acontece devido ao corpo social, visto que o Estado no pensamento do filósofo holandês é, também, uma representação do corpo político coletivo como um todo, considerando seus vícios e virtudes. Ademais, o indivíduo é influenciado pelos afetos e seus mais variados encontros que o mundo exterior lhe determina. Por conseguinte, o homem para se chegar mais perto da liberdade, precisa conhecer as causas das coisas que acontece ao seu redor, assim, passará a viver segundo os preceitos da razão e, consequentemente, saberá agir e reagir na vida de forma mais adequada, dessa maneira, manterá seu *conatus*² mais elevado e, portanto, estará mais próximo da felicidade. Assim, o presente trabalho tem o propósito de estudar a violência e a autoridade que são inerentes na vida social e que consequentemente fazem parte do Estado civil. Embora hajam esses incômodos no Estado, a sua continuidade e eficácia ainda pode se tornar possível.

Spinoza defende um Estado livre do medo e da superstição, bem como, da autoridade e da violência, embora reconhecesse que tais características estavam presentes na *multitudo*, logo pertenciam, também, ao corpo político. De acordo com Chauí (1995, p.78), o medo, a esperança³, o castigo, a censura do pensamento e da ação são maneiras de conservar um regime político violento. Resulta que o medo e a esperança são superstições que, muitas vezes, encontram-se entrelaçadas, pois:

1 Licenciada em Filosofia pela UECE e mestranda em filosofia pela UECE.

2 “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. (E3P6).

3 “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.” (E3, Definições de afetos, 12 e 13).

[...] não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira entristece-se [...]. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, [...] alegre-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize. (E3, Definição dos afetos, 13, Ex.).

A política de Spinoza é percebida de modo que os afetos da esperança e da segurança estejam superiores aos do medo e do desespero, pois o Estado Civil é formado a partir da necessidade que os indivíduos possuem de preservar sua própria existência, portanto assegurando sua segurança, ultrapassando o estado de Natureza⁴ e o confronto de todos que é próprio do estado natural. (Cf. CHAUI, 1995, p.74). Contudo, o estado de Natureza não desaparecerá quando surgir o Estado Civil, visto que o Estado não consegue acabar de modo algum com a particularidade e naturalidade do indivíduo, apenas melhorá-los. A respeito do fundamento do Estado, Spinoza diz que:

[...] resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros.” (TTP 20).

O poder que ambicionar reprimir e ensinar seus súditos a pensar de maneira limitada, será um poder bárbaro. (Cf. TTP20).

[...] um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento; pelo contrário, um poder que lhes conceda essa liberdade será um poder moderado. (TTP 20).

O *Tractatus theologico-politicus* (1670) com o objetivo⁵ de apartar a filosofia da teologia e revelar que a liberdade de julgar é inerente a todos os homens, ou seja, “essa liberdade de cada um pensar e dizer o que pensa” (TTP 16), demonstra que podemos nos rebelar contra o Estado a qualquer momento e em qualquer circunstância, desde que seja em busca do interesse do coletivo e que as determinações do Estado estejam “contrária à reta razão” (TTP 20), uma vez que, “o contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem, devem, sem dúvida, ser violadas

4 O homem quando se encontra apenas no seu estado de Natureza está desprotegido, “pois sobre ele pesa diariamente o sono, muitas vezes a doença ou as agruras de ânimo e finalmente a velhice” (TP 3/11), dessa maneira é cada um por si, não desfrutando de nenhuma regra ou lei que o faça respeitar o outro e, consequentemente, nem ser respeitado, tendo que agir de forma individual. Segundo Marilena Chauí: “[...] o estado de Natureza é qualquer no qual cada um faz sua própria lei, fazendo valer seus apetites e desejos contra os de todos os outros.” (1995, p.74).

5 Segundo Chantal Jaquet, professora da Universidade de Paris, o TTP tem como objeto “a demonstração da compatibilidade da liberdade de pensar de cada um com as autoridades teológico-políticas e da necessidade dessa liberdade para preservar a paz e a piedade.” (JAQUET, 2011, p. 73).

quando interessa à salvação comum violá-las. (TP4/6). Quando se vive sob o medo e as amarguras de um Estado tirado, o homem, através do *conatus*⁶, empenha-se tanto quando pode para resistir e mudar essa conjuntura.

Spinoza, no Tratado Político (1977), afirma que o Estado monárquico é “realmente um estado de guerra” (TP7/22), pois a paz que há dentro desse regime é frágil e acaba por invalidar a liberdade. Dado que o rei sozinho não poderá possuir toda a potência da cidade, pois “a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso”. (TP 6/5). Além disso, esta forma de governo precisa ter como fundamento as deliberações do rei, deliberações estas que são eternas, não importando se vivem dentro ou fora da cidade. (Cf. TP 6/9). Contudo, os reis não devem ser vistos como divindades, mas indivíduos que estão sendo constantemente influenciados pelas paixões, portanto suscetíveis a serem tiranos devido à monarquia colocar o Estado nas mãos de um só homem. Chauí coloca que:

O povo, desarmado e apavorado, entrega a direção do Estado àquele que possua as armas e saiba manejá-las, de tal maneira que, ao voltar a paz, o poder já pertence ao guerreiro transformado em rei. Por medo da guerra, diz Espinosa, o povo acaba aceitando viver na ausência da paz, pois um rei ameaça continuamente seus súditos por ser o detentor do poderio militar. (CHAUÍ, 1995, p.76-77).

Spinoza deixa claro que para se instituir um estado monárquico:

É necessário lançar fundamentos firmes, sobre os quais ele seja edificado e dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão. (TP6/8).

Portanto, o regime monárquico pode assegurar certa liberdade aos súditos na medida em que as vontades e determinações do rei revelem-se do *conatus* da multidão. (Cf. TP7/31).

Ora, foi em busca de uma vida melhor que os homens são levados, de forma natural, a estabelecer um Estado Civil, o regime aristocrático não é diferente, pois a multidão continua por almejar a paz. Mas, neste governo o medo, a tirania, o autoritarismo e a violência ainda se fazem presente, pois é através da desigualdade social que os patrícios⁷ exercem seu poderio. O que leva a criação de tal estado, nas palavras de Chauí é:

[...] a desigualdade econômica que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e a persuadir os demais de que têm o direito de exercê-lo justamente por suas riquezas. O povo, diz Espinosa, costuma ficar deslumbrado e abobalhado com a exibição do luxo e da riqueza, aceitando submeter-se politicamente por julgar-se inferior aos detentores do poderio econômico. (CHAUÍ, 1995, p. 77).

Logo, o povo, desprovido de riquezas, passa a almejar a vida de seus governantes que por sua vez vivem de maneira a serem invejados e prometendo-lhes “defesa da paz e da liberdade” (TP8/31). Assim, a multidão, com exceção dos patrícios e de seus familiares,

6 Termo *Conatus* entendido aqui como potência natural que é o ponto de partida da política de Spinoza.

7 Spinoza deixa claro que os patrícios – “que são sempre escolhidos dentre os mais ricos” (TP 8/31) - deveriam ter sua vida privada bem organizada, caso contrário, terão que renunciar “ao título e será tido por indigno de toda a honra ou cargo.” E ainda, que “usarão um determinado traje ou hábito singular, pelo qual sejam reconhecidos; serão cumprimentados por um título igualmente singular e os da plebe ceder-lhes-ão o lugar.” (TP 8/47). Assim, os homens encontram-se em estado de servidão. (Cf. TP 10/8).

deixará ser dominada por tal grupo de aristocratas e não poderão reclamar e nem protestar, pois “a potência do estado [...] nunca torna à multidão.” (TP8/3). Portanto, os súditos são afastados das votações e decisões do Estado, ao passo que, o conselho possui a supremacia diante da potência do estado aristocrático. Ou seja, não “há nele alguma consulta à multidão, pelo contrário, absolutamente toda a vontade do conselho é direto.” (TP8/4). Este estado se sustenta por meio de leis que passa a coagir os súditos, portanto, através da tirania anunciando a esperança. Por conseguinte, tal conselho necessita manter, constantemente, os homens através do medo para, dessa maneira, não correr risco de desobediência.

Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a obediência [...] é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade. (TP 5/4).

Ademias, o estado civil que possui como principal objetivo conduzir os homens através do medo poderá ser um regime sem vícios, contudo, não possuirá virtudes. No entanto, o *conatus* coletivo da multidão (como dito anteriormente) sempre será mais potente do que qualquer forma de governo e poderá reconquistar a qualquer momento o poder do Estado. A forma de governo onde a paz é vista como virtude, é conhecida por democracia, pois num estado democrático não se governa por medo, visto que o povo está no poder e respeita a natureza livre do indivíduo. Assim, a democracia torna-se um meio para que o Estado, bem como seu representante, seja o fornecedor dos direito da *multitudo*. Na concepção política de Spinoza, este regime político se estabelece como o mais adequado e mais qualificado para satisfazer o desejo de todos os súditos, como bem coloca Marilena Chauí, “[...] porque nela todos são autores das leis, todos participam do governo (diretamente ou por meio de alguém), de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação.” (CHAUÍ, 1995, p.76).

Portanto, Benedictus de Spinoza acredita que o poder de uma sociedade que estar nas mãos de todos, ou pelo menos da maioria, dos cidadãos, ou seja, um regime cujo maior número de pessoas participe da jurisdição do Estado, seja o que possui mais chances de se manter no poder e que se aproxime da paz e se distancie da guerra e do poder tirano.

Ora, a democracia para Spinoza é a forma de governo em que mais os cidadãos possuem liberdade de decisão e liberdade de expressão, pois a sociedade estará sobre a jurisdição de um indivíduo em que a maioria dos homens escolheu, isto é, os homens tem acesso às decisões do Estado, o que não ocorre (como vimos) nas outras formas de governo. Assim sendo, o representante da multidão deve procurar governar, de maneira, a manter o *conatus* de todas as pessoas, de forma individual, elevado, pois assim, a potência (*conatus*) do Estado estará forte, igualmente, se o mesmo Estado mantém seus cidadãos tanto quanto possível em liberdade, mais liberdade o mesmo possuirá. Então, todos na sociedade, através da democracia, respeitam e são respeitados por meio das leis civis – ou seja, “todos os que estão obrigados só às leis pátrias [...] estão sob jurisdição de si próprio e vivem honestamente” (TP 11/3) -, sendo resguardado o direito individual de cada um em fazer o que quiser de modo a não incomodar o outro, ou seja, garantindo, portanto, sua condição natural.

[...] E não há dúvida de que essa maneira de governar é a [...] que traz menos inconvenientes, porquanto é a que mais se ajusta à natureza humana. Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (TTP 20).

Logo, na democracia não há possibilidade de violência, de acordo com Andrade⁸ (2010, p. 53), pois não exclui ninguém de seus direitos civis. Contudo, neste regime existem conflitos, crises, porque homens possuem desejos e vontades diferentes, no entanto, isso leva a discussões políticas e sociais. Chegando a encontrar o algo de comum no desejo da multidão e, por conseguinte, esse algo é o fator de união dos diferentes interesses do povo. Ora, na busca por encontrar o ponto comum da multidão, então, esta ação⁹ caracteriza-se como democrática.

A democracia, portanto, é uma prática ética; e por ser uma prática ética, ela não pode ser violenta, ser prática de violência ou concluir pela violência. Ela é expressão da necessidade ética do indivíduo; ela, enquanto tal, não se dá enquanto destruição do outro, na forma de destruição do outro, porque mostra Espinosa que é necessário preservar e aumentar o próprio *conatus* sem destruir esse que é igual a mim ou semelhante a mim (o que é necessário na verdade é provocar a união com ele). E a sua conclusão jamais pode ser pela exclusão, que é a forma política mais sutil de violência. [...] Porque a viabilização da realização do desejo [...] pela vontade e da construção de leis e definição de direitos, não precisa, segundo Espinosa, retirar qualquer pessoa que seja do campo da discussão pública de seus direitos. (ANDRADE, 2010, p. 53).

Com efeito, a democracia como “prática ética” tem como fundamento o afastamento do medo, da tirania, da superstição da vida social de seus cidadãos, uma vez que isto inibe a felicidade do indivíduo, bem como, a do Estado.

As leis civis democráticas se fazem necessárias para a obtenção da ordem, onde os homens agiram pela razão e não somente pelo instinto, e da conservação da humanidade, pois “todos procuram, de fato, o que lhes é útil” (TTP5), mas dificilmente usaram da razão para essa procura do que deseja, uma vez que, na maior parte “[...] desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por caprichos e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie” (TTP5). E é através da obediência as leis civis, leis estas que cada indivíduo, de alguma forma, criou que encontraremos a felicidade política, que precisamente, em Spinoza, é o caminho da liberdade. Isto posto, é função do Estado Civil garantir o cumprimento das leis civis para proteger seus cidadãos de si mesmo, do inimigo (outro) e do mundo.

8 Doutor em Filosofia e professor adjunto de História da Filosofia na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

9 Cf. ANDRADE, 2010, p. 53.

Portanto, se cada indivíduo atentar para a busca da liberdade individual e de todos e o Estado civil conjuntamente oferecer condições para tal busca teremos um Estado com sua potência elevada, pois cada indivíduo da sociedade estará com seu *conatus* elevado, e assim, a *polis* estará fortificada.

[...] Com efeito, todos aqueles cujos pais são cidadãos, ou que nasceram no solo pátrio, ou que são beneméritos da réplica, ou a quem a lei, por outros motivos, manda atribuir o direito de cidade, todos esses, digo, reclamarão para si o direito de voto no conselho supremo e de aceder por direito a cargos do estado, o qual não é lícito recusar-lhes a não ser devido a crime ou infâmia. (TP 11/1).

Ora, os homens que fazem parte da sociedade devem buscar a garantia de seus direitos civis perante o governo vigente, seja ele qual for. Logo, no interior de uma república democrática da contemporaneidade é indispensável o voto de todos os cidadãos, não tendo importância sua religião, sexualidade, posição social e econômica, viés político, cor, orientação sexual, dentre outras formas de segregação. E, mais, que seu voto seja respeitado e garantido por todos aqueles que se fazem representantes da multidão no corpo do Estado. Assim, o Estado deve estar a serviço da coletividade em paridade com a individualidade, a fim de, preservar a autoestima (dignidade) de todos.

Por fim, o corpo social, de modo individual e coletivo, precisa refletir seus direitos e deveres dentro do Estado civil, de maneira que, seus vícios e virtudes sejam pensados e repensados em que ponto estes vícios e virtudes em vigor (representado em leis civis) estão servindo para a liberdade da potência de cada um e de todos. Bem como, o Estado tem a obrigatoriedade de nos fazer valer de nossos direitos e que em nossas obrigações não tenhamos que nos sentir aflitos, reprimidos, oprimidos, como bem canta Chico Buarque na canção *Apesar de você*: “a minha gente hoje anda falando de lado e olhando pro chão”. Pelo contrário, que nossos deveres no interior do Estado nos faça sentirmos mais livre, mais felizes, mais amados.

Referência bibliográficas:

ANDRADE, Fernando D. Impossibilidade da Violência na Democracia de Espinosa. *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v.4, n. 8, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: moderna, 1995.

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

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

_____. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu: Belo Horizonte, Autêntica, 2010.

HOLANDA, Chico Buarque. *Apesar de você*. 1970. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/chico-buarque/7582/>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2017.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva: Belo Horizonte, Autêntica, 2011.

Tempo e duração no processo de tornar-se ativo em Espinosa

Juarez Lopes Rodrigues¹

Espinosa faz uma dura crítica em relação à imaginação, pois ela introduz a fragmentação e a descontinuidade na Natureza, já que é um gênero de conhecimento que não percebe a base desta continuidade: a substância infinita e indivisível, isto é, a *ordem necessária da natureza*. Espinosa afirma que depende apenas da imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do presente, quanto do passado ou do futuro, como contingentes: “Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias” (ESPINOSA, 2015, EII, P44, p. 207). De fato, a imaginação é uma potência que engendra a representação do tempo, o qual não existe fora da mente, no mundo. É a partir da percepção temporal que a imaginação percebe e reproduz a *ordem comum da natureza*, a qual produzirá a ilusão da contingência. Porém, apesar do tempo ser um ser forjado, ele não é uma ilusão, pois o tempo é um modo de pensar que se impõe a todos do ponto de vista exterior através de um ato de comparação imaginativa: “A imaginação intervém, portanto, no ato constitutivo do tempo, o qual consiste em comparar a percepção de uma duração, indeterminada, indefinida, à duração universalizada de um movimento invariável, como por exemplo, o movimento aparente do sol” (ISRAËL, 2001, p. 46). A duração desse movimento aparente é particular, entretanto ele se torna a referência universal de todas as durações. O tempo é um auxiliar da imaginação que organiza e estrutura as percepções sensíveis, isto é, estrutura as ideias das afecções corporais. Conforme observa Nicolas Israël, o tempo está presente no mundo na medida em que serve de referência às ações que transformam a natureza, assim, o tempo é um instrumento prático e útil para o uso da vida: “Espinosa confere aos auxiliares da imaginação um estatuto particular, posto que, se eles não existem na natureza, eles determinam as ações humanas. Eles estão presentes fora da mente de cada um, se impondo a todos do exterior sem, no entanto, ter um correlato objetivo” (ISRAËL, 2001, p. 47). Portanto, o tempo é engendrado pela potência da abstração imaginativa que compara a duração de cada coisa à duração de um movimento invariável, ele distingue e formaliza as ideias das afecções para que possamos nos orientar no mundo. É a existência do tempo, justamente, que permite que o homem possa formular uma ciência da natureza: “O tempo pode assim ser concebido pelo intelecto no quadro de uma lógica abstrata e imaginativa ou percebido pela imaginação a partir da sucessão das ideias das afecções corporais” (ISRAËL, 2001, p. 65).

A ilusão da contingência produzida pelo conhecimento imaginativo entre os modos finitos ocorre porque não conseguimos perceber a ideia de uma sucessão necessária, isto é, da *ordem necessária da natureza* que sustenta a duração ou existência das coisas particulares.

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Assim, a ligação entre passado, presente e futuro é descontínua, não conseguimos perceber as causas que produzem ou excluem um determinado modo na existência. Espinosa define a contingência pelo desconhecimento das causas de produção de determinadas coisas singulares, isto é, pela ausência ou dúvida em relação à determinação: “Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua” (ESPINOSA, 2015, EVI, def. 3, p. 207). Conforme observa Israel, a contingência se inscreve numa certa forma temporal, que não é nada além da duração imaginada: “O tempo e a contingência são duas abstrações que derivam do mesmo processo imaginativo, o qual oculta a maneira pela qual os modos dependem da substância” (ISRAËL, 2001, p. 94). No escólio da Proposição 44 Espinosa reproduz a gênese psicológica da ilusão imaginativa, segundo a qual o tempo aparece como a estrutura que organiza a experiência para a reprodução de uma ordem contingente da natureza.² O filósofo formula o exemplo de um menino que, ingenuamente – já que a sua estrutura cognitiva é maximamente imaginativa –, tenta prever um evento na *ordem comum da natureza*, o encontro com os passantes:

Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nessa ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim a sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e consequentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto ao tempo presente quanto ao passado ou o futuro (ESPINOSA, 2015, EII, P44, p. 207-209)

Vemos que é a partir da lembrança e da sucessão, isto é, pela associação das imagens pelas quais o menino foi afetado simultaneamente, de Pedro e a manhã, de Paulo e a tarde, de Simeão e o entardecer, que ele efetua a localização no tempo e a ordem de sucessão dos encontros. Assim, é a partir da lembrança da ordem imaginada e formada pelo hábito (o dia inteiro passado) que o menino pode reproduzir o passado ou tentar prever o futuro. De fato, a presença imaginada do futuro decorre da ordem dos encontros suscitados pela

2 Conforme observa Itokazu: “O tempo não é uma ideia que temos da duração, mas uma comparação de durações que, ela mesma, não tem existência e nem pode existir, por isso não são nem verdadeiros, nem falsos, nem fictícios, mas os entes de razão são frequentemente confundidos com as ideias porque “provém e se originam muito imediatamente das ideias dos entes reais”. (ITOKAZU, E. M. *Tempo, eternidade e duração na filosofia de Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008, p. 108)

memória: “A memória da sucessão passada dá nascimento a uma espera, que não é nada outro que o modo de presença do futuro” (ISRAËL, 2001, p. 103). Assim, o futuro é imaginado porque é suscitada a lembrança de uma ordem de afecções que poderá ser reproduzida novamente. De fato, o passado nada mais é do que a imaginação de afecções concatenadas a um acontecimento no tempo decorrido, ou seja, a lembrança. Vemos que a imaginação da duração, tanto do tempo passado, assim como o futuro, “são dimensões internas desse presente que passa” (BOVE, 2017, p. 21). Quando o menino percebe Jacó ao invés de Simeão, ele associa esse novo fato em sua projeção para o futuro, pois ele possui agora dois encadeamentos contingentes gravados na memória. Percebemos que o menino termina por atribuir contingência aos encontros com os passantes porque a sua imaginação flutua, isto é, é engendrada a dúvida e ele não consegue encontrar uma regra ou regularidade que garanta a previsão ou explicação para estes acontecimentos. Observamos justamente que o menino ligou dois acontecimentos futuros (a imagem do Sol e aquela de Simeão), pois ele observou essa regularidade anteriormente. A ideia de contingência surge porque, quando ele observa Jacó ao invés de Simeão, a regularidade é quebrada e aquele evento que era regular (a imagem do Sol e Simeão) é imaginado como contingente.

O resultado desse processo cognitivo, que envolve as afecções corporais presentes e a concatenação dos vestígios do cérebro, leva o menino à previsão de uma ordem flutuante, pois com o entardecer ele não terá nenhuma certeza de qual desses homens aparecerá. Assim, os passantes serão imaginados pelo menino como futuros contingentes, além disso, não importa a qual relação com o tempo nos reportamos, pois, a ausência de ordem o levará a imaginar todos os acontecimentos, sejam passados ou presentes como contingentes. Espinosa descreve o encadeamento de imagens no cérebro conforme a associação da imagem de uma coisa no tempo, isto é, a associação desta imagem com a posição do sol em determinado lugar no céu. Assim, a simultaneidade entre o encontro e uma certa posição do sol é relacionada a um movimento regular do sol para assegurar a localização dos passantes no tempo. Dessa forma, como acrescenta Israel: “A superposição de diferentes ordens de sucessão na memória associa de maneira contingente e despropositada as afecções corporais, destrói a ordem necessária do encadeamento das causas ou a ordem imaginária derivada do hábito” (ISRAËL, 2001, p. 106). Portanto, Espinosa nos mostra em seu exemplo que a contingência é imaginada porque as ideias não se encadeiam segundo a *ordem necessária da natureza*, nem segundo uma relação de semelhança entre ordens imaginárias, mas segundo a *ordem comum da natureza*, isto é, ao acaso dos encontros.

Qual a importância de entendermos o que é o tempo? Além de imaginar a contingência, o tempo também dificulta a apreensão do que seja de fato a duração, pois ele divide aquilo que pode ser dividido apenas abstratamente. Conforme observa Itokazu, a duração em Espinosa, pelo fato de ser indivisível, introduz uma inaplicabilidade e incongruência que lhe seria dada pelo tempo: “Explicar a duração pelo tempo seria desconfigurá-la, perdê-la, ou em termos propriamente espinosanos, uma abstração” (ITOKAZU, 2008, p. 134). O tempo deixa de ser considerado um ente de razão, tal como apresentado nos *PPC* e *CM*, e torna-se um auxiliar da imaginação. Itokazu segue os passos de Bernard Rousset em sua interpretação sobre a *Correspondência* de Espinosa:

É conveniente destacar que, na carta 12, se o tempo é dito ‘medida’, ele não é definido como simples medida de movimento, tal como poderia autorizá-lo Aristóteles e que poderia permitir a física dos cartesianos, mas como uma medida da *duração*, o que adquire uma outra densidade, seja de reflexão filosófica, ontológica, física, metafísica, e até prática (ROUSSET, 2000, p. 128).

Porém, precisamos compreender qual o acréscimo que nos traz a reflexão sobre o tempo medida da duração daquele tempo medida do movimento, já que ambos operam através da imaginação. Rousset nos faz lembrar que o período em que a carta 12 foi escrita é justamente aquele em que o filósofo está elaborando a sua doutrina do *conatus*. Assim, a articulação entre *conatus* e duração será importante para entendermos a expressão de Rousset: “todo o espinosismo é um realismo da duração” (ROUSSET, 2000, p. 130). Ora, vimos que Espinosa define a duração, que pertence apenas aos modos finitos, como a continuação indefinida da existência. Visto que a essência dos modos não envolve existência necessária, eles dependem da substância pela qual são concebidos e postos na existência, mas que jamais os elimina da existência. A questão principal que a carta nos ajuda a compreender é que os modos da substância não podem ser compreendidos pelos auxiliares da imaginação, tais como o tempo, o número e a medida. Conforme observa Itokazu, entender a duração não se restringe apenas a pensar a intromissão equívoca do tempo na teoria da conservação, “mas por que a relação entre a substância e seus modos não é mais de exterioridade” (ITOKAZU, 2008, 138). Desde a carta 12 Espinosa nos alerta para dois problemas que envolvem pensar a duração ou a eternidade com relação ao tempo: separar os modos da substância e a maneira como escoam da eternidade, e além disso, negar o infinito em ato. Itokazu também destaca que a originalidade do pensamento de Espinosa está no modo pelo qual ele estabelece a relação causal entre a substância e suas afecções. Pelo fato de ser uma causalidade imanente, ele não introduz qualquer exterioridade entre a causa e o efeito. A imanência permite que os modos permaneçam na substância sem a qual não podem existir nem ser concebidos, já que a substância é causa eficiente e imanente tanto da essência quanto da existência dos modos³:

A imanência espinosana leva-nos para um campo diametralmente oposto ao cartesiano: compreender o que é ser um modo finito da substância exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece também uma relação de dependência, e como esta lhe comunica a sua potência na maneira como escoam da eternidade (ITOKAZU, 2008, p. 139).

Assim, ao percebermos que a substância desdobra causalmente a sua potência através da ação do *conatus* é que podemos entender o conceito de duração em Espinosa. Vimos que a atividade do modo finito, isto é, o seu tornar-se ativo está condicionado ao conhecimento da totalidade da natureza para que ele possa exercer a sua autonomia livre da influência das causas exteriores. Ao conhecer a totalidade, e ao mesmo tempo a sua essência singular através da intuição (Deus constituindo a essência da mente), o modo finito pode conhecer a si próprio: “Toda determinação é, *sub specie aeternitatis*, a afirmação absoluta da substância em suas afecções, constitutiva dessa essência singular atual e produtiva que Espinosa

3 Ericka Itokazu explicita o afastamento entre Espinosa e Descartes: “A causalidade transcendente e a diferença entre ser em si e por si, e ser em outro, como vimos, exigia a criação continuada, maneira pela qual se estabelece a relação de dependência contínua entre a potência de Deus e a existência das criaturas, o que torna suas durações somente concebíveis como descontínuas” (ITOKAZU, E. M., Op. cit., p. 139).

nomeia ‘*conatus*’” (BOVE, 2017, p. 9). Conforme observa Macherey, a noção de *conatus* exprime, inicialmente, o fato de que ao fundo de cada coisa existe uma pulsão: “no sentido de um engajamento essencial que não pode em nenhum caso se explicar pela intervenção de uma pressão exterior” (MACHEREY, 1997, p. 81). O *conatus* representa a positividade e indestrutibilidade de uma essência singular, por esse motivo que Espinosa vai afirmar que a destruição somente poderia vir de fora: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (ESPINOSA, 2015, EIII, P4, p. 249). De fato, não há nada que possa ser dado na essência de cada indivíduo que possa destruí-lo, excetuando a intervenção das infinitas causas exteriores a ele, isto é, “a fortuna” ou a *ordem comum da natureza*. O *conatus*, essência atual de cada coisa singular afirma absolutamente sua existência, isto é, exprime a potência de Deus de maneira certa e determinada produzindo efeitos: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser (*in suo esse perseverare*)” (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, p. 251). Conforme acrescenta Itokazu, vemos que a duração do modo é contínua, porém não é homogênea e nem uniforme, já que o *conatus* – como potência contínua da duração – é a nossa essência atual pela qual resistimos a cada variação de potência de existir e agir. Assim, começamos a entender por que “todo o espinosismo é um realismo da duração”: “A distinção entre duração e tempo não se funda na incongruência do tempo com a ‘divisibilidade’ ou ‘indivisibilidade’ da duração. O *conatus* é o fundamento da distinção entre a duração e o tempo” (ITOKAZU, 2008, p. 144). Nesse sentido, vemos que o tempo ganha um estatuto epistemológico ao tornar-se um instrumento da imaginação, nas palavras de Itokazu: “um martelo da imaginação que forja alguma relação entre diversas imagens, organizando-as por comparação ou justaposição, nelas marcando com o seu selo do passado, presente ou futuro, na ausência mesma da compreensão de uma ordem e conexão entre as coisas” (ITOKAZU, 2008, p. 146). Assim, quando esta distinção não está clara, a continuidade da nossa existência torna-se uma experiência fragmentada, pois confundir o tempo com a duração transforma a vida numa contiguidade de momentos isolados. Entretanto, na *ordem comum da natureza*, não temos escapatória: o tempo ao mesmo tempo que separa os instantes vividos também será o instrumento imaginativo que tentará organizar a vida diante da infinita cadeia de seres finitos que nos relacionamos para perseverar na existência. Entretanto, Itokazu faz uma ressalva essencial para pensarmos a atividade dos modos: “Afirmar que a duração só pode ser imaginada não significa somente uma restrição ao acesso do conhecimento adequado, eis o que nos cumpre entender, imaginar é completamente diverso de inteligir” (ITOKAZU, 2008, p. 154). A imaginação não é uma fonte de erro, mas o equívoco é não saber que estamos imaginando.

Com efeito, quando sabemos a verdadeira distância do Sol, não deixamos de percebê-lo próximo, assim também, quando sabemos que não existe contingência e tudo ocorre pela necessidade da natureza divina, não deixamos de imaginar o tempo. O erro, como Espinosa já nos alertava, está naquela ausência da ideia que exclui a presença das imagens (a ideia adequada) que imaginamos como presentes, e agora, também nas passadas ou futuras. Além disso, ele já afirmou que nosso conhecimento da duração das coisas singulares e de nosso corpo é extremamente inadequado. Como observa Israël, para Espinosa o futuro é apreendido como necessário a partir do momento em que ele não seja percebido apenas pela imaginação, isto é, quando o concebemos como aquilo que é necessariamente implicado pela potência atual de cada modo: “O futuro é o que é necessariamente implicado pelo presente, pela potência em ato concebida em tal momento em função das causas que a

determinam” (ISRAËL, 2001, p. 111). O futuro nunca será contingente, mas a sua filosofia não está pregando um fatalismo cego na natureza. O homem sábio deve compreender (entender) aquela *ordem necessária* e tanto mais quanto mais ele possa, já que sua potência aumentará cada vez mais que entendi-la.⁴ Podemos perceber que o conhecimento adequado não elimina a percepção temporal, isto é, o conhecimento imaginativo.

A imaginação não impede a produção do conhecimento racional, e da mesma maneira, a produção do conhecimento racional não elimina a produção da imaginação. Conforme observa Luís Oliva, quem introduz a temporalidade em relação ao passado ou ao futuro é a imaginação, porém ela não desaparece durante o processo racional:

Assim, não é a razão que concebe as coisas como passadas ou futuras, e sim a imaginação a ela associada. Nada impede que o mesmo objeto seja conhecido simultaneamente por dois gêneros de conhecimento; o que não pode ocorrer é que a imaginação conheça eternamente ou que a razão conheça temporalmente. Daí que, enquanto para a imaginação, que conhece as coisas como passadas, presentes ou futuras, vigoram aqueles critérios de mensuração da potência afetiva, para a razão, que conhece as coisas sob o aspecto da eternidade, aqueles critérios modais e temporais se dissolvem e o impacto afetivo (deste ponto de vista) será o mesmo, já que tudo é necessário e conhecido como eterno (OLIVA, 2016, p. 265).

Assim, percebemos que a produção dos gêneros de conhecimento ocorre de forma simultânea, cabendo à razão perceber a regularidade que ocorre na produção da imaginação. Cabe ao homem sábio tornar a razão mais potente do que a imaginação, isto é, entender cada vez mais a *ordem necessária da natureza*. O processo de tornar-se ativo ou de tornar-se livre inicia-se quando percebemos que podemos tornar a razão mais potente do que a imaginação.

4 É o que veremos quando analisarmos mais detalhadamente a Parte III da Ética: “Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir” (ESPINOSA, 2015, EIII P53, p. 321).

Referências bibliográficas:

ESPINOSA, Ética. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

BOVE, L., *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 2017.

ISRAËL, N. *Spinoza. Le temp de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.

ITOKAZU, E. M. *Tempo, eternidade e duração na filosofia de Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 3, Paris, PUF, 1997.

OLIVA, L. C. G. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

ROUSSET, Bernard. *L'immanence et la salut: regards spinosistes*. Paris : Kimé, 2000.

A presença da filosofia leibniziana e wolffiana na *Encyclopédie*¹

Mario Spezzapria²

O protagonista das primeiras notícias sobre o projeto da *Encyclopédie* no seu estágio germinal é um jurista e naturalista alemão pouco conhecido de nome Gottfried Sellius (1704?-1767), professor nas universidades de Göttingen e de Halle, acerca do qual não temos muitas informações. Sabe-se que em junho de 1744 ele tinha assinado um contrato com o editor francês André-François Le Breton, para efetuar uma “tradução de Wolff”, que acabou nunca sendo realizada. Poucos meses depois (janeiro de 1745), Sellius propôs a Le Breton um trabalho diferente: a tradução da *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* de Ephraim Chambers, obra inglesa já bastante conhecida na França da época. Uma resenha do *Journal des Savants*, de outubro de 1744, tinha ressaltado a relevância metodológica do seu importante prefácio³, que, quase dez anos depois, será lembrado também na *Table générale des métiers, contenues dans les journaux des savants* (1753) com essas palavras:

Nesse prefácio se encontram alguns pontos de vistas bastante novos sobre a maneira de conferir a uma obra dessa natureza [a saber: um “dicionário *universal*”] toda a *perfeição* que é possível conferir a ela, e algumas reflexões importantes sobre os modos de tornar mais útil ou mais fácil o conhecimento da maioria das ciências ou das artes: das vantagens desse dicionário, sobre os outros desse tipo (*Table générale des métiers*, Tome 3, 1753, p. 6. Grifos nossos).

A maneira de tornar uma obra desse tipo a *mais perfeita* possível se baseava em um sistema de referências cruzadas (*cross-references*) e palavras-chave, que colocavam as informações contidas nos verbetes em correlação entre elas. Tratava-se de uma abordagem dinâmica e relacional à aprendizagem do conhecimento, característica sugerida pela própria etimologia da palavra de origem grega *enkyklios paideia*, literalmente: “educação circular”.

De fato, o prefácio da *Cyclopaedia* de Chambers era um longo e detalhado ensaio metodológico sobre a realização de uma obra que não resultasse apenas “um conjunto confuso de partes incongruentes, mas um todo coerente”, que fosse “em alguma medida capaz de alcançar as vantagens de um discurso contínuo”:

Nós tentamos chegar a esse resultado, considerando os vários conteúdos não apenas como termos absolutos e independentes, como eles são em

1 Pesquisa de pós-doutorado realizada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, graças a uma bolsa PDJ/CNPq.

2 Universidade Federal de Mato Grosso

3 *Journal des Savants*, octobre 1744, pp. 604-611.

si mesmos; mas também relativamente, como eles são nas relações entre eles. Nos dois casos, eles são considerados como muitos todos inteiros [*many wholes*], e ao mesmo tempo como muitas partes de um grande todo [*greater whole*]; cuja conexão é especificada por meio de uma *referência cruzada*. De maneira que, por meio de um percurso feito de referências cruzadas: dos gerais aos particulares; das premissas às conclusões; das causas aos efeitos, e *vice versa*, ou seja, numa palavra: da o mais a o menos complexo, e do menos ao mais complexo, uma comunicação é aberta entre as múltiplas partes da obra; e os vários verbetes são de alguma forma recolocados na natural ordem científica deles, da qual a ordem técnica e alfabética os tinham afastados. (CHAMBERS, *Cyclopaedia, The Preface* p. i. Grifos do autor).

Gottfried Sellius, como vimos, estava planejando a tradução para o francês dessa obra; na verdade, pensando em fazer dela uma nova edição bem mais ampla, entre dois e até cinco volumes, utilizando para essa ampliação o método proposto por Chambers. É possível pensar que, em comparação com outras obras de caráter universalista já disponíveis na época, Sellius e Le Breton procurassem em obras estrangeiras (Wolff, Chambers) uma abordagem sistemática, que conseguisse dar conta de um ponto de vista *teórico* e *prático* das pretensões de completude e perfeição requeridas pelo projeto francês da *Encyclopédie*.

É interessante notar que, no prefácio da *Cyclopaedia*, Chambers tinha incluído entre os autores “enciclopédicos” o filósofo alemão Christian Wolff, que não era autor de nenhum dicionário ou *lexicon*, mas que, como é notório, tinha sistematizado e ordenado a filosofia da sua época (sobretudo a leibniziana) em um complexo sistema filosófico. Com efeito, ele afirmava:

Eu venho aceder, como um herdeiro, a um grande patrimônio, acrescido pouco a pouco graças ao trabalho e aos esforços de uma longa fila de antepassados. O que fizeram os acadêmicos franceses e italianos, o abade Furetière, os editores de Trévoux, Savary, Chauvin, Harris, Wolfius, Daviler e outros, foi útil para os meus fins. (CHAMBERS, *Cyclopaedia, The Preface*)⁴.

Essa mesma passagem se encontra também no primeiro *Prospectus* de 1745, com o qual o editor Le Breton anunciava a próxima publicação da “tradução” francesa – fortemente ampliada – da *Cyclopaedia* britânica, que iria ser vendida com o título de *Encyclopédie, ou dictionnaire universel des arts et des sciences*⁵. Assim como na resenha do *Journal de Savants*,

4 As obras citadas por Chambers são as seguintes: o *Dictionnaire de l'Académie française* (cuja primeira edição é de 1694) e o *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (primeira edição, 1612); FURETIÈRE, A. *Dictionnaire universel des arts et des sciences*, La Haye et Rotterdam, 1690, 3 vol.; *Dictionnaire de Trévoux ou Dictionnaire universel latin et français*, Trévoux 1704, 3 vol.; SAVARY-DESBRÛLONS, J. *Dictionnaire universel de commerce d'histoire naturelle, d'art et de métiers*, Paris 1723-30, 3 vol. in folio; CHAUVIN, E. *Lexicon philosophicum*, Rotterdam 1692; HARRIS, J. *Lexicon technicum or an Universal English Dictionary of Arts and Sciences*, Londres 1704, 2 voll.; DAVILER, A.-C. *Dictionnaire des termes d'architecture*, Paris 1693. Uma descrição dessas obras, e de outros dicionários da época, se encontra em LOUGH, J. *The Encyclopédie*. Genève: Editions Slatkine, 1989, pp. 4-5. Wolff é o único desses autores a não ter publicado um dicionário; evidentemente, o autor se refere a sua obra sistemática como um todo. Anos depois, no verbete “*Philosophie*”, a filosofia wolffiana será definida como “uma verdadeira enciclopédia” (*Encyclopédie*, XII, p. 512). “(...) l'opera di Wolff costituiva essa stessa una sorta di enciclopedia, come vien fatto notare dall'anonimo autore dell'articolo *Philosophie* (che tra l'altro in passato è stato attribuito a Diderot)”. CARBONCINI, S. *Lumière e Aufklärung: a proposito della presenza della filosofia di Christian Wolff nell'Encyclopédie*. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Serie 3, 1984, vol. XIV, 4, p. 1308.

5 Trata-se do primeiro *Prospectus*, publicado em 1745, que não deve ser confundido com o segundo *Prospectus*, mais famoso, de 1750. Desse primeiro anúncio do projeto originário da *Encyclopédie* existem atualmente apenas três cópias: na *Bibliothèque Nationale de France* (em cujo catálogo ela é indicada como obra de Le Breton), na *Keio University Library* de Tóquio e na *Douglas H. Gordon Collection of French Books* da *University of Virginia Library*.

o anônimo autor do *Prospectus* frisava a importância do prefácio “metodológico” da obra de Chambers⁶. Um outro breve anúncio da futura publicação da *Encyclopédie* na revista francesa *Journal de Trévoux* indicava ao público, em termos muito claros e sintéticos, o “significado” mais próprio da *Cyclopaedia* inglesa:

No final das contas, a obra é realmente uma *enciclopédia*. Ela é ao mesmo tempo um *dicionário* e um *tratado* de todo quanto o espírito humano possa desejar conhecer. Como *dicionário*, ela apresenta tudo em forma alfabética; como *tratado* coerente e refletido [*traité raisonnée*] sobre todas as ciências, ela mostra as relações que os diferentes objetos dos nossos conhecimentos podem ter entre si. Como *dicionário*, ele é composto por partes separadas e heterogêneas; como *tratado metódico*, ele aproxima os diferentes pedaços que compõem o todo de uma ciência. Como *dicionário*, ele fornece em primeiro lugar definições elementares; como *tratado doutrinal*, ele entra nos detalhes do que é o mais profundo, e o mais digno de atenção dos leitores curiosos. (*Journal de Trévoux*, 1745. Grifos nossos).

Na enciclopédia “Chambers” (e, por extensão, na *Encyclopédie*, cuja futura publicação estava sendo anunciada) estariam, portanto, presentes duas características: ela seria simultaneamente um *dicionário* e um *tratado metódico* (*traité méthodique*). Era justamente o “sistema das referências cruzadas” que tornava possível a coexistência entre a ordenação alfabética e a sistematização metódica. Tais considerações sobre a estrutura e o significado “sistemático” do dicionário enciclopédico britânico estão presentes – embora de forma menos explícita – no próprio *Prospectus*:

Nada prova melhor a utilidade dos dicionários, do grande número deles do qual nós dispomos, e a admiração que o público parece conceder a eles. Alguns se contentaram de tratar em particular de qualquer arte ou de qualquer ciência; outros, para dizer a verdade, ampliaram seu plano, mas não fizeram nada mais do que passar superficialmente sobre as matérias da *ciência universal*. Faltava uma obra que abrangesse e tratasse em profundidade uma empreitada dessas dimensões; que colhesse e metabolizasse tudo o que concerne às artes e às ciências em geral, e que tendesse a *fazer conhecer e aperfeiçoar* cada uma das suas partes. Tal é a enciclopédia do senhor Chambers (*Prospectus*, 1745. Grifos nossos)⁷.

E, depois de uma longa citação do prefácio da *Encyclopaedia* “Chambers”:

Do prefácio do autor nós sabemos que a sua intenção não é de fornecer um dicionário, e sim um tratado completo de todas as artes e sobre todas as ciências, e de mostrar quais relações, quais ligações as umas têm com as outras. [...] O autor não se contenta de definir uma ciência com o próprio nome dela; ele leva suas pesquisas mais longe; e por meio das referências cruzadas, que ele colocou em cada verbete, poderá se conhecer a inteira extensão dessa ciência, e todas as relações que ela tem com aquelas ciências que são a ela subordinadas [...] Do plano dessa obra, a

6 Depois da publicação, o texto do *Prospectus* foi proposto na revista *Mercure de France* em junho (*Mercure de France*, Juin 1745, pp. 83-107); nos números dos meses de julho e agosto na mesma revista foi publicada também a tradução em francês do Prefácio da *Cyclopaedia* de Chambers.

7 O caráter de *aperfeiçoamento e incremento do nosso conhecimento* da enciclopédia em quanto “*ciência universal*”, corresponde a ideia de enciclopédia leibniziana como sistema filosófico *orientado para a descoberta*: o projeto de uma *nova ciência geral*, que assume vários aspectos, mas que, na década de 1680, era também definida como “*enciclopédia secreta*”.

análise do que ela contém, e a tradução de alguns artigos, somos levados a julgar antecipadamente sobre as vantagens que as ciências, as artes e os sábios podem esperar de um sistema coerente, acabado, e tão geral que, sob a palavra genérica de uma ciência, o leitor poderá, sem outros auxílios, conhecer *toda sua extensão*, e até descobrir as mais pequenas correlações. (*Prospectus*, 1745. Grifo nosso).

Não obstante o tono mais genérico do resenhista do *Journal de Trévoux* em descrever a dúplice natureza da enciclopédia britânica, o autor do *Prospectus* identifica com precisão em Leibniz o verdadeiro antecipador e inspirador do “enciclopedismo”:

O verdadeiro título do livro é *Enciclopédia*, ou seja, *a relação e a conexão* que as ciências têm entre si. O título de *Dicionário universal das artes e das ciências* é subordinado, não expressa nada mais que o método que o autor seguiu em compor sua obra. O sábio Leibniz, cujo nome sozinho em si já é um elogio [cujo espírito abrange todos os conhecimentos], e que deixou muitos planos, e muitos projetos para o acréscimo dos estudos humanísticos, desejava que esse [*Dicionário*] fosse realizado como merecia [por uma mão hábil]; e, embora ele apreciasse a Enciclopédia de Alsted, sua apreciação dizia mais respeito ao plano da obra, do que à sua execução, e ele desejava que se encontrasse um sábio que tivesse toda a coragem e a capacidade para *conduzir esse projeto para sua perfeição*. (*Prospectus*, 1745. Grifo nosso).

Logo, para o editor do *Prospectus*, a obra da qual se anunciava a futura venda teria tido as características mais de uma “enciclopédia” do que de um “dicionário universal”, na maneira já antecipada por um ilustre predecessor, “le savant M. Leibnitz”, do qual lembrava-se a apreciação dela para o projeto da *Enciclopédia d’Alsted*⁸. Sob a luz dessa interessante referência ao filósofo de Hannover, que como sabemos tinha efetivamente planejado a realização de uma *encyclopedia* como atuação de uma “arte combinatória característica universal”, é possível frisar um elemento que parece ser essencial nos vários projetos enciclopédicos, e que é um traço recorrente nas várias citações que consideramos até agora: o caráter de *perfectibilidade* da *Encyclopédie*, a qual, mesmo sendo apresentada – idealmente – como exposição de uma “*science universelle*” – a mais abrangente possível – não era vista como uma obra fechada, completamente acabada. À dinâmica interna de leitura da obra, consistente no uso que os leitores podiam fazer das referências cruzadas entre os verbetes singulares, correspondia a “plasticidade” de um trabalho, que pela sua natureza era sempre aberto a novas contribuições externas. Características que acompanhavam “necessariamente” uma outra: o fato de ser uma obra de extensão e aperfeiçoamento de um trabalho de ordenação e catalogação em parte *já executado* por outras pessoas. Assim, retomar o texto do britânico Chambers para ampliá-lo e aperfeiçoá-lo (de maneira análoga a como Leibniz tinha planejado de reelaborar a enciclopédia de Alsted), não era devido apenas a uma mera exigência de ordem prática (utilizar material já pronto e disponível), mas de alguma forma correspondia à essência mesma de uma enciclopédia, era uma característica essencial dela. Nessa natureza dinâmica, relacional e coletiva do projeto enciclopédico podemos encontrar não apenas a genérica propensão e o entusiasmo tipicamente iluministas para o aumento progressivo do conhecimento, mas também uma visão do *corpus* enciclopédico como uma reprodução das condições reais da aquisição

8 Johann Heinrich Alsted: enciclopedista rinascimentale. *Cursus Philosophici Encyclopaedia* 1620. Wolff: *Discursus praeliminaris de philosophia in generis*. 1728.

cognitiva no homem, em presença de um equilíbrio sempre precário entre a idealidade de um saber absoluto (que, em termos leibnizianos e wolffianos, seria uma prerrogativa unicamente divina), e a real fragmentação e temporalidade das noções humana. Nossa experiência formadora (como indivíduos singulares) “vive” da contínua instituição de relações entre temas, questões e âmbitos disciplinares, que, embora muito diferentes e, por assim dizer, “distantes” entre si, se enriquecem continuamente e reciprocamente por meio de uma contínua comparação; e não em condições de um abstrato isolamento, mas no interior de uma pluralidade de âmbitos históricos e geográficos dados. Na amplitude e na heterogeneidade dos campos disciplinares, o conhecimento enciclopédico do ponto de vista do “leitor” é essencialmente labiríntico: ele se predispõe para seguir um “fio de Ariadne”, que ele mesmo contribui para colocar. Quem enfrentava o projeto de realizar uma enciclopédia do conhecimento humano – Leibniz, assim como Chambers e os enciclopedistas franceses – sabia que a realização de uma empresa desse porte não podia ser conseguida por um *indivíduo singular*, mas precisava ser o fruto de um trabalho coletivo de grupo, uma sociedade de sábios, uma academia.

Nesse sentido, os temas colocados em luz na prefação de Chambers, e retomados pelos primeiros editores e tradutores da *Encyclopédie* no biênio 1744-1745, efetivamente encontram uma correspondência no pensamento “enciclopédico” leibniziano. A referência a Leibniz por parte do autor do *Prospectus* de 1745 era muito pertinente. As oscilações e as mudanças repentinas nessa fase originária do projeto enciclopédico testemunhavam a tendência para adequação a um conceito de enciclopédia como obra coletiva, caracterizada por um dinamismo interno e uma abertura às contribuições externas a partir de um patrimônio de conhecimento já existente e parcialmente já ordenado nos precedentes dicionários e léxicos temáticos.

Referências bibliográficas:

- ALSTED, J. H. *Cursus Philosophici Encyclopaedia*, Herborn: Typis Christophori Corvini, 1620.
- CARBONCINI, S. Lumière e Aufklärung: a proposito della presenza della filosofia di Christian Wolff nell'Encyclopédie. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Serie 3, 1984, vol. XIV, 4, pp. 1297-1335.
- CHAMBERS, E. *Cyclopaedia or a Universal Dictionary of Arts and Sciences*. 2 Vols. London, 1728
- COUTURAT, L. *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*. Paris: Alcan, 1901.
- D'ALEMBERT, J.; DIDEROT, D. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1751-1772.
- LEIBNIZ, G. W. *A arte das controvérsias*. Ensaio introdutório e notas de Marcelo Dascal. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014 (tradução em português de: LEIBNIZ, G. W. *The Art of Controversies*. Amsterdam: Springer, 2006.)
- Journal des Savants*, octobre 1744 (em: <https://gallica.bnf.fr>).
- Journal de Trévoux*, 1745 (em: <https://gallica.bnf.fr>).
- LOUGH, J. *The Encyclopédie*. Genève: Editions Slatkine, 1989.
- Prospectus: Encyclopédie, ou dictionnaire universel des arts et des sciences*, 1745.
- Mercure de France*, Juin 1745 (em: <https://gallica.bnf.fr>).
- Table générale des métiers, contenues dans les journaux des savants*. Tome 3, 1753 (em: <https://gallica.bnf.fr>).
- WOLFF, C. *Discursus praeliminaris de philosophia in generis*. 1728. Tradução em francês: *Discours préliminaire sur la philosophie en general*. Traduction sous la direction de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet e J.-M. Rohrbasser. Paris: Vrin, 2006.

Movimento e força em Leibniz

Patricia Coradim Sita¹

Leibniz afirma que, embora não haja atuação imediata de Deus na ordem natural criada, a razão última do movimento da matéria é a força que lhe foi impressa no momento da criação. As explicações físicas devem ser empregadas como razões ou causas mecânicas do movimento dos corpos, mas isso não é suficiente para que se compreenda, de fato, a natureza do movimento. O mecanismo da ação da gravidade, por exemplo, é fundamental para explicar o funcionamento da natureza e, conseqüentemente, para a justificação das relações percebidas no espaço e no tempo, mas não é suficiente para a sua compreensão. Há, nos corpos, uma atividade que faz parte do ordenamento natural e que deve estar contemplada nas explicações sobre o seu funcionamento. É essa atividade, ou força, a responsável pela passagem do domínio estrito das substâncias ao domínio dos corpos, da metafísica para a física. A raiz da força é metafísica e sua expressão é fenomênica, o que faz dela um conceito que é, ao mesmo tempo, condição necessária e suficiente da explicação física natural. Nosso trabalho é investigar a concepção de força em Leibniz e suas relações com as definições iniciais de movimento constantes nos textos *Hypothesis Physica Nova* (1671) e *Theoria motus abstracti* (1671).

Introdução

Leibniz, no §3 do *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* em 1695, falando sobre si mesmo no passado, admite seu interesse inicial pelo atomismo, indefensável na maturidade por um critério de coerência aplicado à concepção do seu sistema filosófico. Do mesmo modo, ele admite a consideração da possibilidade do vazio, premissa também incompatível com o desenvolvimento da sua filosofia. Esses fatos sugerem que houve uma mudança considerável, em algum momento, no pensamento do filósofo. A que podemos atribuir essas mudanças? Quando elas efetivamente ocorreram? O que essas mudanças refletem, para além das questões específicas pertinentes à filosofia leibniziana, é a própria mudança no pensamento científico ocorrido no século XVII. É uma mudança que retrata uma situação bastante conhecida por todo que estudam o período mas que, eventualmente, não vemos retratada de maneira tão explícita na produção dos filósofos. A concepção e defesa de uma estrutura decisiva e determinante do mundo material em si mesmo parece ser um dos problemas recorrentes na filosofia moderna. Geralmente classificamos as opções teóricas desenvolvidas neste período como uma entre duas opções principais possíveis: sensíveis à influência da física aristotélica, qualitativa (que viria ser abandonada ou superada) ou simpáticas à concepção atomista e mecanicista, quantitativa, influenciada pelo mecanicismo de tipo cartesiano.

1 Universidade Estadual de Maringá- PR

Em Leibniz notamos que a identificação do autor com essas opções ocorre de maneira bastante complexa, marcada tanto pela influência das novas filosofias quanto pelo apego teórico a certas concepções dos antigos. A transformação e superação da filosofia dos antigos, com a negação da doutrina aristotélica relativa à natureza e arte, é uma das marcas da modernidade, segundo alguns historiadores da ciência (ROSSI, 1989, p.120). Essa superação, entretanto, não é efetivada na proposta leibniziana uma vez que não há o abandono das teses clássicas. Há, antes, uma tentativa de conciliação, bastante conhecida, que pode ser notada na pluralidade de concepções sobre a matéria e os corpúsculos constituintes que compõe o sistema filosófico leibniziano.

Na *Dissertatio de arte combinatoria* (1676) ele pergunta: “é pertinente à razão que existam átomos?” (IV). Desde essa época, portanto, o autor mostra sinais de ser contrário à aceitação dos átomos na natureza. Mas como ele admite simpatia pelo atomismo na juventude, vamos recorrer à leitura de textos anteriores a esse período na expectativa de compreender qual é o papel dessa adesão para o filósofo.

Em 1671, na *Hypothesis physica nova*, encontramos referência a um tipo de atomismo a que ele pretensamente foi adepto. Mas do que se trata? Nosso objetivo maior é compreender a posição do autor acerca da natureza da matéria e da determinação da força como sua expressão máxima e, para tanto, avaliamos como a natureza corpuscular da matéria foi construída e alterada já nesses anos iniciais. Nosso propósito particular, aqui, é apresentar os elementos presentes durante o desenvolvimento da concepção de matéria e corpo na filosofia do jovem Leibniz. Vamos investigar as influências que este recebeu dos ‘novos modernos’ e tentar estabelecer as bases para uma interpretação que possa vir a ser complementar ao desenvolvimento da sua filosofia madura.

*

O problema central tratado na *Nova hipótese física* pode ser dividido em duas partes: de um lado, a Teoria do Movimento Concreto, definidora de uma condição em que tudo se faz através da figura e do movimento. De outro lado, há o problema retratado na Teoria do Movimento Abstrato², no qual a economia divina apara as arestas e a experiência é acompanhada da dedução abstrata. Nestes textos, a matéria primeira é infinita, contínua, homogênea. Mas como são os corpos? Eles não podem ser explicados pela descontinuidade. Seria incoerente. Logo, a descontinuidade provém de diferentes movimentos dentro da massa livre de vazios, como acontece com os vórtices cartesianos. É o movimento que distingue os corpos, que cria uma divisão e, nesse sentido, criando a divisão, limita as partes dos corpos, limitando os próprios corpos. É no movimento e através dele que a criação contínua de corpos e seus elementos se realiza. Criação, neste caso, contínua, porque se o movimento cessa, tudo se apresenta como uma massa amorfa. Há uma dependência do movimento, há uma relação intrínseca entre o movimento e a vida, o ser.

A partir dessa questão Leibniz precisa se posicionar em relação às influências aristotélicas presentes na sua concepção de forma e à influência da figura cartesiana. Para Leibniz elas são inconciliáveis: a figura é visível enquanto a forma nem sempre o é. Mas a principal diferença entre elas ocorre no nível das causas.

A figura pertence ao âmbito mecânico, está ligada à eficiência. Ela é um resultado. A forma, por sua vez, é da ordem da finalidade, é uma causa. A acomodação de ambas parece ser impossível. A opção dos filósofos da modernidade, dada esta incompatibilidade, é abrir

² *Theoria motus abstracti seu Rationes Motuum universales, à sensu et Phaenomenis independentes* (1671).

mão da tese antiga, superá-la e substituí-la pela perspectiva da ciência moderna. A saída de Leibniz, entretanto, bem conhecida, é recorrer à ideia da forma substancial (LEIBNIZ, DM, 10), não para recusar aos modernos e adotar definitivamente o ponto de vista dos antigos, mas justamente para reunir aspectos favoráveis de cada tempo sem perder de vista o que é mais importante. Espaço materializado (figura) e movimento são os dois princípios de que Deus se serve para construir o mundo percebido pelos sujeitos.

Na dinâmica leibniziana a ordem imperativa é a teleológica. Ela se apresenta como uma explicação mais adequada do que a mecânica ou mesmo a ordem geométrica. Não há lugar para o modelo cartesiano de “coisa extensa”. Nesses textos da juventude não há, ainda, a recusa absoluta pelo modelo cartesiano, algo que mais tarde será insuperável. Mas já então temos uma diferença importante quanto à definição da matéria presente nos corpos.

Oposto ao aristotelismo personificado na ideia de um tipo de substância aristotélica, Descartes (como também Gassendi, Huygens e Boyle) está interessado no que pode ser experimentado e analisado de um ponto de vista físico-matemático³. A figura, o tamanho e o movimento são prioridade nas análises desses filósofos modernos e provocam efeito sobre Leibniz:

Eu havia penetrado a fundo no domínio dos escolásticos quando a matemática e os autores modernos fizeram-me sair de lá ainda jovem. Encantou-me a bela maneira destes de explicar mecanicamente a natureza e reprovei com razão o método daqueles que nada empregavam além das formas ou das faculdades das quais nada se aprende. (LEIBNIZ, 2002, §2).

Apesar do encantamento provocado pela opção dos filósofos modernos, Leibniz logo nota o limite daquela proposta:

havendo tentado aprofundar os princípios mesmos da mecânica para fornecer uma explicação das leis da natureza conhecidas por meio da experiência, apercebi-me que a consideração da *massa extensa* não seria por si mesma suficiente e que seria preciso empregar ainda a noção de *força*, a qual é plenamente inteligível, ainda que pertença à esfera da metafísica. (LEIBNIZ, 2002, §2).

A sua escolha foi movida pelo interesse do que parecia promissor aos filósofos modernos sem, contudo, abandonar os filósofos antigos. O resultado dessa conciliação é uma concepção teórica em que a força e o cálculo dividem o protagonismo com as percepções. Vamos apresentar alguns elementos na tentativa de compreender essa tese ressaltando que este trabalho é parte de um projeto maior e, portanto, encontra-se em desenvolvimento.

Leibniz entre o atomismo e o mecanicismo

Em um momento inicial, podemos afirmar que o atomismo primeiramente defendido por Leibniz cede lugar ao mecanicismo de tipo cartesiano. Devemos analisar, porém, como se dá esse abandono. A leitura dos textos revela que um amálgama de concepções descreve mais fielmente a postura leibniziana neste período do que a mera opção por uma ou outra vertente.

³ “Na minha física não há nada que não se encontre também na minha geometria”. Descartes para Mersenne. In: Rossi 2001, p. 209.

A física proposta por Leibniz está apoiada em uma teoria da complexidade estrutural da matéria e na dinâmica. Para ele é o movimento (a atividade), e não a matéria, o princípio de individuação dos corpos na natureza. A partir dessa perspectiva dinâmica, há muitas dificuldades sobre a formalização e a operacionalização dessa opção teórica. A proposta leibniziana encara o problema da coesão dos corpos compostos e da natureza dos seus princípios nos dois âmbitos em que o problema se apresenta: o matemático-geométrico (teoria do movimento abstrato) e o físico-químico (teoria do movimento concreto). O resultado das análises e conclusões do autor se faz presente no seu projeto de uma nova Física.

Leibniz inicia o texto da *Nova hipótese física* afirmando que “é necessário que haja algum *movimento*, tanto no globo solar quanto no globo terrestre” (p. 5, 223). “Todo corpo está animado pela circulação do éter” (p. 17, 229). O éter é, portanto, a causa universal do movimento. O papel do éter é interessante: é um meio de expressão e condição de possibilidade do influxo que se estabelece entre dois corpos. O éter é, ainda, a ideia que ajuda a compreender a natureza dinâmica dos corpos. Não é como em Descartes, mera propensão ao movimento, mera potência.

Segundo o mecanicismo cartesiano, o que não é espírito é matéria. O que não é *res cogitans* é *res extensa*. Matéria (extensão) e movimento (como um estado dos corpos) são os dois únicos ingredientes que constituem o mundo e a física de Descartes, (Cf. Rossi, 2001, p. 200-204). As reações químicas não são atividade mental. Logo, devem poder ser descritas em termos de tamanho, figura e movimento. Nesse sentido, se avança na eliminação de toda magia e animismo da nova química e se colocam suas pesquisas, definitivamente, no campo das ciências da natureza.

Para um atomismo tomado em geral, entretanto, essa separação é frágil e indevida. A explicação sobre os corpos não pode estar restrita à identificação entre matéria e extensão e entre extensão e espaço. A extensão faz dos corpos algo puramente passivo. Em resposta, os adeptos do mecanicismo precisam encontrar uma saída para essa limitação dos corpos. Descartes recorre ao *Deus ex machina*, fazendo com que o mecanicismo esteja apoiado em hipóteses não mecânicas⁴.

Leibniz critica o fundamento do mecanicismo cartesiano. Para ele, a distinção entre o mundo da matéria e o mundo do pensamento, a redução da matéria à extensão e a passividade da matéria tornam-se problemas insuperáveis. Para Leibniz, seria preciso uma fonte de atividade própria da matéria.

Há, entretanto, outra resposta em formação proveniente das pesquisas daqueles que seriam responsáveis pelo surgimento da química, cuja origem está, para alguns historiadores, no hermetismo⁵. Ainda assim, ela ocupa um lugar inquestionável na cultura científica do século XVII e traz inovações importantes inclusive para a nova filosofia mecânica. A tese do atomismo químico de Gassendi parece promissora nesse sentido. Gassendi, investigando as propriedades mesmas dos átomos, se pergunta se o peso e a gravidade não seriam propriedades fundamentais do átomo, juntamente com o tamanho e a figura (GASSENDI, Livro III, capítulos 6 e 7). Uma vez que possuem tamanho e figura

4 Cf. Arana, 2009, p. XX-XXI.

5 Por isso Rossi afirma que a química, que se torna uma ciência entre os séculos XVII e XVIII, é muito mais um produto da revolução científica do seu motor. Os ancestrais da química “despertariam um certo mal-estar” entre os químicos da atualidade porque entre eles estariam “alquimistas, farmacologistas, médicos-químicos, magos, astrólogos e outras personagens”. Rossi, 2001, p. 271.

determinados, os átomos ocupam certo lugar no espaço. Daí também se conclui que dois corpos não podem estar no mesmo lugar ao mesmo tempo. Nesse sentido, e concordando nesse aspecto com Descartes, a extensão é uma propriedade essencial dos átomos.

Esse atomismo de tipo químico possui um caráter especial e na sua concepção a matéria tem que se abrir a mais possibilidades que se encontram ausentes tanto no atomismo clássico quanto no mecanicismo cartesiano. A conjunção de diferentes átomos (ou moléculas) tem que resultar em algo mais do que a soma de cada uma das propriedades desses átomos. Nisso consistiria uma ligação molecular de caráter químico.

No começo do século XVII havia ainda uma resistência quanto ao abandono das formas e qualidades na hora de conceber a natureza em termos corpusculares: a explicação dos fenômenos não se reduz exclusivamente às propriedades mecânicas dos átomos (tamanho, forma e movimento). Havia a defesa do chamado atomismo qualitativo, quando não se recorre à explicação das qualidades da matéria reduzindo-as exclusivamente a aspectos quantitativos (Cf. Rossi, 1989, p. 248-270). Foi somente na segunda metade do século XVII, ou a partir do triunfo do mecanicismo cartesiano, quando se passa a conceber a matéria como mera extensão, que a análise dos átomos passa a ser feita a partir de propriedades puramente quantitativas.

Desse modo, desde a aceitação das teorias mecanicistas da matéria se substitui o atomismo qualitativo. Entretanto, isso não significa a conversão absoluta ou automática dos simpatizantes do atomismo. Os resquícios do vitalismo são notados em diversos trabalhos que vão desde as investigações da alquimia (Paracelso) até o início da química com Boyle. A transição da alquimia para química é uma história bastante complexa, certamente. E Gassendi é um dos seus grandes expoentes (Rossi, 1989, cap. 10).

O reducionismo mecanicista cartesiano foi recusado por muitos filósofos corpuscularistas do século XVII. A redução a que nos referimos, especificamente com relação à concepção de matéria, consiste em eliminar propriedades específicas (como qualidades químicas e físicas) e substituí-las por outras mais básicas (tamanho, forma e movimento). A matéria, totalmente inerte, não tem qualquer poder ou atividade própria, não tem vida.

O que está em questão é a substituição de uma proposta contemplada pela física aristotélica, que admite os organismos vivos, por um modelo mecânico de máquinas e engrenagens instaurado sobre uma matéria inerte. O movimento, nesse caso, tem que ter sido posto desde o princípio por Deus e deve se manter através da transmissão entre os corpos. Essa tese, reconhecidamente recusada por Leibniz, foi recusada também por Gassendi.

Como Leibniz, Gassendi também não é mecanicista, e muito menos um cartesiano. Se, por um lado, é possível explicar toda a variedade do mundo físico recorrendo à tese dos átomos definidos a partir do tamanho, da figura e da sua posição relativa, e nesse sentido sua tese não contradiz o mecanicismo, por outro não se pode explicar, somente por isso, como os átomos se enredam, se agrupam, não é possível explicar o emaranhado de átomos que dá origem à molécula. E neste momento entra em cena o peso e a gravidade. Não se trata de assumir o peso como sendo proporcional ao tamanho ou massa de um átomo em particular:

A gravidade ou o peso não é outra coisa senão essa faculdade: a força (*vis*) natural e interna mediante a qual o próprio átomo, por si mesmo, é capaz de ir de um lugar para outro e de mover-se por si mesmo. (LEIBNIZ, 2009, p. 223)

Os átomos se movem por sua própria natureza interna, graças à faculdade que possuem desde que foram criados. O movimento atômico é a única causa eficiente no mundo físico. As coisas só se movem porque os átomos estão em contínuo movimento devido a uma força interna específica, existente nos átomos mesmos. Segundo Gassendi, a força interna é a única responsável pelo movimento dos átomos. Desse modo, para manter-se o movimento não é preciso que se recorra a nenhum expediente divino, visto que ele é um efeito da própria natureza (LOLORDO, 2011, p.62-91).

Com essa saída Gassendi se distancia definitivamente de Descartes. Para Descartes, a matéria é puramente passiva. Para Gassendi, a matéria não pode ser inerte. A perspectiva de conceber propriedades da matéria a partir de um ponto de vista dinâmico, a partir de um princípio interno de movimento, é uma das bases do desenvolvimento do atomismo de Gassendi. Certamente, porque é inata, a força presente nos átomos tem sua origem no momento da criação. Isso, entretanto, não significa que haja uma dependência direta entre as partes (força e criação).

A física resultante dessa concepção de matéria dinâmica e ativa é fundamentalmente diferente da cartesiana, centrada na passividade da matéria. A questão do movimento inicial e a necessidade de manutenção da mesma quantidade de movimento como constante na natureza são problemas com que a física cartesiana deve lidar e que não fazem sentido na nova concepção de Gassendi. A investigação, a partir dessa mudança, deve ser feita levando-se em consideração as próprias partes componentes do mundo físico e as investigações das forças presentes nessas partes, submetidas a leis que podem ser descobertas pelo homem, permitindo também a manipulação da natureza de um modo mais fiel ao que é percebido.

Leibniz, como Gassendi, também tinha restrições ao mecanicismo e suas consequências. Seu interesse pelo atomismo, na juventude, pode ser considerado como um sinal dos seus interesses em encontrar alternativas ao mecanicismo, mais do que como um apego, de fato, às teses atomistas. Já na *Dissertatio* Leibniz menciona Demócrito, Epicuro e Gassendi fazendo referência à existência de uma espécie de ‘combinatória’ na natureza que seria similar à combinatória de letras. Assim, do mesmo modo como, pelo variado ordenamento e posição das letras, é possível que se façam inumeráveis palavras, também podem ser feitos átomos ou moléculas (LEIBNIZ, 2015, 54). A combinatória aplica-se, também, ao âmbito da natureza.

A aproximação com o atomismo, entretanto, passa por dificuldades quanto à explicação da coesão dos corpos. No atomismo a continuidade entre os corpos é apenas aparente, dado que todos os corpos são compostos por átomos enquanto unidades indivisíveis. Nesse sentido cabe a questão: o que permite ou mantém essa coesão? A explicação parece perder-se num regresso infinito, a menos que se recorra a algo imaterial, “de caráter individual e divino: Deus” (CABRERA, 2012, p.17). Desse modo, os átomos não contêm em si o princípio de explicação para a coesão, para o entendimento da razão pela qual os corpos se mantêm unidos. Eles necessitam de uma causa incorpórea para isso (Leibniz, 1982-2003, p. 566-567).

Na *Nova hipótese física*, Leibniz menciona Descartes e Gassendi, entre outros tantos filósofos modernos⁶ (e antigos) que são nomeados por suas contribuições, aceitas ou não, à nova química e nova física então esboçadas. Nesse texto, em busca de uma nova hipótese para a explicação da natureza que seja puramente física, ou seja, que não recorra a Deus, Leibniz apresenta sua concepção de matéria como composta por unidades de caráter físico-químico. Essa concepção parece claramente inspirada pela química, e neste texto diversos químicos são mencionados (Paracelso e Van Helmont entre eles). Os corpúsculos são chamados de “Bullae”, partículas originárias de matéria que possuem um movimento interior e circular responsável pela explicação da sua coesão e da coesão dos corpos (Leibniz, 2009, p. 11-12). A força de movimento dessas bolhas é devida ao éter contido em seu interior.

A matéria seria composta por átomos concebidos como bolhas:

Sementes das coisas, urdiduras das espécies, receptáculos do éter, a base de corpos, a causa da consistência e o fundamento de uma variedade tão grande quanto o que nós admiramos nas coisas e de um ímpeto tão grande quanto o que nós admiramos nos movimentos. (LEIBNIZ, 2009, p. 12)

Afirmando que as bolhas são as sementes das coisas e a base dos corpos, Leibniz não se compromete com a indivisibilidade das partículas materiais. As bolhas formam os corpos mediante a fusão, a combinação e a decomposição umas em relação às outras. Combinando-se, essas bolhas dão origem a reações, fermentações, condensação e cristalização, ou seja, evidencia-se seu caráter químico. A expectativa é que a natureza possa ser explicada a partir da investigação das pequenas partes componentes (aqui se poderia pensar na influência da tese dos infinitesimais aplicada à matéria).

E quanto à formação das próprias bolhas, pretende-se defender também o caráter natural da sua explicação. As bolhas originam-se a partir “da fusão causada pela luz e pelo calor” (LEIBNIZ, 2009, p. 8). Logo, as bolhas não foram diretamente criadas por Deus, mas fazem parte dos processos naturais. Essa consideração afasta a posição leibniziana da proposta atomista defendida por Gassendi, uma vez que o filósofo francês defende a tese de que os átomos foram criados diretamente por Deus desde o princípio.

Do mesmo modo, com essa concepção Leibniz afasta-se também de Descartes e do mecanicismo, indicando a defesa de uma proposição singular por parte de Leibniz. A natureza não funciona como uma máquina artificial, os processos naturais não são mecânicos, mas sim químicos e físicos. As bolhas são recipientes e “são diversamente modelados, configurados, amassados, para produzir uma grande variedade de coisas” (LEIBNIZ, 2009, p. 15).

O papel das bolhas na explicação do mundo se deve a premissa de que o problema de coesão das partes da matéria se resolve colocando a matéria em movimento. Para que um corpo tenha coesão é preciso que esteja em movimento. As bolhas nunca estão em repouso. Sua coesão se dá por meio de um movimento interior e circular e, graças a esse movimento, formam corpos. Não há nada que não esteja em movimento contínuo, uma vez que os constituintes últimos de todos os corpos nunca param de se mover (LEIBNIZ, 2009, p. 93).

6 Entre os autores modernos citados destacam-se: Jean Baptiste van Helmont, Kenelm Digby, Francesco Lana Terzi, Robert Boyle, Johann Joachim Becher, Paracelso, Basilio Valentín (Johann Thölde), Johann Baptist Groschedel, Jabir ibn Hayyan (Geber), Isaac Hollandus, Franciscus de le Boe (Sylvius), Johann Rudolf Glauber, Oton Tachenius, Francesco Travagini, Thomas Willis, Richard Lower, Francis Hall (Lynus), Cornelius van Drebbel e Niels Stensen (Steno).

Considerações finais

Todo corpo tem que ter certa coesão entre suas partes. Isso significa que pensar nos corpos é pensar nas suas partes integradas sob uma relação de movimento e repouso. A causa ou origem da mudança ou do movimento que afeta os corpos é a circulação do éter, causa universal do movimento observado nos corpos. A atividade ou o movimento não é uma qualidade que é adicionada aos corpos materiais. O problema é que os corpos não são inteligíveis em sua diferenciação concreta (figura, tamanho, textura) sem a atividade, atividade que define os corpos tanto quanto compreende as relações que se estabelecem neles.

Leibniz assume a tese de oferecer certa substancialidade à estrutura da matéria recorrendo a noção aristotélica de forma substancial. A forma se encontra estreitamente ligada à matéria. Isso é muito importante se se quer, diferentemente do que pretendem os mecanicistas, garantir as características qualitativas dos corpos naturais (e não meramente quantitativas). Investigando o desenvolvimento da nova química, Leibniz entra em contato com as teorias corpusculares e assenta as bases do funcionalismo orgânico no estudo dos corpos vivos. Sem essa noção de forma substancial ele não poderia explicar a complexidade dos corpos e nem aplicar o princípio dinâmico da natureza que é a circulação do éter (relação entre complexidade e dinâmica que levou o jovem Leibniz a definir a forma ou figura como princípio de composição de forças ou *conatus*) (LEIBNIZ, 2009, p. 29-41).

A consideração do corpo como um princípio de mudança será desenvolvida por Leibniz através das noções de percepção e apercepção, cuja análise é objeto da sequência deste trabalho. O esforço do autor é quanto ao desenvolvimento de um instrumental teórico alternativo ao mecanicista capaz de corresponder à sua Metafísica e à perspectiva dinâmica. O que mais se destaca nesse sentido e que merece ser investigado são a teoria das forças (em substituição à circulação do éter), o cálculo e a teoria da percepção.

Referências bibliográficas:

CABRERA, M. H. Átomos y burbujas: el atomismo del joven Leibniz en la *Dissertatio* y la *Hypothesis physica nova*. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, LI (129-131), 15-22, Enero-Diciembre, 2012.

GASSENDI, P. *Syntagma philosophicum*, Livro III, capítulos 6 e 7. In: *Opera Omnia in sex tomos divisa*. Lyon: Laurent Anisson and Jean Baptiste Devenet, 1959.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia* (1714). *Discurso de metafísica* (1686). *Da origem primeira das coisas* (1697). Trad. C. L. Mattos, P. R. Mariconda, L. J. Baraúna, M. S. Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979, vol.I. (Col. Os pensadores)

LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torreti, Tomás Zwanzk e Ezequiel de Olaso. Madrid: A. Machado Libros, 1982-2003.

LEIBNIZ, G. W. *Obras filosóficas y científicas*. Escritos científicos (8). Edición de Juan Arana. Granada: Comares, 2009.

LEIBNIZ, G. W. *Obras filosóficas y científicas*. Escritos matemáticos (7B). Edición de Mary Sol de Mora Charles. Granada: Comares, 2015.

LEIBNIZ, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* (1695). Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

LOLORDO, A. Gassendi and The Seventeenth Century Atomists on Primary and Secondary Qualities. In Lawrence Nolan (ed.), *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. Oxford University Press, 2011. pp. 62-91.

ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2001.

RUSSO, S. The concept of matter in Leibniz. *The philosophical review*, 1938, vol. 47, n. 3, p. 275-292.

Violência, crime e estado: Uma análise da situação do Ceará a partir de Hobbes

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes¹

Introdução: da legitimidade filosófica do que se propõe aqui

2018. O Brasil imerso em profunda crise política. Avanço do desemprego. Problemas econômicos. Acirramento de tensões sociais. O roteiro parece indicar que o texto que virá a seguir ou é jornalístico, ou sociológico, ou ficcional. A filosofia, tradicionalmente, parte do mundo, mas só retorna a ele pelas mãos de outros que não os próprios filósofos. Desde sua fundação, a filosofia é marcada pela abstração (separação) que permite que seu saber possa se libertar das miudezas da concretude e, por isso mesmo, ampliar sua capacidade de visão sobre elas. Com o correr dos séculos, as ciências, desprendidas da filosofia, supostamente, assumem um lugar intermediário entre o abstrato e o concreto, passando a servir de referência para a maioria das práticas humanas. Nos fios da História, que nem de longe são lineares e didáticos, ciência e filosofia se aproximam e se afastam numa dança turbulenta e muitas vezes dessincronizada. A música são os ditos “fatos” que com elas, por elas e apesar delas insistem em irromper.

Esse preâmbulo cheio de metáforas – para grande contrariedade de Hobbes que tanto nos alerta para seus perigos – indica o primeiro problema que precisa ser enfrentado por qualquer trabalho em filosofia, mesmo em filosofia política, que ouse chegar mais perto do mundo dos “fatos” concretos. É possível ter legitimidade ao aplicar uma teoria filosófica, por natureza genérica e tendente à universalidade, a questões circunscritas num determinado tempo e local?

Filósofos contemporâneos como Adorno, Foucault e Arendt parecem construir seus pensamentos assumindo que cabe à filosofia se misturar no mundo. Adorno - juntamente com outros frankfurtianos - borra as linhas divisórias entre Sociologia, Psicologia, Economia e Filosofia. Esse emaranhamento, permite, por exemplo, que suas ideias sobre a personalidade autoritária² surjam não apenas de uma reflexão meramente abstrata calcadas nos ícones da filosofia (como ler Adorno sem Freud?), mas também de dados empíricos. Talvez seja nesse sentido que devemos compreender sua afirmação de que: “(...) a Filosofia, de que me recuso a separar de modo estrito da Sociologia ...” (ADORNO, 2008, p.51).

Foucault, que em certos momentos de sua vida, parece desconfortável em identificar-se como filósofo³, também propôs, por outra via, uma filosofia afinada com o cotidiano.

1 Universidade Federal do Ceará/Campus Sobral

2 Sobre o tema recomendo a leitura do livro de Antunes: “Por um conhecimento sincero de um mundo falso”.

3 Cf. Gonçalves, 2012, p.125, nota 1.

Buscando inspiração na arqueologia, ele coletava nos vestígios das histórias o material que o permitia tecer conceitos e propor transformações.

O meu papel – termo demasiado pomposo, aliás – é o de mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que tomam por verdadeiro, por evidente certos temas que foram fabricados num momento particular da história, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Mudar alguma coisa no espírito das pessoas, é esse o papel do intelectual. (FOUCAULT, 1982 APUD GONÇALVES, 2012, p.140).

Soma-se a Adorno e Foucault, Arendt que tem seus textos mergulhados na dimensão palpável: o campo de concentração, os refugiados, a banalidade do mal, etc. Mesmo sendo uma autora muito estudada e de referência para tantos filósofos atuais, Arendt, sintomaticamente, diz que seu trabalho é teoria política e não filosofia política. Adriano Correia (2011, p.XXIII) abre caminho para que possamos entender a não identificação de Arendt com a filosofia: “Arendt insiste que seu propósito não é fornecer respostas teóricas às perplexidades de nosso tempo – não é o de estabelecer uma filosofia política, tal como a tradição a compreendia, portanto -, pois para esses problemas não há uma única solução possível, elas dependem do acordo de muitos e, assim, do intercâmbio público de opiniões de muitos”.

Obviamente, apresentar autores consagrados que suavizaram, cruzaram, ou aboliram as fronteiras entre sociologia (para ficar só em um limiar mais claramente definível) e filosofia não é suficiente para provar a validade do que pretendo aqui. Alguém, com muita justeza, poderia afirmar que não estou propondo uma análise adorniana, foucaultiana, nem arendtiana da situação cearense. A pergunta, finalmente, seria: Estaria eu sendo hobbesiana – no sentido de coerente com as ideias do pensador - ao buscar em Hobbes elementos para iluminar “os fatos” concretos ocorridos no Ceará em 2018? Poderia a filosofia de Hobbes autorizar isso?

Ousadamente, afirmo que sim. Hobbes foi um filósofo do seu tempo, que escreveu a partir do rastro realista de Maquiavel e que se misturou nas questões concretas⁴. Se suas obras magnas tem o vivo tom de uma filosofia abstrata, prezando pela forma de demonstração própria da geometria, sua pretensão era de construir uma ciência da política e nunca uma metafísica. Talvez, a maior mostra de que concordaria em usarmos suas ideias para retornar e analisar os dados concretos seja o *Behemoth*. Em tal livro, o já velho Hobbes não se furta de conduzir seu(sua) leitor(a) nos detalhes do dia-a-dia que antecederam e reforçaram a emergência da guerra civil de 1642. E, sequer podemos alegar que esta obra não tem relevância para o projeto de filosofia hobbesiano, haja vista que mesmo na dedicatória ele revela: “Não pode haver nada mais instrutivo no sentido da lealdade e da justiça que a memória, enquanto ela durar, desta guerra”. (HOBBS, 1990, p. V)⁵.

Certamente, se por um lado estamos autorizadas(os) a ir aos “fatos” e trazê-los para esmiúça-los sob a lente conceitual de uma determinada filosofia política, não temos nenhuma garantia que isso pode ser feito com qualquer fato e com qualquer

4 Ainda que Hobbes não tenha sido, como muitos dos grandes filósofos da política, um político no sentido oficial do termo, é impossível negar seu profundo interesse e comprometimento com as questões políticas de seu contexto. Nesse sentido é que podemos entender sua fuga para França quando do aumento da tensão frente ao rei começa a ganhar um contorno mais nítido.

5 No original: “There can be nothing more instructive towards loyalty and justice than will be the memory, while it lasts, of that war”.

filosofia. Em outras palavras, não é legítimo que esqueçamos a distância que nos separa de Hobbes (ou de Platão, de Aristóteles, e de quase todos os grandes pensadores da política). As ideias hobbesianas, ainda que feitas em vista da universalidade racional (lembramos sempre do desejo geométrico que Hobbes repetidamente se esforçou em empreender na filosofia civil), quando levadas ao “chão” de nossos dias parecem incapazes de dar conta de tantas mudanças impensáveis no século XVII. O que diria Hobbes de nossos sistemas de comunicação? De nossas relações com as demais nações do globo? De nossas tecnologias? Do lugar da ciência? Da ampliação do acesso às escolas e universidades e dos saberes que produzem? Da multiplicação dos movimentos sociais? Mesmo que genial, Hobbes não viu, nem vislumbrou nada disso em sua obra. Não há uma palavra sequer direcionada para essas transformações que são, sem dúvida, fundantes da contemporaneidade. Assim, a pergunta deixar de ser “é hobbesianamente aceitável analisar os ‘fatos’ atuais”, e passa a ser, “é viável usar Hobbes como alguém que tenha algo a dizer sobre nossos dias”?

Novamente, ousar dizer que há algo a ser dito a partir de Hobbes. Contudo, não é sensato dizer que há, em Hobbes, uma solução para nossas questões políticas atuais. Aqui não há uma contradição, mas sim um espaço estreito no qual devo me equilibrar: nem descartar a premissa hobbesiana de que suas perspectivas, em sendo acessíveis e frutos da razão, são resistentes ao tempo; nem supor que é possível transpor um ideário com as limitações próprias de seu tempo – independentemente do que desejasse o seu autor – para um momento particular temporal, social e historicamente. Poderia pontuar, sendo mais direta, que Hobbes tem algo a nos falar, mas nem todo seu discurso filosófico terá sentido. Ou seja, volto a Hobbes, mas não o assumo como um pensador que guarda o segredo do bem governar universal, e sim como um pensador que me estimula a perceber no meu presente, no meu meio sócio-histórico-político algo que insiste em escapar. Buscar nas palavras de Hobbes um ponto de referência para pensar a violência que assombra meus conterrâneos, que embarça e desafia os governantes é, antes de tudo, olhar filosoficamente para meu lugar pedindo que Hobbes seja meu acompanhante.

A situação da violência das facções no Ceará: rápida retomada de alguns “fatos” de destaque

Em abril do ano corrente, “O povo”, jornal cearense de grande circulação, fez uma breve reportagem delineando o perfil das facções mais destacadas atuantes no Ceará⁶. De acordo com a redação, são quatro as organizações criminosas que agem no estado: Comando Vermelho (CV), Guardiões do Estado (GDE), Família do Norte (FDN) e Primeiro Comando da Capital (PCC). Ainda seguindo os dados da reportagem do início de 2018, as quatro organizações somariam 18.661 indivíduos encarcerados em presídios distribuídos na capital e no interior do Ceará.

Na versão brasileira do “El País” de 26 de março de 2018, a matéria “Fortaleza Sitiada”⁷ sublinha como a guerra entre as facções provoca caos no cotidiano de milhares de cearenses, em especial na grande Fortaleza:

6 Paiva, Thiago. Conheça o perfil das facções que atuam no Ceará. 27/03/2018. Reportagem disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2018/03/conheca-os-perfis-das-faccoes-que-atuam-no-ceara.html>

7 Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/20/politica/1521569179_197468.html

A consequência desta guerra se expressa nas estatísticas. A quantidade de homicídios no Estado aumentou 50,7% de 2016 para 2017, quando 5.133 pessoas foram assassinadas. Com uma taxa de 83,48 homicídios por 100.000 habitantes, Fortaleza se tornou no ano passado a sétima região metropolitana mais violenta do mundo, segundo um ranking da ONG mexicana Conselho Cidadão para a Segurança Pública e Justiça Penal, **divulgado no início deste mês**. E os dados deste início de 2018 sinalizam para uma piora no cenário. Nos dois primeiros meses deste ano foram assassinadas em todo Ceará 844 pessoas, número 36% maior do que o dos dois primeiros meses de 2017 (618). Na Grande Fortaleza, houve 51% mais mortes. E, entre as mulheres, **o número de mortes saltou quase 300%** neste ano, também como consequência da participação delas na linha de frente das facções. (BEDINELLI, 2018, s/p).

Além do aumento gritante de homicídios – só até meados deste ano o estado já contabilizou 48 mortes em chacinas⁸ – Bedinelli mostra como as facções obrigam as pessoas a deixarem suas casas, as crianças a mudarem de escola e afetam os trabalhadores que servem diretamente ao Estado.

Exemplos contundentes da pressão exercida pelas facções nos agentes estatais, são fáceis de achar. Na edição do “Diário do Nordeste” de 19 de janeiro de 2018⁹ o destaque são as ameaças voltadas ao Poder Judiciário que, além de ataques a algumas instalações e arrombamentos, recebeu carta exigindo transferência de local de aprisionamento de determinado membro do PCC. Em 24 de março de 2018, que mobilizou a reportagem já citada do “El País”, foi a Secretaria de Justiça (Sejus), para citar apenas um espaço, que sofreu ataques em represália ao plano de instalar bloqueadores de celular nos presídios cearenses. Ainda com base no “El País”, não muito antes deste violento final de semana, no dia 13 de março de 2018, os deputados envolvidos na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que investigava o crime organizado no Ceará, optaram por cancelar a mesma por medo de retaliação. Mais recentemente, segundo edição de 26 de agosto de 2018 do “El País”¹⁰, Gil Alessi repassa as informações obtidas com o procurador regional eleitoral do estado, Anastácio Tahim de que haveria um movimento do CV que visava interferir nas campanhas políticas eleitorais no Ceará. O CV estaria impedindo, em certas comunidades, que os moradores trabalhassem ou fizessem propaganda eleitoral para determinados candidatos. O procurador chega mesmo a afirmar em parecer que “é fato que estas associações delinquentes, em todo o país, buscam cada vez mais a infiltração no ambiente institucional e político” (Cf. El País, 26/08/18, s/p).

Para uso posterior, me interessa aqui apresentar parte circular a qual se referia a reportagem de Alessi:

Vimos por meio desta comunicar que todas as nossas comunidades não venham a aceitar campanha política do partido chamado (PROS). Partido esse que apoia o Vitor Valin [deputado federal], capitão Wagner [candidato a deputado], Jair Bolsonaro [PSL, candidato à presidência], entre outros policiais que apoia (sic) todo tipo de conduta antidemocrática contra comunidades carentes. Esses políticos apoiam a

8 Fonte: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/ceara-tem-48-mortes-em-sete-chacinas-em-2018.ghtml>

9 Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/policia/faccoes-desafiam-judiciario-por-meio-de-aco-es-criminosas-1.1881692>

10 Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/24/politica/1535140182_429456.html

ditadura, a tortura e tudo que é contra o povo carente. (...)

*Já fica avisado a todos os partidos políticos que vocês podem apoiar e aprontar contra o nosso povo enquanto estiverem no poder, mas quando as eleições chegar (sic) a assembleia legislativa irá ser ocupada por oposição de vocês aqui no estado, pois vamos boicotar sempre, a cada eleição, até que pare tais coisas¹¹.

O que Hobbes tem a nos dizer?

Acima já sublinhei que a filosofia civil de Hobbes partia de um diálogo direto com seu contexto e, daí se alçava às conclusões universais. Nesse sentido, Hobbes trata (*Leviatã*, cap. XXIX; Do Cidadão, cap. XII) dos perigos que rondam a vida e a boa saúde do Estado e, dentre eles, nomeia as facções. No *Leviatã*, a primeira menção às facções se encontra no capítulo X (Do poder, valor, dignidade, honra e mérito):

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder do Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Consequentemente ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas. (HOBBS, 1974, p.57)¹²

O poder do Estado e o das facções, assim, rivalizam, posto que ambos congregam as forças de muitos, sendo a diferença fundante entre eles a união das diferentes vontades em uma só vontade. O que indica que, para bem compreender essa diferença, precisamos enfrentar a discussão que abarca desde o pacto fundador da sociedade, o tema da representação e desemboca na garantia de legitimidade do domínio do Estado sobre seus cidadãos.

Para nosso inglês, portanto, as facções representam uma ameaça constante ao Estado. Como nos recorda Nádia Souki (2004, p.7): “Nosso filósofo pensa paralelamente o estado de natureza e o estado político, ou seja, a guerra e a possibilidade de paz. Os dois monstros Leviatã e Behemoth convivem em luta perpétua na cena política (...)”. Daí o cuidado hobbesiano não se limitar ao combate às facções já formadas, mas estender-se a evitar ações (e não ações) que fomentam sua criação. De certo modo, soa coerente ler a partir dessa chave interpretativa os capítulos que alertam sobre o que leva ao enfraquecimento do Estado e, também, todo o livro do *Behemoth*.

Contudo, se é verdade que Hobbes se detém a falar de facções, é também correto que estas se apresentam claramente em sua demanda pelo domínio do poder soberano e do trono. É com base no desejo de tomada do poder estatal que Hobbes classificará os diferentes tipos de sedutores que compuseram a guerra civil de 1642, os papistas, os democratas, os presbiterianos, etc. (Cf. HOBBS, 1990, p.2-4). Isto posto, parece que quando analisamos as facções presentes no Ceará de 2018 estamos em um outro registro, sobre o qual Hobbes não dedicou sua reflexão.

Não obstante, é preciso ir mais a fundo na leitura. Para Hobbes as facções ameaçam o poder estatal pelo poder ilegítimo que congregam ainda que não profiram explicitamente

11 Disponível em: <http://www.nominuto.com/noticias/eleicoes/circular-atribuida-ao-comando-vermelho-do-ceara-proibe-pedido-de-votos-para-bolsonaro/174174/>

12 Na edição inglesa da Penguin Classics (1985), p.150.

que pretendem assumir o posto de comando da sociedade. Lendo deste modo é que entendemos a precaução do filósofo ao pontuar: “Em todos os Estados, sempre que um particular tiver mais servos do que os necessários para a administração de suas propriedades e o legítimo uso que deles se possa fazer, trata-se de uma facção, e ilegítima” (HOBBS, 1974, p.148)¹³. As facções são a personificação do risco, porque dividem o poder dos cidadãos com o Estado, colocando-os, na melhor das hipóteses, na encruzilhada de, num momento eventual, receber ordens contraditórias de seus ‘chefes’.

Na situação que trago aqui à baila, vemos que, embora não haja uma clara manifestação das facções de se apossarem do palácio do governo no sentido literal, é, propriamente a extensão do mando político último que está em jogo. É porque o poder legítimo de governar os cidadãos está enfraquecido que as facções passam a ordenar desde a vida das pessoas singulares – dizendo onde podem ou não morar, estudar, professar suas ideias – até a dos próprios representantes legítimos do Estado – pontuando como devem legislar, investigar e executar suas ações.

Desta feita, a guerra contra as facções é acima de tudo uma guerra política e não, como se quer fazer crer, uma guerra contra a violência no sentido estrito do termo. A violência, por óbvio, não pode faltar, já que estamos em meio à guerra entre o Leviatã e o Behemoth¹⁴. Se as trincheiras se colocaram nas ruas - quem de nós pode dizer-se tranquilo para ir e vir a qualquer bairro de nossas cidades? - e se a luta não se restringe às forças policiais e armadas, é porque a guerra nasceu no seio do Estado e almeja o aumento de seu território e do comando sobre ele.

É dentro desta perspectiva que faço, então, a leitura da carta atribuída ao Comando Vermelho e destinada aos moradores de ‘suas’ comunidades. Nela o componente político está evidente. Diz-se em quem se pode ou não apoiar publicamente, para quem se pode ou não fazer campanha. Mas, suponho que maior interesse analítico tem o argumento que os redatores da missiva apresentam para justificar sua ordem: o bem-estar do povo. Vejo-me aqui quase seduzida pela ilusão de que o Comando Vermelho tem acesso e entendimento da filosofia hobbesiana. A facção parece ter captado a ideia hobbesiana de que não basta a coerção física para garantir a obediência, sendo essencial atingir as crenças e opiniões das pessoas, ou nas palavras de Holmes (1990, p.xi): “A fonte última da autoridade política não é a coerção do corpo, mas a captura da mente”¹⁵.

A referida carta aponta justamente para onde falha o governo, denuncia a segregação social, a violência estatal contra uma certa classe de cidadãos, a ineficiência da justiça e a insuficiência do amparo dado pelo Estado. Nessa medida, pode-se ver a facção assumindo um papel que vai muito além de vender drogas ou armas ilegais, ela se arroga a defender o povo, a lutar por ele. Em última instância, a epístola do Comando Vermelho quer convencer seus leitores e leitoras que ela fala em nome deles e, é exatamente aí que ela toca o ponto limítrofe que a separa do Estado. Ao pretender falar em nome do povo, a definir o que é ou não bom para ele, o CV cruza a linha da mera marginalidade e alcança o campo político: que ser o representante legítimo da vontade de vários indivíduos.

Ao atingir esse ponto, a facção dá mostras de ter aprendido uma das mais importantes lições da política hobbesiana expressas no *Behemoth*: para governar é preciso não só de

13 Na edição da Penguin Classics: p. 287.

14 Uso aqui as figuras hobbesianas sem assumir que estamos num Leviatã, haja vista que nossa configuração estatal diverge em pontos centrais dos pressupostos filosóficos, políticos e organizacionais do estado civil descrito por Hobbes.

15 No original: “The ultimate source of political authority is not coercion of the body, but captivation of the mind”.

força, mas de cooperação. Nesse sentido, é válido notar no adendo do final da carta como ela se equilibra no fio que separa o desafiar e o manter a estrutura política vigente: ao mesmo tempo em que contesta o governo, suas posições e suas leis (no caso específico, as eleitorais), reitera a legitimidade da assembleia enquanto tal de ordenar (“você podem apoiar e aprontar contra o nosso povo, enquanto estiverem no poder, mas quando as eleições chegar a assembleia legislativa vai ser ocupada pela oposição de vocês...”). Como devemos interpretar esse “desrespeito respeitoso” à assembleia? A quem se endereça essa mensagem ao final da carta? Se aos agentes do Estado, podemos supor que há pretensões do CV de se fazer oposição politicamente e apresentar seus próprios candidatos (ou alguém identificado com suas pautas)? Se ao povo ‘carente’, podemos supor que se trata de um argumento retórico para garantir que o domínio da facção sobre suas vidas busca seu bem-estar?

Ainda que eu não consiga, com os elementos que aqui juntei, responder às perguntas acima, há algo que Hobbes pode ensinar ao governo cearense:

O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, (...). Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio. (HOBBS, 1974, p. 204)¹⁶.

Encerro este artigo, pois, acreditando que enquanto as questões mais profundas da desigualdade social não forem combatidas, ou, na letra de Hobbes, a segurança do povo não for garantida pelo soberano, mais vulnerável estará o Leviatã. A emergência das facções, bem como seu combate exigem não apenas a punição e a espada, mas também o cuidado e ensino do povo pelo Estado, o que permite que sua obediência seja mais pela razão, do que pelo medo.

16 Na edição da Penguin Classics, p. 376.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.
- ALESSI, G. O movimento do Comando Vermelho para interferir na campanha eleitoral do Ceará. *El País*. 26/08/2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/24/politica/1535140182_429456.html> Acesso em: 18/09/18.
- ANTUNES, D.C. *Por um conhecimento sincero de um mundo falso: teoria crítica, pesquisa social empírica e The authoritarian personality*. Jundiaí: Paco editorial, 2014.
- BEDINELLI, T. Fortaleza sitiada. *El País*. 26/03/2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/20/politica/1521569179_197468.html>
- CORREIA, A. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, H. *A condição humana*. 11ª.ed. Rio de Janeiro; Forense universitária, 2011.
- G1. Sete chacinas no Ceará deixaram 48 mortos em 2018; relembre casos. *G1/Ce*. 17/07/2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/ceara-tem-48-mortes-em-sete-chacinas-em-2018.ghtml>> Acesso em: 18/09/18.
- GONÇALVES, V. Foucault e a filosofia. *Philosophica*, 40, Lisboa, 2012, p. 125-142.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro & Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974. (Col. Os Pensadores, vol. XIV).
- _____. *Leviathan*. Londres: Penguin Classics, 1985.
- _____. *Behemoth or the long parliament*. Chicago: The university of Chicago Press, 1990.
- HOLMES, S. Introduction. In: HOBBS, T. *Behemoth or the long parliament*. Chicago: The university of Chicago Press, 1990.
- MESSIAS, B. Facções desafiam judiciário por meio de ações criminosas. *Diário do Nordeste*. 19/01/2018. Disponível em: <<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/policia/faccoes-desafiam-judiciario-por-meio-de-acoes-criminosas-1.1881692>> Acesso em: 18/09/18.
- PAIVA, T. Conheça o perfil das facções que atuam no Ceará. *O Povo*. 27/03/2018. Disponível em: <<https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2018/03/conheca-os-perfis-das-faccoes-que-atuam-no-ceara.html>> Acesso em: 18/09/18.
- SOUKI, N. *Behemoth contra Leviatã: a força do conceito de ‘guerra civil’ na filosofia política de Thomas Hobbes*. (Tese). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia, 2004.

Pascal e a Verdade

Rodrigo Hayasi Pinto¹

A nosso ver, o opúsculo *Do Espírito Geométrico*, escrito por Blaise Pascal em 1658, mesmo sendo obra de cunho geométrico e não guardando uma relação direta com o método *A Razão dos Efeitos*, inaugura um modo de reflexão sobre a fundamentação do conhecimento, que vai impactar de modo direto na construção do método presente nos *Pensamentos*, a saber, a questão dos limites do conhecimento. Vejamos como tais limites são evidenciados no opúsculo.

Quando Pascal, no Opúsculo, pensa na geometria como um modelo epistemológico legítimo está interessado, como Descartes em suas “Meditações”, em desenvolver e explicar a problemática da possibilidade de determinar as bases do conhecimento. No entanto, a maneira pela qual é possível determiná-las, é radicalmente diferente do procedimento observado na filosofia cartesiana.

Segundo o filósofo jansenista, a geometria pode ser considerada um modelo epistemológico ideal, justamente por ser uma ciência demonstrativa, cujo principal objetivo é a definição e a demonstração das proposições que compõem o sistema. A partir dessa constatação, poderíamos ser levados a pensar que o método geométrico perfeito deveria ter como prerrogativa principal anterior a qualquer tarefa, a definição e a demonstração dos próprios princípios e axiomas que compõem a base do sistema. Em outras palavras, ao elegermos o procedimento demonstrativo como aquele que deve guiar-nos em sentido epistemológico, poderíamos pensar que o método geométrico perfeito deveria tudo definir e tudo demonstrar. Mas, segundo Pascal, tal objetivo é impossível de ser atingido, porque as últimas proposições definidas e as últimas demonstrações provadas exigiriam outras definições e demonstrações, que por sua vez, também exigiriam outras, de tal maneira que nunca teríamos acesso às primeiras:

Certamente este método seria belo, mas ele é absolutamente impossível: pois é evidente que os primeiros termos que se gostaria de definir, suporiam precedentes para servir à sua explicação, e que mesmo as primeiras proposições que se gostaria de provar suporiam outras que as precedessem; e assim é claro que não se chegaria jamais aos primeiros. (PASCAL, 1998, p.349, 2ª coluna).

Isso implica em dizer que o processo demonstrativo, quando tem como ideal a definição e a demonstração total de seus objetos, leva-nos a uma regressão ao infinito. Ao utilizarmos uma definição ou uma demonstração discursiva para explicar os primeiros

¹ Doutor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Pucpr)

termos, ela, na medida em que é composta por outros termos, também necessitaria de definições e demonstrações anteriores para defini-los e demonstrá-los completamente, e assim *ad infinitum*.

No entanto, na geometria é possível constatar uma espécie de “parada” em termos de definições e demonstrações. Com efeito, essa ciência nos ensina que há termos primeiros, que não precisam ser definidos e princípios, que não necessitam ser demonstrados. Um indicativo disso é que todos os homens entendem claramente o que são esses termos e esses princípios, sem a necessidade de defini-los ou demonstrá-los.

É o que a geometria nos ensina perfeitamente. Ela não define nenhuma dessas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que são em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que eles significam, para aqueles que entendem a língua, que o esclarecimento que se gostaria de fazer, traria mais obscuridade que instrução. (PASCAL, 1998, p.350, 1ª coluna).

Tais termos o filósofo nomeará de “primitivos”, pois são os mais simples a que o discurso lógico pode chegar, não existindo outros anteriores a eles. Por outro lado, o significado dos “termos primitivos” é apreendido por meio de uma espécie de intuição, a qual ele vai chamar de “luz natural”. A ordem geométrica “não define tudo e não prova tudo, e é nisto que ela cede; mas ela só supõe as coisas claras e constantes pela **luz natural**, e é por isso que ela é perfeitamente verdadeira, a natureza sustentando-a, apesar do discurso” (grifo nosso) (PASCAL, 1998, p.350, 1ª coluna).

No entanto, a concepção de “luz natural” em Pascal, é radicalmente diferente daquela encontrada em Descartes. No fragmento 282 dos *Pensamentos*, Pascal nos apresenta sua concepção de luz natural desse modo:

Conhecemos a verdade, não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios [...] E sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso. (O coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra, em seguida, que não há dois números quadrados dos quais um seja o dobro do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por vias diferentes) (PASCAL, 1973, Pensamento 282).

A principal diferença entre Pascal e Descartes, portanto, é que, enquanto para este somente podemos atingir um conhecimento certo e indubitável dos princípios por intermédio da razão, para Pascal, as certezas referentes aos princípios não provêm de uma faculdade racional e estão relacionadas a um âmbito desvinculado do pensamento: o “coração”. Assim, o fato de que atingimos a base do conhecimento, longe de apontar para o alcance ilimitado da razão, é um indicativo do fato de que há limites para o conhecimento racional. Onde estão os princípios é necessário “parar”, não porque esses axiomas são os últimos em si mesmos, mas porque o processo lógico não pode ir além, deixando tais certezas para o âmbito do “coração”. A compreensão de tais axiomas é fornecida por uma capacidade extra-racional, a luz natural proveniente do coração, a qual isenta a razão de tentar proceder lógico-dedutivamente em relação aos fundamentos. Sua compreensão é um indicativo da “miopia” de nosso intelecto, que não pode “enxergar” nada que esteja situado para além de tais princípios. Segundo Lebrun:

Longe de ser, neste caso, garantia da verdade ou sinal da comunicação com o verbo divino, a “clareza” dos princípios é pois relativa ao alcance limitado de nosso campo de visão. Os princípios não são nunca as primeiras verdades em si, mas simplesmente proposições estrategicamente úteis, que decidimos adotar como fundamento da investigação – e testemunham antes nossa miopia do que nossa penetração. (LEBRUN, 1983, p.32).

Nesse caso, a evidência dos termos primitivos, ao apontar para os limites do conhecimento possível, traça uma linha demarcatória entre o que pode ser conhecido e aquilo que não pode ser objeto de um discurso racional. Não podemos, por exemplo, definir ou demonstrar a certeza relativa aos fundamentos que sustentam a razão, mas podemos, ao menos, definir e demonstrar tudo que vier após os fundamentos. Desse modo, a ordem que obtemos por intermédio da geometria, longe de ser completa e acabada, pode ser considerada uma ordem “em aberto”, pois deixa em aberto a verdade em relação aos axiomas, para somente nos preocuparmos em provar e demonstrar os resultados provenientes desses axiomas.

Essa ordem, a mais perfeita entre os homens, consiste não em tudo definir e tudo demonstrar, nem também em nada definir e nada demonstrar, mas a se deter nesse meio e não definir as coisas claras e entendidas por todos os homens, e definir todas as outras; e não provar todas as coisas conhecidas dos homens, e provar todas as outras. (PASCAL, 1998, p.350, 1ª coluna).

É dentro do escopo de tais limites e dessa ordem em aberto, que é necessário pensar a concepção epistemológica de Pascal. Em primeiro lugar, é uma concepção epistemológica que impossibilita a tentativa de fazer afirmações sobre a natureza dos termos primitivos, ou seja, não é possível dizer algo como, por exemplo, tais princípios são efetivamente os últimos em sentido absoluto. Em relação à sua natureza, podemos afirmar, parafraseando Wittgenstein, que é necessário calar-se. Os fundamentos do conhecimento na concepção pascaliana não estão apoiados em um discurso ontológico, dado que a razão não pode ter uma compreensão da natureza desses princípios e conseqüentemente pronunciar-se sobre essa questão.

Em segundo lugar, a razão, orientada pela geometria, não tendo mais como objetivo construir um discurso sobre a natureza e a essência das coisas que compõem o mundo, tem como prerrogativa básica ocupar-se apenas com definições nominais. “Somente reconhecemos em geometria as definições que os lógicos chamam definições de nome, quer dizer as imposições de nome às coisas que claramente designamos em termos perfeitamente conhecidos; e eu somente me refiro a essas.” (PASCAL, 1998, p.349, 2ª coluna). O conhecimento deve visar às coisas somente à maneira geométrica, designando as coisas através de um nome, sem que esse nome cumpra o papel ontológico de revelar a natureza do objeto designado.

No entanto, nos *Pensamentos* deparamos com outra alternativa epistemológica, além da possibilidade de se construir o conhecimento tendo por base definições nominais, que pode ser encarada como uma estratégia metodológica, relacionada à impossibilidade de se atingir a natureza das coisas. Essa alternativa encontra-se no método “A Razão dos Efeitos”. Com efeito, nos *Pensamentos*, os limites do conhecimento também estão presentes

na imagem do homem como sendo um ser insignificante, situado entre dois abismos de infinitude. Nesse caso, o homem não pode compreender a totalidade cosmológica que o envolve, porque tal totalidade é infinita enquanto este, em contrapartida, é um ser finito.

Afinal que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve. (PASCAL, 1973, Pensamento 72).

O homem, sendo finito e limitado, não pode atingir espacialmente e racionalmente uma referência ontológica e pontual, que o leve a uma compreensão de si no interior de um universo infinito e, assim, resulta impossível construir uma antropologia pautada em princípios absolutos. Mesmo quando se constata princípios na esfera prática do homem, estes não podem ser considerados necessários e absolutos, visto serem apenas princípios fabricados pelo hábito. “Que são nossos princípios naturais, senão princípios de hábitos? E nas crianças, os que receberam com os hábitos dos pais como a caça entre os animais? Hábitos diferentes dão-nos princípios naturais diversos, é o que nos prova a experiência” (PASCAL, 1973, Pensamento 92).

Nesse caso, se fizermos uma comparação com os princípios da geometria, é possível perceber que tanto os princípios relacionados à geometria, quanto os princípios da esfera prática são incapazes de levar o homem a uma referência absoluta propiciando um conhecimento fixo e seguro fundamentado em termos últimos, embora tais princípios sejam capazes de levá-lo a construir um conhecimento lógico-dedutivo baseado em definições nominais, caso da geometria, e a construir um tipo de conhecimento, pautado na *Razão dos Efeitos*, caso da esfera prática e antropológica. Em última instância, o que pretendemos dizer é que os limites epistemológicos estão presentes tanto no discurso geométrico, quanto na dimensão prática do homem e operam do mesmo modo, demarcando a posição do homem diante do saber, ou seja, o que cabe ao homem conhecer e não conhecer. Os princípios são diferentes, mas os limites permanecem os mesmos.

Uma das principais características observadas no homem é que a contradição é uma das marcas de sua natureza. Ora, o método *A Razão dos Efeitos* revela-se útil, quando fornece justamente um modelo científico para racionalizar a natureza contraditória do homem. Se por um lado, podemos ser descritos como seres miseráveis, no sentido em que, no âmbito da filosofia pascaliana, resulta impossível a realização absoluta dos valores mais essenciais que dariam sentido a nossa existência, por outro lado, somos grandes justamente porque temos consciência de nossa miséria e de nossa limitação. A miséria e a grandeza são os dois pólos, nos quais se baseia a interpretação antropológica de Pascal. “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que se é miserável”. (PASCAL, 1973, Pensamento 397).

Uma das formas pelas quais é possível experienciar o movimento oscilatório do aspecto contraditório do homem entre a miséria e a grandeza, bem como a utilização do método *A Razão dos Efeitos*, é nos fragmentos relacionados ao Divertimento. Nesse caso, Pascal nos mostra a dinâmica da miserabilidade humana, analisando o desejo do homem por qualquer forma de ocupação e de bens exteriores. O homem deve ser considerado um

ser miserável, na medida em que não consegue abolir o desejo de buscar alguma ocupação, que o distraia de pensar em si mesmo. Nesse caso, este é incapaz de permanecer em repouso, refletindo sobre si, pois a consciência de si, o leva à constatação de sua miséria presente e conseqüentemente à angústia e ao desespero. A razão dessa angústia é a “infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto”. (PASCAL, 1973, Pensamento 139).

A prática do divertimento se constitui como algo paradoxal, quando ao buscar distrair-se, o homem acredita que a posse do objeto, que ele busca através dessa ocupação, poderá trazer-lhe a felicidade e o repouso. Nesse caso, é estritamente necessário que ele se iluda a si mesmo “imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar”, pois, com efeito, os homens “imaginam que, se tivessem obtido esse cargo, repousariam em seguida com prazer” (PASCAL, 1973, Pensamento 139). No entanto, o que ocorre, em termos concretos, é exatamente o contrário, pois tão logo os homens conquistam esse prêmio e esse entretenimento cessa de ocupar a existência, voltam a entediar-se e sentem a necessidade de irem atrás de outro divertimento e de outro modo de se distrair. Eis o paradoxo: o homem busca o repouso pela agitação.

Diante desse quadro paradoxal, vejamos como o método *A Razão dos Efeitos* pode ser utilizado para pensar tais contradições. Nesse caso, a única solução é adotar um princípio que faça com que tais contradições sejam passíveis de serem pensáveis. Mas, onde encontrar esse princípio? Responde Pascal: na religião cristã. Com efeito, a partir do princípio do pecado original é possível desdobrar a natureza do homem em duas: havendo uma natureza íntegra, antes da queda e uma natureza lapsa, após a queda. É o que nos diz Lebrun:

Para se ter a chance de manter juntas as duas imagens do homem que nos são oferecidas, precisamos “harmonizar a contrariedade”; para isso, desdobrar essa “Natureza” que nos dão como única, isto é, distinguir uma natura íntegra (antes da Queda) e uma natureza lapsa (depois da Queda). (LEBRUN, 1983, p.75).

Operando no horizonte de dois níveis de realidade, é possível pensar o estado de miserabilidade e o estado de grandeza como sendo, ambos, decorrentes desse princípio de ordem religiosa. Se o homem pode ser considerado um ser miserável e sem sentido, é justamente porque essa miséria e essa ausência de sentido são decorrentes da perda de sua primeira natureza, se existe um sinal de grandeza no homem expressa pela consciência de suas iniquidades e pela constante busca pelo repouso, personificado na idéia de uma referência fixa e segura, é porque o homem anseia por uma espécie de retorno a essa unidade original.

Desse modo, e em sentido contraditório, o homem sempre vai buscar o repouso por intermédio da agitação e do movimento. Sua natureza corrompida tem como característica principal a perda dos referenciais que dariam sentido ao seu agir, referenciais estes, que permanecem perpetuamente como um ideal a ser atingido. Em virtude do ser humano não viver mais no estado perfeito em que Deus o criou, ao buscar tais referências no plano de nossa natureza corrompida, ele sempre buscará de modo inadequado, por intermédio do divertimento e da ocupação, os quais podem ser considerados sintomas da própria concupiscência. Ironicamente, a mecânica desse procedimento insensato sempre passará despercebida ao próprio homem, enquanto este interpretar-se a si mesmo de modo

unilateral e unívoco, ou seja, apenas como ser miserável ou como ser de grandeza. A totalidade da compreensão acerca de si, somente será possível a partir do princípio do pecado original. Sem esse princípio os homens:

Não sentem a natureza insaciável de sua concupiscência. Acreditam buscar sinceramente o repouso, e, na verdade, só buscam a agitação. Têm um instinto secreto, que os leva a buscar divertimentos e ocupações exteriores, nascido do ressentimento de suas contínuas misérias; e têm outro instinto secreto, resto da grandeza de nossa primeira natureza, que os faz conhecer que a felicidade só está, de fato, no repouso, e não no tumulto; e, desses dois instintos contrários, forma-se neles um intento confuso, que se oculta da vista no fundo da alma, e os leva a procurar o repouso pela agitação, e a imaginar sempre que a satisfação que não têm acabará chegando, se, superando algumas dificuldades que antevêm, conseguirem abrir ali uma porta ao repouso. (PASCAL, 1973, Pensamento 139).

O princípio do pecado original pode ser considerado, portanto, como aquele que permite que analisemos o homem na esfera prática. No entanto, mesmo que esse princípio possa ser considerado como aquele que predispõe o homem a ter uma perspectiva mais elevada acerca da agitação e do repouso, presentes no fenômeno do Divertimento, é digno de nota que a verdade expressa pelo princípio do pecado original não pode ser demonstrada, assim como as primeiras proposições da geometria, os termos primitivos. Nesse caso, devemos nos abster de provar sua verdade, mas isso não implica na perda de sua importância quando se trata de compreender o homem. Com efeito, é muito mais a capacidade hermenêutica de traduzir o homem e seu comportamento na esfera prática, o que nos leva a adotá-lo como referência. Por isso, a questão da verdade desse princípio, provada por uma demonstração filosófica não entra no mérito dessa discussão. Podemos nos arriscar a dizer, então, que é muito mais a fecundidade hermenêutica desse princípio, do que propriamente à verdade intrínseca a ele que faz o filósofo francês adotá-lo como fundamento antropológico nos *Pensamentos*:

Por certo nada nos choca mais rudemente do que tal doutrina; no entanto sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O nó de nossa condição forma suas dobras e voltas nesse abismo. **De sorte que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível ao homem.** (Grifo nosso) (PASCAL, 1973, Pensamento 434).

Por outro lado, segundo Thomas Harrington, trata-se de uma concepção bivalente da verdade, em que as proposições são corrigidas uma pela outra. “Esse método, que compreende a ‘passagem contínua do pró ao contra’ e ‘a figura’, é composto por uma concepção bivalente da verdade. A ‘passagem contínua’ permite, por um vai e vêm entre duas proposições, corrigir uma pela outra”. (HARRINGTON, 1972, p.56). É essa correção de uma proposição pela outra, que permite que possamos pensá-las como perspectivas unilaterais que necessitam da outra para sua completude. O paradoxo se torna pensável, quando cada posição contrária, é vista como uma perspectiva diferente, e não simplesmente como antagonica. O ordenamento possibilitado pela razão dos efeitos permite que as contradições sejam sempre pensadas como perspectivas dotadas de determinado sentido.

No entanto, a perspectiva responsável por englobar um maior número de perspectivas, deve ser considerada a mais elevada, pois permite harmonizar as contradições no âmbito de uma totalidade maior que lhes dá sentido. Com efeito, a harmonização das várias perspectivas em torno de uma razão comum nos leva a pensá-las como uma totalidade. Segundo Michel Serres, na obra *O Sistema de Leibniz e seus Modelos Matemáticos*, em capítulo intitulado *O Paradigma Pascaliano*, a noção de “ponto de vista” é essencial para compreendermos o método científico de Pascal presente tanto em obras de cunho matemático, geométrico e científico, quanto nos próprios *Pensamentos*, cujo objetivo é apologético.

Para Serres, a principal influência de Pascal no que tange à construção de um método científico perspectivístico é a obra “Geração das Seções Cônicas” de Desargues, que o levou a escrever o “Tratado das Cônicas” em 1640. Nesse tratado, Desargues defende uma concepção geométrica de ordem projetiva: trata-se de definir todas as propriedades das cônicas de modo ótico, utilizando o cimo do cone como sítio referencial. O observador localizado no cimo do cone pode observar a geração de uma parábola ou de uma hipérbole, por exemplo, como imagens da circunferência do círculo. Assim a perspectiva do cimo do cone é esse lugar privilegiado em que o observador pode fazer uma correspondência entre o original (círculo) e suas imagens (parábola, hipérbole). Desse modo:

Acabamos por reunir todas as propriedades das cônicas em um *organon* único, definindo-as de maneira ótica, quer dizer utilizando um espaço centrado no cimo do cone, lugar onde se encontra o olho [...] Assim todas as cônicas, degeneradas ou não – ponto, reta, ângulo, antóbole, parábola, hipérbole – são apenas as imagens da circunferência do círculo, ou como diria Leibniz, as metamorfoses do círculo. (SERRES, 1968, p. 666).

Ora, Pascal influenciado por Desargues vai construir um método diferenciado, a Razão dos Efeitos, aplicando-o para compreender o homem nas mais diferentes dimensões. Conforme vimos, na análise da questão da agitação e do repouso, presentes no fenômeno do Divertimento, o princípio do pecado original se apresenta como aquele capaz de fornecer o sítio perspectivístico mais elevado, pois é aquele que permite perceber as outras perspectivas como estando relacionados a esse ponto central. Assim, aquilo que se mostra de modo desordenado ou contraditório, numa primeira visada, aparece à luz dessa perspectiva como algo ordenado e dotado de sentido. “Para classificar os efeitos, para encontrar-lhes a razão, é necessário dispor de um lugar, a partir do qual a desordem aparente se organize numa ordem real: esse lugar é o cimo do cone”. (SERRES, 1968, p. 692).

Nesse caso, o que importa é muito mais a compreensibilidade do homem através de um princípio do que o fato deste princípio ser incompreensível em si mesmo. Trata-se de tornar racionalizável, através de um princípio “útil”, aquilo que diante mão não pode ser pensado. Certamente o princípio do pecado original, no âmbito da fé e da espiritualidade defendida pelo cristianismo, desempenha o papel de ser uma verdade e um dogma fundamental. No entanto, o que está em questão no uso desse princípio pelo método investigativo de Pascal, nesse momento de sua reflexão, é muito mais a capacidade hermenêutica de traduzir determinados efeitos explicando-os e ordenando-os a partir de uma perspectiva mais ampla.

Conclusão

Nesse sentido, o método *A Razão dos Efeitos* não teria apenas o objetivo apologético de convencer o descrente das verdades da religião cristã, mas seria também responsável por estabelecer um novo critério de verdade de caráter mais hermenêutico que ontológico. Com efeito, a hermenêutica é uma ciência que não parte do pressuposto de verdades ontológicas, é o que aponta Ernildo Stein:

A ontologia é a concepção de uma determinada realidade que se apresenta como definitiva. Ontologia é uma teoria do ser e portanto, uma teoria que estabelece como o mundo é. No universo das teorias hermenêuticas e no universo das teorias do sentido, nós não trabalhamos com realidades ontológicas. (STEIN, 1996, p. 39).

Embora o princípio do pecado original seja um princípio de natureza religiosa, nesse momento da reflexão pascaliana, ele não desempenha nenhum papel metafísico ou ontológico, pois não é utilizado para definir a essência do homem de modo definitivo e acabado. Longe disso. É o uso que Pascal faz dele como estância tradutora das contrariedades humanas, que o estabelece como princípio útil para pensar tais contradições. Se ele é princípio, é devido a sua fecundidade que permite compreender várias verdades, aparentemente contraditórias, mas não por ser um fundamento último e metafísico. Nesse sentido, ele é fecundo metodologicamente, porque estabelece a racionalidade de um determinado discurso, que a primeira vista é considerado irracional ou infundado.

Desse modo, podemos perceber de que modo os limites do conhecimento, presentes no Opúsculo *Do Espírito geométrico*, colaboram para a construção do modelo de verdade utilizado na *Razão dos Efeitos*. Tanto no *Opúsculo* quanto no método empregado nos *Pensamentos* não partimos de verdades absolutas, que fundamentem o conhecimento. No *Opúsculo* não podemos demonstrar os princípios que fundamentam a geometria, do mesmo modo que, nos *Pensamentos*, o princípio do pecado original não pode ser estabelecido como uma verdade absoluta de modo demonstrativo. Num caso como no outro, não partimos de verdades absolutas e demonstráveis para assegurar o discurso científico, seja ele geométrico ou antropológico.

Assim, o que torna o *Opúsculo* um texto modelar para se pensar o conhecimento em Pascal, não é tanto a questão de ser um texto referente à geometria, mas muito mais pelo fato do *Opúsculo* apresentar, de modo claro, a questão dos limites do conhecimento. Dentro do âmbito de tais limites, é que se deve estabelecer o objetivo de todo e qualquer tipo de conhecimento, localizando-o fora da alçada de qualquer verdade de cunho ontológico. Desse modo, a partir da constatação do divórcio entre ciência e ontologia, é possível construir um conhecimento lógico-dedutivo e de cunho nominalista na esfera geométrica, aonde a verdade tem um sentido eminentemente lógico e uma concepção em que a verdade deixa de ter um sentido unívoco e absoluto e passa a ser tratada de modo bivalente, valorizando a contradição e o perspectivismo como elementos importantes para a análise moral e prática do homem, na *Razão dos Efeitos*.

Referências bibliográficas:

HARRINGTON, Thomas. *Vérité et Méthode dans les "Pensées" de Pascal*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

LEBRUN, Gerard. *Blaise Pascal: Voltas, Desvios e Reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1998.

SERRES, Michel. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

STEIN, Ernildo. *Aproximações Sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Identidade de essência e existência no capítulo I do *Tratado breve de Spinoza*

Sérgio Luís Persch¹

Introdução

Há dois casos, no capítulo I do *Tratado breve* de Spinoza, em que os editores do manuscrito, a exemplo de Gebhardt, substituem a palavra essência por existência. Dentre os motivos alegados para fazer essa mudança, um é de caráter prático e o outro, de caráter teórico. O motivo de ordem prática consiste no seguinte. O manuscrito, descoberto apenas em meados do Século XIX, é holandês e contém várias anotações com caligrafias diversas. Isso levou os editores rapidamente à conclusão de que se tratava de uma cópia de segundas ou terceiras mãos e que, portanto, muitas coisas certamente poderiam ter sido deturpadas nesse processo anônimo de transcrição. Essa conclusão os deixou à vontade para fazer interferências no texto, não somente a fim de adaptá-lo a uma versão impressa, mas também para remover possíveis erros de cópia e fazer correções conceituais. O motivo de ordem teórica, no caso dessa substituição em dois momentos específicos, da palavra essência pela palavra existência, consiste no seguinte. Entendem que existência é um atributo que se acrescenta a uma essência, de modo que, dentre o conjunto total de essências, uma parte delas existe e outra não, e o que o argumento forçosamente estaria tentando provar é que Deus é uma essência existente, na proposição “a existência (‘essência’ no manuscrito) pertence à natureza de Deus”. Nós gostaríamos de optar por uma leitura mais fiel do manuscrito, em primeiro lugar, por um motivo teórico: tentaremos mostrar que Spinoza possivelmente esteja se referindo nessa passagem somente à essência, querendo dizer simplesmente que “Deus é”, e não que “Deus é existente”. Com efeito, em prol da absoluta identidade entre essência e existência em Deus, é importante nos precavermos de não incorrer no equívoco de considerar que a existência pudesse consistir, nesse caso, numa determinação específica relativamente a essência. O motivo de ordem prática é que gostaríamos de sustentar uma hipótese geral oposta àquela que considera ser o manuscrito descoberto no Século XIX apenas a cópia de um original desaparecido. A nossa hipótese é de que o Breve tratado foi redigido em holandês sob os próprios olhos de Spinoza.

Descrição temática

Gebhardt, em sua edição crítica, substitui a expressão ‘essência’ por ‘existência’. Sua brevíssima justificativa reza: “O contexto, porém, exige *wezentlykheid* (= existencial), uma vez que, em si, *wezentheid* e *Natur* são a mesma coisa” (SPINOZA, 1972, p. 441). Na nota

1 Doutor em Filosofia na Universidade Federal da Paraíba

acrescida à palavra Deus da demonstração *a posteriori*, ocorre a mesma substituição com justificativa semelhante: “No Ms.: *wezentheyd* (= essentia): novamente, há que se tratar de *wezentlykheid* (= existentia), correspondente a *Zyn*” (utilizado na sequência da nota)” (Id., *ibid.*). No manuscrito, pois, encontra-se em ambos os casos, sem títubeio e rasuras, a palavra *wezentheid*, essência, que o editor substitui pela palavra *wezenthlykheid*. Esta se encontra, por sua vez, em meio ao contexto argumentativo aqui em questão, numa premissa da 2ª demonstração *a priori*: “De *wezentlykheid* gods is *wezentheid*”. Retomaremos essa premissa mais abaixo.

Sigwart é um dos primeiros estudiosos a se debruçar criticamente sobre o *Tratado breve*, editando uma tradução que exercerá influência e é muitas vezes citadas por Gebhardt. Ele traduz liminarmente a palavra *wezentheid* por *Existenz* em sua tendência de latinizar expressões indo-germânicas. Antes dele, Carl Schaarschmidt faz uma tradução livre, sem cuidados críticos pormenorizados. A tradução de Sigwart obviamente é mais sistemática e crítica do que a de Carl Schaarschmidt, que verte *wezentheyd* para *Dasein* e substitui “Natur gods” por “wesen Gottes”.² Essa liberdade excessiva na versão de Carl Schaarschmidt recebe a sua contrapartida em Sigwart. Este, porém, a substitui por critérios conceituais comprometidos com o cultivo escolar da lógica no seu tempo, de forma que os cuidados do tradutor são condicionados por práticas interpretativas que exigem uma clareza da perspectiva do tradutor intérprete, mais do que fidelidade à letra do texto traduzido. O pressuposto conceitual que está em jogo, no caso de Sigwart, parece ser o de que existem duas categorias de coisas (ou seres): as que existem e as que não existem; essências simplesmente e essências existentes. Perguntaremos se essa distinção é pertinente no texto de Spinoza.

A tradição subsequente de tradutores – a começar por Gebhardt – ao mesmo tempo em que aprofunda o exame crítico da letra do manuscrito, mantém a validade dessa distinção, na medida em que opta criteriosamente por manter a troca da expressão *wezentheid* por *wezentlykheid*.

Charles Appuhn segue a decisão de Gebhardt, dispensando o leitor da sua edição a tomar conhecimento detalhado da troca de expressões. A premissa menor do primeiro argumento, ele traduz: “Or, que l’existence appartient à la nature de Dieu, nous pouvons le percevoir clairement et distinctement” (SPINOZA, 1964, p. 44). A nota em que a mesma expressão reaparece, ele parafraseia, dispensando a expressão ‘*wezentheid*’: “nós podemos tirar a demonstração seguinte”.³

Atilano Domínguez também utiliza existência nos dois casos, sem notar a interferência de Gebhardt.⁴ Da mesma forma, lemos a expressão existência na tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva.⁵

A edição bilíngue elaborada por Filippo Mignini começa por um novo estabelecimento do texto, no qual ele resgata vários detalhes do manuscrito que haviam sido negligenciados por Gebhardt, tais como palavras grifadas, palavras em maiúsculo,

2 “Dass aber das Dasein zum Wesen Gottes gehört, können wir klar und deutlich einsehen” (SPINOZA, 1971, S. 469).

3 “De la définition donné ci-après dans le second chapitre, d’après laquelle Dieu a des attributs infinis, nous pouvons tirer la démonstration suivante” (SPINOZA, 1969, pp. 44-45)

4 “(...) que a existência pertence a la natureza de Deus” (SPINOZA, 1990, p. 55); “podemos demonstrar sua existência como segue” (Id., p. 56).

5 “(...) que a existência pertence à natureza de Deus” (SPINOZA, 2012, p. 49); “podemos demonstrar sua existência como se segue” (Id., p. 50).

grafias originais etc. A sua solução para o estabelecimento do texto original foi a de colocar entre colchetes as alterações que se consideram necessárias para que o texto faça sentido: “Maar dat de wezent<lyk>heid Natuur Gods toebehoort” (SPINOZA, 1986, p. 190); “konnen wy syne wezent<lyk>heid aldus bewyzen”. Na tradução, por sua vez, ele simplesmente mantém a palavra existência: “que a existência pertence à natureza de Deus”; “nós podemos demonstrar sua existência assim” (Id., p. 191). Esse recurso de colocar expressões ou partículas entre colchetes, explica o editor, é utilizado nos casos em que o respectivo suplemente é necessário, seja por conjectura dele próprio, seja de algum outro crítico ou editor. No caso em questão, a conjectura notadamente provém de Gebhardt, cujas razões já foram apresentadas acima.

Encontramos finalmente uma expressão em Giuseppe Semerari, que traduz a premissa menor do primeiro argumento *a posteriori* assim: “Mas que a essência pertence à natureza de Deus...”⁶ Na nota em que temos a segunda ocorrência, porém, ele também usa existência. Semerari utiliza atentamente o estabelecimento do texto de Gebhardt, mas, até aonde pudemos verificar, ele não justifica esse retorno à letra do manuscrito, cuja correção Gebhardt havia justificado.

Colocação do problema

A grande maioria das edições, dentre as quais também as mais usadas, portanto, adotam a solução de Gebhardt, que consiste em substituir ‘essência’ por ‘existência’, para garantir o pleno sentido do argumento e do que se visa provar. E como vimos, essa é uma questão que os tradutores não discutem com maiores detalhes. Há, porém, alguns outros elementos textuais correlacionados que são mais longamente examinados e discutidos e que ajudam a fundamentar a posição que pretendemos tomar no final deste artigo.

O primeiro está no título desse capítulo I do *Tratado breve*. O original é: “Dat God is”, geralmente traduzido por: “Que Deus existe”. Mas ali já encontramos uma variação maior nas traduções. Carl Schaarschmidt traduz por “Que Deus é”.⁷ Da mesma forma o faz Sigwart. Gebhardt estabelece uma unidade entre o verbo “ser” (“é”) e existência. Tanto é que, para justificar a mudança da palavra essência para a palavra existência na nota, ele diz justamente que precisa ser *wesentlykheid* (existência) para corresponder com *zyn* (“ser”). Esse *zyn* da nota evidentemente é idêntico ao *is* do título. E assim, mesmo que as versões alemãs vertam *zyn* por *sein*, eles distinguem o “existir” aproximando-o do “dasein” (Schaarschmidt) ou Existenz (Sigwart). Mas uma vez estabelecida a identidade entre *wesentlykheid* e o *zyn* da nota e conseqüentemente também o *is* do título, o que se afirmaria de Deus no primeiro capítulo é a existência num sentido determinado. Pressupõe-se, no caso, que existem seres inexistentes e seres existentes e o que se provaria nos argumentos *a priori* é que Deus se enquadra na categoria dos seres existentes. Não se leva em consideração a hipótese de que o *zyn/is* é simplesmente um verbo indeterminado, que aguarda por sua determinação, a ser dada no segundo capítulo – “O que Deus é”. Nas traduções encontramos, pois, indistintamente as duas possibilidades: “Que Deus é” em Appuhn e Michele Beysade, “Que Deus existe” em Atilano Domínguez, “Deus existe” em Semerari; a versão brasileira de Fragoso & Oliva apresenta “que Deus existe [é]”, significando o “é” entre colchetes uma alternativa de tradução. Sendo essa escolha de alternativas aparentemente aleatória e não demandando de maiores justificativas, elas

6 “Ma che l’essenza appartenza ala natura di Dio...” (SPINOZA, 1965, p. 5).

7 “Dass Gott ist” (SPINOZA, 1871, p. 469).

seguem a lição de Gebhardt, de que o *zyn* atribuído a Deus nos argumentos *a priori* é igual a “existência” (= *wezentlykheid*) e diferente de essência (\neq *wezenheyd*).

O outro elemento textual correlacionado é objeto de um debate mais assíduo que precisa ser reconstruído aqui.

Trata-se da premissa menor do segundo argumento *a priori*: “De *wezentlykheid* gods is *wezenheid*” (“A existência de deus é essência”). Schaarschmidt traduz: “Das Daseyn Gottes ist Wesenheit”. Nessa proposição ocorre efetivamente no manuscrito, e pela primeira vez, a palavra *wezentlykheid* (existência). O primeiro a abordá-la criticamente foi Sigwart. Ele considera um tanto quanto obscura a formulação da premissa, mas considera que o suposto texto latino original deve ter tido a forma na qual Vloten o reverte de novo, a saber: “Dei existentia est essentia”. A formulação, diz Sigwart, “é incomum, esperaríamos antes Dei essentia et existentia idem sunt ou outra fórmula parecida. Compare-se, de resto, com Cog. metaph. II 1, 109: existentia Dei est Deus ipse, sicut etiam ipsius essentia” (SIGWART, 1866, p. 6). Mas apesar do aspecto estranho, Sigwart considera que a fórmula do manuscrito deve ser mantida, pela razão presumível de que “a premissa se adequa à forma rigorosa do silogismo, no qual o sujeito da premissa maior é o predicado da premissa menor” (id., p. 6). Essa explicação nos parece bastante sugestiva, e também certa, a proposição alternativa sugerida por Sigwart, pelo fato de que ela explicita a identidade entre essência e existência (em Deus). É oportuno lembrar, todavia, que na formulação original há uma estratégia bastante evidente de reforçar o peso de determinadas expressões escrevendo suas iniciais maiúsculas. Em primeiro lugar, é preciso considerar que o verbo *ser* aparece reforçado, pois, ao invés de essência e existência se subsumirem igualmente a Deus, conforme se depreende da formulação alternativa de Sigwart, no original a expressão composta *dei existentia* (cumpre notar que, nesse contexto específico, “deus” (*god*) está escrito em minúsculo) é subsumida à expressão simples essência (*wezentheid*), forma nominal do verbo “Ser” (*Zyn*) – expressão algo destacada como também a palavra “Um” em *Een god* (Um deus) e Natureza, escrita com inicial maiúscula.

A primeira nota do cap. I nos ajuda a compreender esse sentido. Não se diz com inteira propriedade que “ter um vale” *pertence* à essência de uma montanha (como no caso se poderia dizer sem reservas que essência e existência *pertencem* a Deus na formalização alternativa de Sigwart, mas o certo seria dizer: “a essência de uma montanha é, que ela tenha um vale” – mesmo que ela jamais tenha existido. Enquanto, dessa forma, a montanha é algo finito, e não outra coisa, deus simplesmente É, infinito, tudo.

Houve, porém, uma resistência maior, da parte de alguns intérpretes, em aceitar a formulação de Spinoza. Meijer tratou da necessidade de corrigir a sentença, reescrevendo-a: “De *wezentlykheid* is Gods *wezenheid*” – “A existência é a essência de Deus”. Ele considera que é forçoso admitir um erro de tradução do suposto texto latino desaparecido, que certamente deveria ser “Existentia Dei est essentia” (Cf. SPINOZA, 1925, p. 441). O próprio Gebhardt se posiciona a favor do texto original, mostrando que ele se presta a uma interpretação adequada. “De fato, não é complicado interpretar o texto em sua formulação original: A existência de Deus é essência, i. e., *pertence* à essência de Deus, é idêntica à essência de Deus”⁸. Gebhardt supõe, portanto, uma ocultação legítima da palavra “Deus” ligada à palavra essência, e procura restabelecê-la na sua interpretação. Em Deus, essência e existência coincidiriam.

8 “In der Tat kann man wohl mit dem vorliegenden Text auskommen: die Existenz Gottes ist Wesenheit, d. h. gehört zur Wesenheit Gottes, ist identisch mit der Wesenheit Gottes” (SPINOZA, 1925, S. 441)

Charles Appuh também leva em consideração as dúvidas levantadas por Meijer. Inclusive, ele nota que uma supostamente possível versão latina original que tivesse a forma “*existentia Dei est essentia*” poderia ser traduzida também como “A existência é a essência de Deus”, uma vez que o genitivo *Dei* poderia estar se referindo à palavra essência. “Todavia, é possível, como supõem van Vloten e Sigwart, que o autor, por formular o seu raciocínio de acordo com a fórmula clássica do silogismo, tenha realmente dito aquilo que faz dizer o tradutor” (SPINOZA, 1964, p. 395). O editor francês, portanto, mantém-se fiel à fórmula original.

Atilano Domínguez também não mexe na formulação original, mas explicita em nota o seu caráter problemático. Relutante em aceitar a solução interpretativa de Gebhardt, ele comenta o seguinte da formulação original: “Tal como está, o argumento se funda no conceito de essência e não de essência *de* Deus: a existência de Deus é (uma) essência. Se efetivamente é assim, o argumento não afirma nada além do que a existência possível de Deus” (SPINOZA, 1990, p. 215). Em contrapartida, a solução de ligar o genitivo *Dei* ao nominativo essência – “a existência é essência de Deus” – também lhe parece pouco plausível, pois nesse caso “o silogismo não parece correto: a maior deveria dizer: “a essência de Deus é eterna” (Id., p. 216).

Nossa solução hipotética

A despeito das dúvidas que os diversos tradutores e intérpretes acima mencionados manifestam acerca da premissa em questão, a fórmula original é mantida. Dado que o nosso propósito é mantermo-nos próximo o máximo possível ao original holandês, faremos um esforço a mais para justificar o texto na forma como nos foi legado. Desse modo, perguntamo-nos se é necessário supor um genitivo oculto – *Dei* – ligado à palavra essência, conforme o faz Gebhardt em sua interpretação. A resposta será afirmativa, se efetivamente o argumento resta problemático em sua formulação original, conforme o parecer de Domínguez. Mas nesse ponto, gostaríamos de invocar uma passagem que indica de maneira singular o pensamento de Spinoza, para mostrar que, sob a forma silogística tradicional que precisa ser resguardada no argumento, insinua-se um aspecto que marca a idiosincrasia do pensamento de Spinoza frente às formas tradicionais do “argumento ontológico”, formas estas que fundamentam o complemento de Gebhardt ou o questionamento de Domínguez, quais sejam: ou se supõe um genitivo *Dei* oculto que estaria ligado à palavra essência, ou o argumento se determina nos limites da afirmação de uma existência possível de Deus. A questão que precisamos examinar, parece-nos, é a do alcance ou da abrangência do termo médio do silogismo, a palavra essência. Tratar-se-ia de uma essência qualquer, ou teria que ser, especificamente, essência de Deus?

A passagem a ser invocada para examinar essa questão está nos Prolegômenos dos *Princípios da filosofia de René Descartes demonstrados à maneira geométrica*. Nos referidos Prolegômenos, Spinoza faz uma exposição sucinta (numa feição que evidentemente deve mostrar o que ele entende por *mos geometricus*) dos principais argumentos que compõem as *Meditações metafísicas* de Descartes. Mais para o final desse breve excursão, Spinoza se debruça sobre um problema – uma objeção dirigida a Descartes – a saber: de que o argumento da prova da existência de Deus é falho por repousar num círculo vicioso. Conforme as palavras de Spinoza:

Contudo, antes de terminar, ao que parece, cumpre satisfazer aos que assim argumentam: como não nos vem a ser conhecido por si mesmo que Deus exista, parece nunca podermos estar certos de coisa alguma, e nunca

nos poderá vir a ser conhecido que Deus exista, pois a partir de premissas incertas (com efeito, dissemos ser tudo incerto enquanto ignoramos nossa origem) nada de certo pode ser concluído. (DESCARTES, 2000, p. 143)

A solução de Descartes, reproduzida suscintamente por Spinoza, consiste em dizer que somente podemos duvidar de coisas claramente conhecidas e demonstradas anteriormente, porque estamos esquecidos da maneira como foram demonstradas. Seria preciso, pois, rememorar essa maneira para assim solver a dúvida. Tal solução, porém, não satisfaz inteiramente o próprio Spinoza, que propõe outra.

É certo, diz Spinoza, que a existência de um gênio enganador não permite que concluamos com a mesma certeza que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, como aquela que nos coage a afirmar a nossa própria existência. Aliás, essa falta de certeza persiste enquanto não tivermos uma ideia verdadeira de Deus.

Pois é igualmente fácil a quem não tem uma idéia verdadeira de Deus, o que já supomos não ter, tanto pensar que seu autor é enganador, quanto que não é enganador; de modo idêntico, àquele que não tem nenhuma idéia do triângulo é igualmente fácil pensar tanto que seus três ângulos são iguais a dois retos, quanto que não são iguais. (Id., pp. 144-145)

De fato, continua Spinoza, não podemos estar certos de coisa alguma (a não ser da nossa existência), mesmo se atentarmos rigorosamente à demonstração dela,

enquanto não tenhamos nenhum conceito que nos faça afirmar que Deus é sumamente veraz, assim como a idéia que temos do triângulo coage-nos a concluir que seus três ângulos são iguais a dois retos; mas negamos que por isso não possamos alcançar o conhecimento de coisa alguma” (Id., p. 145).

Spinoza faz, pois, uma distinção entre o conhecimento ou uma ideia, por um lado e, por outro, a existência ou uma certeza. A existência e a certeza são, por assim dizer, *a posteriori* (para utilizarmos a linguagem do *Tratado breve*). Precede-as o conhecimento. Ou seja: é a partir de um conhecimento dado que eu posso concluir que a coisa conhecida existe necessariamente, do que eu próprio, no caso, estarei certo.

Pois, como a partir de tudo o que há pouco foi dito é patente que o ponto cardeal da coisa toda consiste só nisso: se podemos formar um tal conceito de Deus que nos disponha de tal modo que não nos seja igualmente fácil tanto pensar que ele é quanto que não é enganador, mas que nos coaja a afirmar que ele é sumamente veraz. (Id., *ibid.*)

Uma vez encontrada tal ideia, a dúvida acerca das verdades matemáticas será liminarmente tolhida.

Por ex., se, depois de encontrada a idéia de Deus, atentamos à natureza do triângulo, a idéia deste coage-nos a afirmar que seus três ângulos são iguais a dois retos; já se atentamos à idéia de Deus, esta também nos coage a afirmar que ele é sumamente veraz e autor e conservador contínuo da nossa natureza e, assim, que não nos engana acerca dessa verdade. E não nos será menos impossível pensar que ele é enganador, quando atentamos à idéia de Deus (o que supomos já ter encontrado) do que quando atentamos à idéia do triângulo pensar que seus três ângulos não sejam iguais a dois retos. (Id., p. 146)

Formar tal ideia de Deus e tal ideia de triângulo é algo que precede e não depende de sabermos se o autor da nossa existência nos engana ou não. É uma vez encontrada essa ideia, toda dúvida será tolhida.

Eis, agora, a conclusão de Spinoza, decisiva para a solução que visamos sugerir ao problema da relação entre essência e existência no *Tratado breve*: “E assim, com essas premissas respondo à dificuldade levantada; de coisa alguma podemos estar certos, de fato, não enquanto ignoramos a existência de Deus (pois não falei desse assunto), mas enquanto não temos uma idéia clara e distinta dele”. (Id., p. 146)

Não se trata, pois, de conferir existência à ideia de Deus ou então mostrar que em Deus essência e existência coincidem. Trata-se, unicamente, de obter a ideia verdadeira de Deus, que implica necessariamente na existência (mas disso não precisa se falar) e também tolhe toda e qualquer dúvida (a qual também não desempenha papel algum na procura da referida ideia, por se tratar de uma situação existencial). Spinoza conclui expondo o argumento da seguinte forma:

Por conseguinte, se alguém quiser argumentar contra mim, deverá ser tal o argumento: de coisa alguma podemos estar certos antes que tenhamos uma idéia clara e distinta de Deus. Ora, não podemos ter uma idéia clara e distinta de Deus enquanto não soubermos se o autor de nossa natureza nos engana;. Logo, de coisa alguma podemos estar certos enquanto não soubermos se o autor de nossa natureza nos engana, etc. Ao que respondo concedendo a maior e negando a menor. Com efeito, temos uma idéia clara e distinta do triângulo, embora não saibamos se o autor de nossa natureza nos engana; e, contanto que tenhamos tal idéia de Deus, como profusamente mostrei, nem de sua existência, nem de uma verdade matemática poderemos duvidar. (Id., p. 46)

O argumento da prova ontológica da existência de Deus se diferencia pelo fato de que, uma vez colocada a ideia de Deus, já não cabe mais a questão da sua existência. Tampouco se funda, no argumento *a priori* da essência de Deus, uma relação específica entre essência e existência, pois que tal essência envolve necessariamente a existência. Daí a comparação da essência de Deus com as essências matemáticas. A necessidade pela qual um triângulo possui três ângulos que juntos são iguais a dois retos (ou melhor, um triângulo tem a propriedade de *ser* assim) é a mesma necessidade pela qual se afirma que Deus simplesmente é. Isso ainda não tem nada a ver com a existência num sentido específico. No capítulo I do *Tratado breve*, argumento *a priori* tem a limitação de nada afirmar da existência em sentido específico, nem sequer da existência de Deus em sentido específico. Em contrapartida, o argumento *a posteriori* apanha no meio do caminho o fenômeno da existência, sem dar conta de estabelecer o vínculo adequado entre essência e existência. Essa solução, Spinoza vai oferecê-la somente no capítulo II do *Tratado breve*.

A questão do argumento *a priori*, relativo a Deus, portanto, consiste em se afirmar a ideia verdadeira de Deus e não na sua existência, antes mesmo que se tivesse clareza acerca da sua ideia. Assim, por razões refletidas do próprio autor e por uma necessidade inerente ao texto, consideramos que a palavra essência (*wesentheid*), no referido primeiro argumento do *Tratado breve* e na nota relativa a ele, deve ser mantida conforme consta no Manuscrito, e não substituída por existência (*wesentlykheid*), conforme solução interpretativa adotada pelos editores, que nós consideramos equivocada.

Referências bibliográficas:

- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. De Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SIGWART, Christoph. *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*. Gotha: Verlag von Rud. Besser, 1866.
- SPINOZA, Baruch de. *Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Übersetzt von Carl Schaarschmidt. Herausgegeben von Berthold Auerbach: Baruch Spinozas sämtliche Werke. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1871.
- _____. *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage, 1972, 4bd.
- _____. *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- _____. *Court Traité*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.
- _____. *Tratado breve*. Traducction, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- _____. *Korte Verhandeling/Breve Trattato*. Trad. Filippo Mignini. L'Aquila: Japadre Ed., 1986.
- _____. *Breve tratado*. Tradução e notas de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Oeuvres I: Premiers écrits*. Édition publiée sus la direction de Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Justificação do cálculo infinitesimal e lei de continuidade em Leibniz – considerações sobre a interpretação de Graham Priest

Vivianne de Castilho Moreira¹

Introdução

Este trabalho retoma uma discussão tecida no artigo *Continuidade na Lógica de Leibniz* (MOREIRA, 2010), com o intuito de examinar com mais detalhe um desdobramento fulcral da tentativa lá ensaiada de expor e justificar a estrutura da Lei leibniziana de Continuidade. Refiro-me ao procedimento consistente em estender ao limite externo de uma série contínua as leis e princípios concernentes aos membros dessa série. Leibniz descreve esse procedimento com as seguintes palavras:

... nos contínuos, um limite extremo externo pode ser tratado como interno, e como um último caso, que mesmo sendo de natureza completamente diferente, pode ser compreendido na lei geral dos demais. E assim, graças a alguma razão paradoxal e, por assim dizer, uma figura filosófico-retórica, o ponto na linha, o repouso no movimento, poderiam ser entendidos como um caso especial compreendido no caso geral inverso: o ponto seria uma linha infinitamente pequena, ou seja, evanescente, e o repouso seria um movimento evanescente, e outros que tais, que Joachim Jung, homem profundíssimo, chamava ‘verdadeiras por tolerância’ (GM V, p. 385).

O intuito de retomar a discussão é buscar precisar melhor esse procedimento, nesta medida afastando eventuais interpretações açodadas, que poderiam erguer suspeitas não meramente quanto à correção do procedimento, mas também quanto à consistência do próprio pensamento leibniziano como um todo. Uma interpretação assim parece ser a proposta por Graham Priest (2010), que o leva à conclusão de que o procedimento leibniziano “implica que contradições são realizadas nos pontos nodais de certos tipos de mudança” (PRIEST, 2010, p. 169).

O desconforto ocasionado por essa conclusão reside em que ela dificilmente se acomoda ao que Leibniz afirma ser um dos pilares de seu sistema filosófico, a saber, o Princípio de Não-Contradição (Cf. *Monadologia*, §31). Em nome desse princípio, Leibniz chega a atacar o que se afigura uma solução de matriz aristotélica para o problema lógico do movimento, argumentando que essa solução contrastaria com esse princípio, na medida em que envolveria uma violação do Princípio do Terceiro Excluído – “*tertium nullum*

¹ Universidade Federal do Paraná – UFPR/CNPq

*est*². O pivô dessa violação seria a noção de intermediário – noção central na abordagem aristotélica do contínuo e, na esteira deste, do movimento, na medida em que, segundo Aristóteles, o movimento é intrinsecamente contínuo (ARISTÓTELES, *Física* III, 200b16-17). Um intermediário em um contínuo consiste no limite pelo qual se demarca partes quaisquer de um contínuo, o qual, ao desempenhar o papel de separar essas partes, nesse mesmo ato igualmente as une, promovendo a continuação entre elas. Dito de outro modo, segundo Aristóteles, contínuo se define como aquilo cujas partes compartilham um limite comum³. E é esse limite comum das partes do contínuo que ele denomina intermediário. No caso do movimento, o intermediário resultaria ser o que une os extremos de repouso que caracterizam o início e o fim do movimento⁴. Ora, visto que tais extremos de repouso se deixam descrever por proposições categóricas opostas entre si tais como *S é P* e *S é não-P*, segue-se que no movimento, o intermediário forçosamente deverá ser descrito pela conjunção do par de proposições opostas da forma supramencionada. Eis, em síntese, a razão que Leibniz apresenta, no trecho do diálogo aludido acima, para recusar a ideia de intermediário nos termos em que ela parece ser sustentada por Aristóteles (Cf. *AA* VI, iii, pp 535-538). Ele arremata “concluindo ser impossível um estado de mudança (...) se o momento da mudança for assumido como um estado intermediário ou comum” (Id., p. 538).

Resta então por examinar o que na reconstrução que Priest faz da Lei de Continuidade de Leibniz e do procedimento que ela embasa teria dado origem a um resultado aparentemente tão distante do que as palavras de Leibniz parecem indicar. Para tanto, convém examinar mais detidamente aquela reconstrução.

O método leibniziano segundo Priest

Priest expõe sua leitura da lei leibniziana valendo-se de uma aproximação entre ela e o procedimento que mais tarde viria a ser desenvolvido por L’Huillier⁵. Ele entende a primeira como pertinente a processos que tendem a um limite (PRIEST, 2010, p. 165) e formula, correlativamente, a Lei de Continuidade leibniziana levando em consideração a noção de processo, com as seguintes palavras:

Dado qualquer processo com um limite <limiting>, o que quer que valha até o limite vale também no limite; ou como L’Huillier, que, como a maioria dos matemáticos do século XVIII, endossou o princípio⁶, o apresenta: se uma quantidade variável possui uma certa propriedade em todos os estágios, seu limite também possuirá a mesma propriedade (PRIEST, 2010, p. 166).

À primeira vista, a diferença entre o teor do procedimento preconizado por Leibniz e sua reconstrução por Priest pareceria se restringir à introdução da noção de processo,

2 Cf. *AA* VI, iii, p. 535.

3 “Digo ser contínuo quando resultam ser um e o mesmo os limites pelos quais dois itens são conectados e, como o próprio nome significa, continuados (ARISTÓTELES, *Física* E, 227a11-12).

4 “Intermediário é aquilo em que por natureza se torna o que muda continuamente conforme a natureza antes de chegar ao extremo” (ARISTÓTELES, *Física* E, 226b23-25).

5 Ver a respeito Boyer (1959, VII).

6 É conveniente advertir que Priest trata como princípio o que aqui é designado por Lei de Continuidade. No presente contexto, a preferência pela palavra “lei” em detrimento de “princípio” não observa nenhuma distinção lógica, semântica ou epistêmica entre os significados dessas expressões, mas apenas as diversas passagens em que Leibniz se vale da palavra “lei” para referir-se ao procedimento que orienta seu método de cálculo. É certo que ele também emprega a palavra “princípio”, resguardando também, portanto, a opção de Priest. Para uma discussão sobre o tema, ver Alcoba (1996).

que não desempenha papel central na delimitação do domínio de aplicação da Lei de Continuidade no modelo leibniziano. É mesmo assim duvidoso que a dissonância entre os desdobramentos da reconstrução de Priest e as teses centrais que estruturam o pensamento de Leibniz tenha por origem aquela noção, mesmo porque, como veremos, as consequências que Priest extrai de sua reconstrução podem ser obtidas independentemente da remissão à noção de processo.

Priest está atento à dificuldade. Na sequência de sua exposição do procedimento leibniziano, ele ressalta:

Esse princípio de continuidade deve ser tratado com algum cuidado. Pois usando-o descuidadamente se poderia provar toda sorte de coisas indesejáveis, tais como que todo número real é racional (visto que ele é o limite de uma sequência de racionais), que o limite de toda sequência de funções contínuas é contínuo, e assim por diante. É, contudo, claríssimo que Leibniz deve ter assumido haver alguns limites à aplicabilidade do princípio. Por exemplo, não é o caso que toda parábola seja uma figura fechada e limitada, muito embora toda elipse seja uma figura fechada e limitada e que ‘todos os teoremas geométricos que se verificam da elipse em geral poderão ser aplicados à parábola’⁷. E isso deve ter parecido óbvio a Leibniz (PRIEST, 2010, p. 166).

A saída proposta por Priest reside em introduzir uma restrição ao escopo da Lei de Continuidade tal como a encontramos em Leibniz, circunscrevendo um domínio para a aplicação dessa lei, que seriam processos de mudança físicos, aos quais Priest vincula a noção de tempo. Com base nessa restrição, ele substitui a noção de limite pela de tempo, reformulando a lei leibniziana no que então poderia ser admitido um corolário dela, ao qual reserva o nome de Condição de Continuidade de Leibniz <Leibniz Continuity Condition> – na sigla que ele alcunha, LCC. Diz ele:

Fixemos o princípio como aplicando-se a mudanças nos estados físicos de coisas no tempo. Seu conteúdo é então o seguinte: qualquer estado de coisas que se dê em qualquer série de tempos contínua se dá também em qualquer tempo limite daqueles tempos. Claramente, esse princípio não pode ser aplicado para proporcionar o tipo infeliz de consequência que acabamos de notar. Embora eu tenha colocado o princípio em termos de estados de coisas, ele também poderia ter sido colocado em termos de eventos assim: qualquer evento que esteja ocorrendo em uma série contínua de tempos está ocorrendo no tempo limite daqueles tempos. Para os presentes propósitos, um evento ocorrendo pode ser pensado como um estado de coisas e, inversamente, um estado de coisas que acontece pode ser tomado como um evento. Consequentemente, as duas formulações do princípio são equivalentes. Finalmente, poderíamos dispensar completamente o jargão de ‘limite’ e firmar o princípio simplesmente assim: o que quer que aconteça arbitrariamente próximo de um certo tempo acontece também nesse tempo. Em homenagem a Leibniz, chamemos isso de *Condição de Continuidade de Leibniz, LCC*, para resumir. (PRIEST, 2010, p. 166).

Em síntese, a estratégia de Priest para evitar as consequências que considera indesejáveis da lei leibniziana é impor ao método elaborado por Leibniz uma restrição

7 GP III, p. 52 – Carta a Malebranche sobre um princípio geral.

que o próprio Leibniz não fez, substituindo a noção de limite, que é central na formulação leibniziana, pela noção de tempo. Com isso, ele acaba por reduzir o espectro de questões a que Leibniz estava atento – que abarcava questões de cunho eminentemente geométrico e analítico⁸ – ao escopo dos problemas com que Priest se ocupa, a saber, aqueles concernentes a estados de coisas e eventos pertinentes ao domínio da física.

O exposto acima basta para realçar a fragilidade dessa estratégia. Em primeiro lugar, convém insistir, não há registro de que Leibniz tenha pretendido restringir o escopo do Princípio de Não-Contradição. Ao contrário, como já mencionado, a despeito do que possam insinuar expressões como “figuras filosófico-retóricas” “verdadeiras por tolerância”, que Leibniz emprega para se referir às noções que emergem de seu método, ele elege aquele princípio à condição de um pilar de sua filosofia. Testemunha disso é a insatisfação que ele manifesta na abordagem aristotélica do movimento, insatisfação decorrente do diagnóstico de que essa abordagem – como também já mencionado – parece implicar uma exceção ao próprio Princípio de Não-Contradição. Ademais, e como também já aludido, a restrição de Priest negligencia o empenho de Leibniz em empregar seu princípio para resolver problemas de cunho eminentemente geométrico e analítico, os quais, diga-se de passagem, constituem o foco por excelência das preocupações de Leibniz, marcando inclusive diferenças relevantes entre sua descoberta e aquela de Newton⁹.

Este segundo aspecto a enfraquecer a interpretação de Priest é visível já nas afirmações do próprio Priest. Como lemos em trecho supracitado, este destaca uma afirmação de Leibniz, embasada em sua Lei de Continuidade, com o propósito declarado de corrigi-la. A afirmação de Leibniz dirige-se à aplicação de sua lei ao caso geométrico da relação entre elipses e parábolas. Leibniz então afirma – e Priest replica – que “todos os teoremas geométricos que se verificam da elipse em geral poderão ser aplicados à parábola”. A correção pretendida por Priest ampara-se no apelo a um contraexemplo que contrariaria o caráter universal da afirmação de Leibniz, consistente no diagnóstico de que “não é o caso que toda parábola seja uma figura fechada e limitada”. Afinal, se esta correção precisar ser feita, será forçoso concluir que, ao contrário do expressamente afirmado por Leibniz, nem todo teorema geométrico estabelecido para uma elipse tomada arbitrariamente pode ser aplicado a uma parábola.

Como veremos a seguir, a saída para corrigir as fragilidades da interpretação de Priest pode ser encontrada na consideração de uma perspectiva na qual o próprio Priest declara depositar poucas esperanças, concernente às condições de justificação ou prova da lei leibniziana. Com efeito, alegando a impossibilidade de verificar empiricamente ou provar matematicamente uma tal lei (Cf. PRIEST, 2010, p. 167), Priest contenta-se em apelar para uma espécie de *experimentum mentis*, consistente em conjecturar um caso exemplar da dificuldade em se estruturar logicamente a ocorrência de uma mudança. Diz ele:

Uma mudança que violasse a LCC seria ininteligível por causa dos seguintes tipos de consideração: suponhamos que um estado de coisas s se dê antes e durante um certo limite de tempo t , mas falhe em t . Então, evidentemente uma mudança ocorreu. Mas quando ocorreu? Não pode ter ocorrido antes de t , visto que a quaisquer tempos anteriores a t há tempos posteriores nos quais s se dá. Mas não pode ocorrer em t (nem em

8 Cf. LEIBNIZ (1876). Ver a respeito BOS (1974/1975).

9 Cf. VINUELA (2012).

qualquer tempo subsequente), porque então a mudança já aconteceu: s já terminou. Podemos raciocinar de forma similar se o estado se deu depois, e em todos os tempos até um limite de tempo anterior t , mas não em t . Quando a mudança aconteceu? Não pode ser depois de t – pois é tarde demais: a quaisquer tempos posteriores a t havia tempos anteriores nos quais s já se dava. Ora, não pode acontecer em t (nem em nenhum tempo precedente), porque nesse tempo a mudança ainda não havia começado: o antigo estado ainda vigia. Em qualquer caso, parece, portanto, que algo, a saber, uma mudança, ocorreu, mas que ela teve lugar em nenhum tempo. Contudo, isso é muito estranho (PRIEST, 2010, p. 167).

Aos olhos de Priest, a justificação para a LCC se reduziria à alegação de que ela ofereceria um meio de evitar ou contornar o paradoxo descrito na passagem citada: tudo estaria resolvido se também no tempo t , que demarca, seja o fim da mudança, seja o seu início, conforme o caso, fosse verdadeiro o que era verdadeiro antes desse fim ou início. Visto que t demarca esse fim ou início, em t o que foi admitido verdadeiro também deve ser admitido falso ou, dito de outro modo, em t uma certa proposição seria conjuntamente verdadeira e falsa, violando assim o Princípio de Não-Contradição. E eis-nos de volta ao caso descrito pela Lei de Continuidade na versão que lhe confere Priest, já citada precedentemente.

Assim exposta, a justificação proposta por Priest para a LCC assume a forma de uma explicação *obscurus per obscurius*: para não entregar os anéis que circundam o momento preciso em que uma mudança aconteceu, preferimos perder os dedos ao abrir mão do Princípio de Não-Contradição. Além de ser pouco plausível que uma saída assim espelhe a solução de Leibniz para a dificuldade, não há, como já dito, registro na obra deste que ateste essa versão.

Encontrar uma versão mais condizente com o que lemos nos textos leibnizianos requer, evidentemente, buscar nesses mesmos textos pistas que nos permitam acomodar a Lei de Continuidade à absoluta primazia que Leibniz confere ao Princípio de Não-Contradição. E é aí que o retorno a alguns pontos abordados no estudo mencionado no início (MOREIRA, 2010) resulta profícuo.

Sem pretender refazer aqui todo o percurso palmilhado lá, é oportuno lembrar um aspecto da formulação da Lei de Continuidade então explorado que parece oferecer a chave para lançar luz sobre as condições de justificação da referida lei aos olhos de Leibniz. Trata-se da cláusula “mesmo sendo de natureza completamente diferente” que caracteriza o limite externo que, segundo Leibniz, pode ser tratado como interno sob a chancela da supramencionada lei. No afã de enfatizar a legitimidade de se estender ao limite de uma série as regras que se aplicam aos membros desta, Priest parece ter dado pouca atenção a essa cláusula, que, contudo, revela-se decisiva para a compreensão do procedimento leibniziano, em virtude das restrições que impõe.

Como abordado no artigo supramencionado, essas restrições se expressam em termos lógicos, por proposições contrárias ou, mais precisamente, por meio da consideração de que os membros da série em sua totalidade, por um lado, e o limite externo à série, por outro, comungariam um certo gênero, neste compondo espécies complementares. Eis por que poderiam ser apresentados em termos de um par de proposições categóricas contrárias entre si da forma $S \text{ é } P$ e $S \text{ é não-}P$, assumindo-se que P e $\text{não-}P$ são predicados correspondentes respectivamente a espécies que juntas exaurem certo gênero. Em lugar

do sujeito S , teríamos, por exemplo, as espécies complementares E e F do gênero G , que, compartilhando a definição de G , se distinguiriam, uma por ter a propriedade correspondente à diferença específica designada por P , outra por carecer dessa propriedade. A “natureza completamente diferente” do limite da série – digamos, a espécie F – fica resguardada na negação da propriedade P atribuída àquele limite, à diferença dos membros da série, que partilhariam a espécie E , demarcando-se então precisamente por possuírem a propriedade P . Não faz diferença evidentemente inverter a divisão: bem poderia o limite ser descrito pelo que possui a propriedade, à diferença dos membros da série que se caracterizariam por não a possuir. É também isso, naturalmente, que confere ao limite da série a característica de ser externo a ela e, por conseguinte, não ser dela um membro.

Como também discutido no artigo supracitado, o que em um cenário assim autorizaria a estender a uma das espécies de um gênero as regras exclusivas de sua espécie complementar seria a pretensão que Leibniz parece nutrir de aplicar seu princípio *salva veritate* – um princípio cuja operacionalidade, diga-se de passagem, impõe a observância estrita ao Princípio de Não-Contradição – a duas noções, a saber, a noção quantitativa de nulidade, expressa por “zero” ou “nada” e a noção qualitativa da negação, expressa pela partícula “não”. Essa aplicação se efetuará mediante a substituição de “não” em todas as suas ocorrências associadas a P pela expressão “zero”. Conforme também já discutido, uma tal aplicação viabiliza tratar em termos quantitativos, lançando mão evidentemente, da diferença entre “zero” e “quantidade positiva”, a oposição qualitativa entre os predicados *não- P* e P . Tal aplicação, por seu turno, permite suspender, por assim dizer, a oposição qualitativa entre as proposições submetidas à operação de extrapolação, resguardando essa oposição qualitativa sob um vocabulário quantitativo. Esse procedimento dilui a contradição que inevitavelmente apareceria no emprego de uma linguagem qualitativa sem prejuízo da consistência e das condições de verdade das proposições resultantes da operação de extrapolação.

Considerações finais

Eis assim o resultado da análise tecida no artigo mencionado: pode-se estender todas as regras válidas exclusivamente para os membros de uma série ao limite externo desta na medida em que a negação destas regras, verdadeira desse limite, seria a ele atribuída por meio da própria supressão da partícula “não” em favor da expressão “zero”. Assim, por exemplo, retomando o caso que intrigou Priest, concernente à afirmação que Leibniz sustentou na carta a Malebranche, a saber, que “todos os teoremas geométricos que se verificam da elipse em geral poderão ser aplicados à parábola”, seriam possível reter o caráter universal da afirmação conferindo a todos os teoremas aplicáveis à elipse a formulação, embasada na aplicação do princípio de intersubstituição *salva veritate* às expressões “não” e “zero”. Neste caso, à parábola se aplicaria o predicado “figura 0-fechada e 0-limitada”, o que, no rigor, resultaria equivalente a afirmar da parábola que se trata de uma “figura não-fechada e não-limitada”. O mesmo vale, evidentemente, para os restantes exemplos que incomodaram Priest, como o da relação entre os números reais e racionais e da relação entre as funções contínuas e seus limites.

As considerações precedentes não deixam de reforçar e confirmar a advertência feita por Priest de que é forçoso estabelecer restrições à operação pela qual se extrapola a aplicação de uma certa regra para além dos seus limites de aplicabilidade. Mas as restrições a serem feitas não dizem respeito à circunscrição, no interior dos contínuos, de casos

específicos nos quais então valeria a extrapolação. Ao contrário, aos olhos de Leibniz, nos contínuos, a extrapolação vale universalmente. Mais precisamente, a extrapolação revela-se consistente e, por conseguinte, legítima em quaisquer relações entre itens que possam ser tratados como espécies complementares de um gênero. A restrição a ser feita incide sobre o próprio procedimento de extrapolação, e dirige-se ao cuidado em observar a identidade *salva veritate* previamente assumida entre “zero” e “não” e, por conseguinte, a correlativa intersubstitutibilidade entre esses termos. A falha de que, desse ponto de vista, padece a interpretação que Priest propõe para a Lei de Continuidade de Leibniz reside em negligenciar que a extrapolação do domínio de aplicação de uma regra não se faz em termos absolutos, mas se faz sob a estrita observância de que a regra *não se aplica*. Aliás, é em virtude da ocorrência desse termo “não” nas proposições que se pretende extrapolar, aliada à sua substituição por “zero” que se faz possível a extrapolação.

Eis por que se pode concluir que, no modelo leibniziano, a extrapolação tem lugar e é legítima sem que isso imponha qualquer restrição ou violação do Princípio de Não-Contradição. Ao contrário, ela é feita sob a chancela desse princípio, porquanto efetuada graças ao procedimento de intersubstituição *salva veritate*, cuja operacionalidade ocorre dentro dos estritos limites do Princípio de Não-Contradição.

Priest e Leibniz: uma conciliação

Antes de concluir, é imperioso fazer justiça a Priest. Para começo de conversa, é bom lembrar que ele próprio adverte não estar comprometido em descobrir de que teor seriam as cláusulas e restrições que Leibniz considerava necessário impor à aplicação de sua Lei de Continuidade. Ele se escusa alegando que, visto que seu “objetivo não é a exegese histórica, isso não é importante” (PRIEST, 2010, p. 166). Mais importante para Priest nesse contexto parece ser sobretudo chamar a atenção para um problema que, a nos pautarmos pelos testemunhos sobre Parmênides e seu discípulo Zenão, é quiçá tão antigo quanto a própria filosofia, ainda que nem sempre o alcance a luneta dos anões que não lograram se instalar em ombros de gigantes: o labirinto da composição do contínuo, para retomar a expressão celebrizada por Libert Froidmond (1631)¹⁰. A consulta ao método leibniziano, dentre outras discussões, como a dedicada ao pensamento de Hegel (PRIEST, 2010 – Cap. 12), afigura-se ter por intento realçar as tentativas via de regra heterodoxas, quiçá mesmo paradoxais, que se tem encabeçado ao longo da História da Filosofia no intuito de encontrar uma solução para o problema que, com seu dialeteísmo, Priest busca também resolver. Se algum reparo há, ainda, no que tange à sua abordagem da saída leibniziana, seria que, no afã talvez de lançar luz sobre os paradoxos envolvidos no assunto e as soluções desconcertantes que até mesmo os pensadores mais ortodoxos ensaiaram, Priest parece ter perdido de vista justamente o que talvez seja o que há de mais original e profícuo na saída leibniziana: que sua Lei de Continuidade, por heterodoxa que se afigura em uma primeira abordagem, elabora-se e se justifica em estrita observância dos princípios lógicos mais consagrados da tradição filosófica.

¹⁰ Ver a respeito Beeley (1996).

Referências bibliográficas:

- ALCOBA, M. *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*. Universidad de Sevilla, 1996.
- ARISTOTLE. *Physics*. Ross, D. (ed.) Oxford: OUP, 1998.
- BEELEY, P. Kontinuität und Mechanismus. *Studia Leibnitiana* – Supplementa 30, 1996.
- BOS, H.J.M. “Differentials, higher-order differentials and the derivative in the leibnizian calculus”. em: *Archive for History of Exact Sciences*. Ed. C. Truesdell, Vol. 14. Berlim : Springer-Verlag, 1974/1975.
- BOYER, C. *The history of the calculus and its conceptual development*. New York: Dover Publications. 1959.
- FROMOND, L. *Labyrinthus sive de compositione continui* – Liber unus. Antuérpia: Oficina Plantiniana, 1631.
- LEIBNIZ, G. W. *Historia et Origo Calculi Differentialis*. Gehradt., C. I. (ed.). Aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek. Hanover, 1876.
- _____. *Mathematische Schriften*. (GM). Gerhardt, C. I. (ed.). George Olms Verlag. Hildesheim, 1971.
- _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. (AA) Berlin: *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1923 e seg.
- MOREIRA, V. C. Continuidade na lógica de Leibniz. *Revista Analytica*, Vol 14, nº 1, pp. 103-137, 2010.
- PRIEST, G. *In contradiction*. Oxford: OUP, 2010.
- VINUELA, P. Consideraciones sobre el cálculo infinitesimal leibniziano y el cálculo de fluxiones newtoninano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LI (129-131), pp. 231-241, Enero-Diciembre, 2012.