

The background of the cover is a close-up photograph of a highly ornate, dark wood mirror frame. The frame features intricate Baroque-style carvings, including large, flowing scrolls, acanthus leaves, and a central medallion-like element. The wood has a rich, aged patina with visible grain and some wear. A portion of the mirror's glass is visible in the bottom right corner, reflecting a dark, indistinct image.

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 31

2014

ISSN 1413-6651

Editora Responsável Institucional

Marilena de Souza Chaui

Editoras Responsáveis

Tessa Moura Lacerda e Silvana de Souza Ramos

Comissão Editorial

Barbara Lucchesi Ramacciotti, José Marcelo Siviero, Marcos Ferreira de Paula, Sacha Zilber Kontic, Paula Bettani Mendes de Jesus, Daniel Santos, Antônio David, Celi Hirata, Juarez Rodrigues.

Conselho Científico

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

Pareceristas

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

Publicação do Grupo de Estudos Espinosanos e de Estudos sobre o Século XVII**Universidade de São Paulo**

Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago

Vice-Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-Diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia

Chefe: Roberto Bolzani Filho

Vice-Chefe: Luiz Sérgio Repa

Coord. do Programa de Pós-Graduação: Alberto Ribeiro de Barros

Endereço para correspondência:

Profa. Marilena de Souza Chaui

A/C Grupo de Estudos Espinosanos

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo-SP – Brasil

Telefone: 0 xx 11 3091-3761 – Fax: 0 xx 11 3031-2431

e-mail: cadernos.espinosanos@gmail.com

site: <http://www.revistas.usp.br/espinosanos>

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

SUMÁRIO:

ARTIGOS:

CONTEMPLAÇÃO E MEDIDA DOS AFETOS NA ÉTICA IV _____ 11

Luís César Oliva

LEIBNIZ: O INFINITO NO CORPO ORGÂNICO _____ 28

Tessa Moura Lacerda

ESPINOSA E NIETZSCHE: CONHECIMENTO COMO AFETO OU PAIXÃO MAIS POTENTE? _____ 57

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

A VIVÊNCIA ÉTICO-POLÍTICA-AFETIVA NA COMUNIDADE _____ 81

Fátima Maria Araujo Bertini

IDENTIDADE ENTRE IDEIA E VOLIÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA _____ 89

Juarez Lopes Rodrigues

VERDADE, EXPRESSÃO E CONTINGÊNCIA EM LEIBNIZ _____ 117

Chaianne Faria

NOTAS SOBRE LÓGICA E RESPONSABILIDADE MORAL EM LEIBNIZ _____ 136

Victor Hugo Fonseca da Silva Coelho

RAZÃO E APOLOGÉTICA NO ARGUMENTO DA APOSTA DE PASCAL _____ 144

Felipe Fernandes

TRADUÇÃO:

CARTAS DE ESPINOSA A HUDDE _____ 156

Apresentação, tradução e notas de Samuel Thimounier

RESENHA:

LA RÉPRESENTATION EXCESSIVE: DESCARTES, LEIBNIZ, LOCKE, PASCAL, DE LUCIEN VINCIGUERRA _____ 168

Sacha Zilber Kontic

NOTÍCIAS _____ 173

APRESENTAÇÃO

Os afetos em Espinosa são objeto de três dos artigos que compõem este número: a relação destes com a contemplação na *Ética IV*; a leitura nietzschiana do conhecimento como afeto (tanto na sua própria filosofia como na de Espinosa); e a questão dos afetos, da ética e da política em uma comunidade. Há ainda um quarto artigo sobre Espinosa que margeia a questão afetiva pelo estudo da relação entre ideia e volição na *Ética*.

A filosofia de Leibniz também está em destaque neste número e comparece em três artigos: dois deles visam entender a relação entre o racionalismo integral leibniziano (que aparece pela formulação do Princípio de Razão Suficiente e pela teoria da substância individual como noção completa e plenamente determinada) e a afirmação da contingência e da liberdade. O terceiro artigo analisa em que medida o corpo orgânico pode ser considerado como substância a partir da noção de vínculo entre alma e corpo, usada por Leibniz em sua correspondência com Des Bosses.

O leitor encontrará também nesta edição um artigo sobre o famoso fragmento “Infinito” de Pascal que analisa a aposta que levaria o incrédulo a buscar a fé.

Este número traz ainda a tradução das cartas de Espinosa a Hudde e a resenha do livro de Lucien Vinciguerra, *La représentation excessive*, publicado em 2013.

Esperamos que a leitura desperte bons afetos!

Os Editores.

CONTEMPLAÇÃO E MEDIDA DOS AFETOS NA *ÉTICA* IV

Luís César Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

Resumo: O objetivo do artigo é analisar as aparições do termo *contemplação* na parte IV da *Ética* de Espinosa, destacando a relação deste conceito com a questão da medida dos afetos. Mostrando que os afetos têm, ontologicamente, a mesma natureza da imaginação, veremos que a intensidade dos afetos dependerá do “grau de afirmação de presença” que a imaginação correspondente contém. A razão, que também é afetiva em Espinosa, difere dos outros afetos na medida em que não pode ter excesso.

Palavras-chave: Espinosa, contemplação, afetividade, imaginação, razão.

Este artigo é o prosseguimento de uma pesquisa iniciada há alguns anos sobre a noção de *contemplação* na *Ética* de Espinosa, pesquisa cujos primeiros resultados foram publicados nos próprios *Cadernos Espinosanos* (OLIVA, 2008, pp. 47-64). No referido artigo analisamos longamente a aparição da noção na *Ética* II, sobretudo na proposição 17, onde o termo é utilizado inicialmente para referir-se ao conhecimento imaginativo, embora vá estender-se posteriormente também aos outros gêneros de conhecimento. Para resumir as conquistas daquele percurso, vimos que Espinosa utiliza o termo “contemplação” naquela proposição para introduzir a imaginação enquanto afirmação da presença de coisas singulares externas na medida em que nos afetam. É deste ponto que partiremos para analisar a utilização da noção na parte IV.

A MENSURAÇÃO DOS AFETOS

As primeiras aparições do termo *contemplar* na *Ética* IV se dão nas proposições 9 e 13. Ora, o bloco de proposições que vai justamente de 9 a 13 propõe-se a apresentar os critérios de medida das potências dos afetos, os quais se dividirão em critérios temporais e modais a partir da proposição 10. O fundamento desta avaliação de potência, porém, já se encontra integralmente na prop. 9: “Um afeto cuja causa imaginamos estar agora presente é mais forte do que se imaginássemos a mesma não estar”¹. O contraste inicial é entre presença e ausência imaginada da causa do afeto, o que implica uma maior força no primeiro caso (presença) do que no segundo (ausência).

¹ Todas as citações da *Ética* serão a partir da tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos, ainda no prelo pela Edusp. Por isso não daremos a respectiva página, mas nos limitaremos a dar as indicações internas ao livro (parte, definição, proposição, etc.).

Curiosamente, a demonstração se inicia pela caracterização da imaginação (a partir do escólio de EII P17) como a ideia pela qual a Mente contempla uma coisa como presente. Ou seja, este tipo de contemplação, como já vimos longamente (OLIVA, 2008, pp.48-52), afirma as coisas externas sempre como presentes, independentemente de esta presença ser imediata (“agora”) ou não. Em outras palavras, para a imaginação, não há efetiva ausência da coisa imaginada, mesmo que na realidade a coisa não esteja lá. Por isso, esta presença imaginada indica mais a constituição do Corpo humano do que a natureza da coisa externa, isto é, indica o vestígio da coisa externa no corpo humano, vestígio que evidentemente envolve a natureza da coisa externa e implica que a Mente a contemple como presente, mas não implica sua presença imediata e efetiva.

Feita esta rápida apresentação da imaginação, a demonstração prossegue dizendo que “o afeto é (pela def. geral dos Afetos) uma imaginação, enquanto indica a constituição do corpo”. Enquanto a definição 3 da parte III afirmava que o afeto (passivo ou ativo) é a ideia da afecção corporal, a definição geral dos Afetos, no final da parte III, define o afeto, enquanto paixão do ânimo, como ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu corpo uma maior ou menor força de existir. Isto é, embora seja dita “definição geral”, esta última é mais restrita que a primeira, limitando-se à afetividade passiva, enquanto a primeira abrange ações e paixões. Como paixão, o afeto é sempre uma ideia confusa, nunca conhecimento adequado, por isso a demonstração da prop. 9, ao invocar a definição geral e não a definição 3 da parte III, pode tranquilamente identificá-lo a uma imaginação. Assim, se a prop. 8 (O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza, enquanto dele somos cômicos) havia mostrado que o conhecimento é um afeto, a prop. 9 mostra que a imaginação também é um afeto, e será justamente no terreno afetivo que eles irão se enfrentar.

Voltando à demonstração da prop. 9, falta ainda um último passo:

Ora, uma imaginação (pela prop. 17 da parte 2) é mais intensa enquanto não imaginamos nada que exclua a existência presente da coisa externa; logo, também o afeto cuja causa imaginamos estar agora presente é mais intenso ou mais forte do que se imaginássemos não estar.

Se o afeto é uma imaginação, então os critérios que determinam a persistência ou eliminação de uma imaginação valem também para o afeto. Sabemos por EII P17 que a Mente continua contemplando como presente o corpo imaginado até que outra

imaginação exclua a presença daquele corpo. O mesmo raciocínio deve aplicar-se ao afeto. Só que agora Espinosa nuança o critério apresentado em EII P17. Não se trata mais de presença ou ausência absolutas, mas de graus de intensidade desta imaginação ou afeto conforme imaginemos ou não causas de exclusão do objeto. A nova imaginação não elimina, mas enfraquece, a primeira imaginação quando vem a excluir a existência da coisa imaginada. O que as novas imaginações fazem, portanto, é definir “graus de presença” para a coisa imaginada (na medida em que trazem maiores ou menores motivos de exclusão), de modo que a imaginação da presença imediata da coisa é mais intensa do que a da coisa ausente. No terreno afetivo, este grau maior de presença ou intensidade corresponde à maior força do afeto-imaginação por uma coisa imaginada imediatamente presente.

O escólio alerta para uma possível confusão de leitura de E III P18, que pode parecer contraditória com a proposição em discussão. Dizia a proposição 18 da parte III: “O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente”. Neste caso, o afeto é o mesmo porque ser afetado pela imagem de uma coisa é sempre contemplá-la como presente. É esta imagem da coisa, sendo contínua independentemente da referência ao passado, ao presente ou ao futuro, que permanece como objeto do mesmo afeto. O caráter passado ou futuro da coisa não interfere na natureza da imagem da coisa, mas é dado por associação desta imagem com outras imagens que indicam o tempo futuro ou passado (o relógio, o calendário, a posição do sol, etc.). A imagem da coisa, nela mesma, não muda em ambos os casos, visto que é igual a constituição do corpo nos dois casos, e portanto também o afeto é o mesmo. O que o escólio alerta é que isto não impede que tal imagem (e, portanto, o afeto), mesmo mantendo intacta sua natureza (a constituição do corpo), se enfraqueça quando outras imagens de coisas presentes excluem a existência presente da coisa, remetendo-a ao passado ou ao futuro. O conteúdo de EIII P18 permanece válido, ou seja, a imagem e o afeto são os mesmos, mas a intensidade diminui. A Tristeza continua a ser Tristeza, a Alegria continua a ser Alegria, mas serão mais brandas para com uma coisa passada ou futura do que para com uma coisa presente.

O termo *contemplar* reaparece apenas em EIV P13, embora esteja implícito nas proposições 10, 11 e 12, todas elas dependentes da prop. 9. Seja por critérios temporais (afeto referente ao passado, presente ou futuro) ou modais (afeto referente a coisas

necessárias, contingentes ou possíveis), o que está em jogo é o que chamamos de grau de presença envolvido em cada caso. Isto depende de que a imaginação seja sempre uma contemplação de presença, de maneira que a comparação de intensidade entre imaginações (e seus afetos correspondentes) só pode dar-se por diferença de grau.

Banidos ontologicamente na parte I, onde se demonstra que tudo é necessário, o contingente, assim como o possível, são reintroduzidos na parte IV. Estes termos, porém, não indicam nada a respeito da natureza das coisas, mas apenas o tipo de conhecimento que temos sobre elas. O não-necessário depende apenas da nossa ignorância, visto que em si mesmas as coisas são necessárias (ou pela essência, no caso da substância e seus atributos, ou pela causa, no caso dos modos). Neste sentido não absoluto, o não-necessário, ou seja, o possível e o contingente, são assim definidos na parte IV:

3. Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou necessariamente a exclua.

4. Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las.

Nas coisas contingentes, não vemos nada na essência que ponha ou exclua a existência da coisa, e a ignorância sobre as causas que a põem é total. Nas possíveis, há algum conhecimento das causas, mas ignorância a respeito de se elas estão determinadas a produzir a coisa. Isto é, embora ambas se devam à nossa ignorância, a possibilidade envolve mais forte afirmação de existência do que a contingência, já que a primeira inclui a imaginação das causas da existência da coisa, mesmo que não se saiba se estas causas estão determinadas a produzi-la (daí a ilusão da escolha indeterminada). Por isso, segundo a prop. 12, o afeto para com aquilo que é imaginado possível é mais intenso do que para o contingente, e ambos são, segundo a prop. 11, muito menos intensos do que o afeto para com uma coisa imaginada necessária. Esta última alia a afirmação de presença, típica de qualquer contemplação imaginativa, com a total ausência de motivos de exclusão da presença daquilo que imaginamos necessário.

Mas mantenhamos nosso procedimento de acompanhar as aparições do termo *contemplar* e vejamos com mais cuidado a demonstração da proposição 13: “*O afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente é mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada*”. Vimos que as coisas são chamadas contingentes porque escapam a todo conhecimento de causas, internas ou externas, que as façam existir. Por consequência, elas não envolvem nenhuma afirmação de presença além daquela intrínseca a qualquer imaginação, afirmação que é atenuada, por hipótese, pela imaginação de outras coisas que excluem a presença e fazem, nos termos do enunciado, que saibamos que a coisa não existe no presente. Já a coisa passada, embora também a saibamos ausente, isto é, a imaginemos junto com causas que excluem sua existência, ao mesmo tempo é imaginada junto com alguma referência externa (a imagem temporal do sol nascente, por exemplo) que por associação imagética excita a imagem da coisa dita passada e por isso a restitui à memória, fazendo a mente, nos termos do texto, contemplá-la como se fosse presente. Portanto, esta contemplação da coisa lembrada implica uma presença, como toda imaginação, e menos exclusão (ou mais causas de afirmação) do que a da coisa contingente. Logo, pela mesma prop. 9, o afeto pela coisa contingente será mais brando do que pela coisa passada. Como vimos, a proposição 9 opunha presente e ausente, porém fazia do ausente, enquanto imaginado, um grau de presença. Com base nela, as proposições 12 e 13 falam de gradações de intensidade afetiva a respeito de coisas ausentes, isto é, de diversos graus de presença. A mensuração da intensidade dos afetos, bem como a contrariedade entre eles que lhes permitirá se coibirem ou até suprimirem, depende deste caráter de contemplação de presença que os constitui. A pura ausência, inimaginável², é também afetivamente nula.

Em suma, este bloco de proposições (9 a 13) mostra que a contemplação não só é afetiva (como já mostrara a parte III), mas se relaciona de maneira convergente ou contrária³ com as outras contemplações, o que determina as intensidades dos respectivos afetos. Neste sentido, a imaginação das coisas passadas é um exemplo privilegiado. Por ser imaginada como coisa passada, e não presente, a contemplação desta coisa implica, de um lado, a contemplação de outras coisas presentes que excluem a existência da

² Nos *Pensamentos Metafísicos*, I, cap. 1, Espinosa mostra que imaginar não é senão sentir os vestígios deixados no cérebro, sensação que só pode ser uma afirmação confusa. Assim, para imaginar puras negações, como *fim*, *término* e *treva*, a mente tem de tratar positivamente estes não-entes como se fossem entes. (ESPINOSA, 1973, pág. 10).

³ Discutimos a noção de contrariedade em outro ensaio (OLIVA, 2014, pp.277-286). Remetemo-nos a ele.

coisa passada. Por outro lado, como é lembrada (e só por isso pode ser imaginada como passada), a coisa passada é objeto de uma contemplação que não só a faz presente pela natureza da contemplação enquanto tal (que é sempre afirmação de presença), mas também por ser reforçada, ou tanto mais “presentificada”, pelas contemplações de outras presenças articuladas a ela na memória, de maneira que o afeto correspondente será mais forte do que o afeto por uma coisa contingente, que não se beneficia desta mesma rede. Imaginar algo como passado é, portanto, falar de dois movimentos contrários de afirmação e negação da mesma presença por meio das outras imaginações conexas.

O ÚTIL E O EXCESSIVO

Depois de um longo intervalo, o termo *contemplação* retorna no escólio da proposição 44 da parte IV, em um contexto em que mais uma vez se trata da avaliação dos afetos. Agora, porém, não se avalia mais apenas a intensidade dos afetos (como nas proposições 9 a 13), mas se são bons ou maus, sendo que os critérios para isso são os critérios de utilidade, explicitados por Espinosa nas proposições 38 a 40. Para o que nos interessa agora, a saber, o aparecimento da noção de contemplação na proposição 44, nos bastará retomar o primeiro dos critérios. Conforme a definição 1 desta parte, bom é o que sabemos certamente nos ser útil, isto é, aquilo que sabemos pela razão (a qual implica certeza) nos ser útil. E o que é esse útil, falando concretamente? Eis o enunciado da proposição 38:

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto.

De posse desse critério de utilidade, podemos nos acercar da proposição 44, mas antes vejamos a proposição imediatamente anterior, fundamental para demonstrá-la. Já fora dito na prop. 41 que a alegria, sendo aumento de potência, é diretamente boa, ao passo que a tristeza, sendo diminuição de potência, é diretamente má. A base destas afirmações é sempre o critério de utilidade dado acima na prop. 38: aumento de potência implica aumento da aptidão do corpo a afetar e ser afetado, logo a Alegria, por si mesma, é útil e boa, enquanto a tristeza, por si mesma, é nociva e má. A dificuldade

da prop. 43 é que ela traz uma alegria, a carícia, que pode ser má, o que parece contradizer a regra geral de que o aumento de potência é sempre útil. Na verdade, a prop. 43 oferece também as condições em que a carícia é má, o que elimina a aparente contradição.

A demonstração da prop. 43 parte da definição de carícia dada na terceira parte: “A Carícia é a Alegria que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que uma ou algumas de suas partes são mais afetadas do que outras”(EIII P11, esc.). Portanto, a carícia é uma alegria corporalmente restrita, em contraste com a hilaridade, que seria também uma alegria, porém homogeneamente distribuída por todo o corpo. Se esta última não pode ter excesso, justamente porque é um aumento de potência que beneficia o corpo todo, incrementando-lhe a força sem distorcer sua proporção determinada de movimento e repouso, não se pode dizer o mesmo da carícia. Esta é uma alegria na mente simultânea a um aumento de potência parcial do corpo, o que pode gerar distorções ou mesmo a destruição do corpo como um todo se a hipertrofia das partes favorecidas implicar a atrofia das outras. Embora a alegria possa ser ativa, não é este o caso da carícia, necessariamente passiva, como indica a referência da demonstração à proposição 6 (“A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem, de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem”). A força de uma paixão não é definida pela nossa essência, mas pela força da causa externa, na medida em que esta supera a nossa própria força. Por isso, a paixão, da qual também somos causa, pode ser vista como o externo atuando em nós, dado que é definida pelo excesso de força da causa externa, e não por nossa própria força causal. Este excesso de força da causa externa comparada com a nossa é o que gera a aderência pertinaz de uma paixão a nós. Ora, é isso que pode ocorrer no caso da carícia, tal como descrito na proposição 43, sendo que agora Espinosa nos explica o que é esta pertinaz aderência: a potência da paixão pode impedir o Corpo de ser afetado de múltiplas maneiras, limitando-o a essa maneira singular de afecção dada na carícia. O excesso de força da causa externa da carícia se traduz em excesso de uma parcela da afetividade corporal, esmagando as outras e restringindo, por conseguinte, aquela aptidão a afetar e ser afetado que constitui, segundo a proposição 38, a marca da utilidade. É por isso que a carícia pode ter excesso e ser má, mesmo sendo uma alegria.

Esta característica de excesso, própria da carícia, nós vemos aplicada ao amor e ao desejo na proposição 44 (“O Amor e o Desejo podem ter excesso”). Se o amor é a

alegria associada à ideia de causa externa, a carícia, associada a uma causa externa, é também amor. Logo, o excesso da carícia pode traduzir-se em amor excessivo, não propriamente devido a sua intensidade, mas à ação castradora que tem sobre o restante da vida afetiva. Por sua vez, o desejo, que nada mais é do que a essência do homem enquanto determinado por um afeto, também é proporcional à grandeza desse afeto determinante. Assim, se esse afeto é excessivo, também o será o desejo correspondente, que esmagará os outros desejos do homem.

É neste ponto que se insere o escólio que traz de volta o termo *contemplar*:

A Hilaridade, que eu disse ser boa, é mais fácil de conceber do que de observar. Pois os afetos que defrontamos cotidianamente referem-se, em sua maioria, a uma parte do Corpo que é afetada mais do que as outras, e por isso *os afetos têm frequentemente excesso, detendo a Mente de tal maneira na só contemplação de um objeto, que não pode pensar nos outros*; e embora os homens estejam submetidos a muitos afetos, e sejam raros os que se defrontem sempre com um só e mesmo afeto, não faltam aqueles a quem um só e mesmo afeto adere pertinazmente. Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece; e aqueles que ardem de Amor e sonham dia e noite com a mesma amante ou meretriz, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los doidos. E quando o avaro não pensa em outra coisa além do lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc. não se crê que deliram, já que costumam ser molestos e estimados dignos de Ódio. Mas, na verdade, a Avareza, a Ambição, a Lascívia, etc. são espécies de delírio. (Grifos nossos)

Dado que a hilaridade é mais teórica do que prática, as paixões serão majoritariamente variações da carícia, ou seja, atingirão privilegiadamente uma ou algumas partes do corpo, o que implicará excesso se a força da causa externa da paixão for maior do que a nossa. Este privilégio de uma parte do corpo, frequentemente em prejuízo da saúde total, corresponde na mente à contemplação obsessiva de um objeto, impedindo-a de pensar nos outros, o que, como vimos, fere a utilidade e o bem. Trata-se do mesmo movimento que vemos na parte II, quando Espinosa, para explicar a formação dos universais, diz que homem “contempla com admiração” uma certa propriedade, como a estatura ereta (EII P40, esc.1), produzindo “imagens comuns” das

coisas. Agora, analisando o excesso dos afetos maus, sabemos por que a passionalidade, que sempre é parcial com relação ao corpo, é necessariamente propícia à formação de universais na mente, forçosamente pautados pelo afeto excessivo que predomina em cada indivíduo. É curioso como a mesma lei afetiva que explica a formação de universais também dá conta dos casos do homem obcecado por uma mulher, do avaro obcecado por dinheiro ou do ambicioso, por glória. Todos eles são formas de delírio. Se, como mostrou o escólio de EII P29, a contemplação simultânea de múltiplos singulares (portanto ligada à aptidão do corpo de afetar e ser afetado) permite o conhecimento adequado das propriedades comuns; aqui vemos, ao contrário, que a contemplação obsessiva de um singular produz a formação dos universais abstratos ou até o puro e simples delírio. Por trás de ambas as produções está a afetividade, em um caso moderada e atingindo tanto quanto possível a integralidade do corpo, no outro caso excessiva e, quanto ao corpo, parcial. Também por isso, como veremos, o desejo oriundo da razão não poderá ter excesso (EIV P61), ao passo que o desejo oriundo das paixões será necessariamente cego (EIV P58, esc.) e dificilmente tenderá à conservação de nossa saúde integral (EIV P60, esc.).

CONTENTAMENTO E CONTEMPLAÇÃO DE SI PRÓPRIO

A próxima aparição do termo *contemplar* se dará no terreno da adequação, mais precisamente na proposição 52 (“O Contentamento consigo mesmo pode originar-se da razão, e só o contentamento que se origina da razão é o mais elevado que pode dar-se”). O termo já aparece no início da demonstração, ao retomar-se a definição de contentamento consigo mesmo como a alegria que se origina de o homem contemplar a si próprio e a sua potência de agir. Em outro ensaio (OLIVA, 2011, pp.382-386), vimos como “contemplar a si próprio” indica ter consciência de si como causa, o que pode dar-se imaginativamente (pela Glória, em que nos reconhecemos como causa de alegria por sermos louvados pelo outro) ou racionalmente (pela ideia da ideia adequada). Aqui, Espinosa destaca o campo racional da contemplação de si próprio, fazendo dele o fundamento do contentamento consigo mesmo, o qual até pode ser corroborado pela glória, mas não se confunde com ela.

Esta delimitação do contentamento na esfera racional é destacada na sequência da demonstração: “Ora, a verdadeira potência de agir ou virtude do homem é a própria razão (pela prop. 3 da parte III), que o homem contempla clara e distintamente (pelas

prop. 40 e 43 da parte II). Logo, o contentamento consigo mesmo se origina da razão”. Se passionalmente e imaginativamente o homem pode ser causa, não é isto que constitui sua “verdadeira potência de agir”. Agir, em sentido estrito, é ser causa adequada de algo, e não mera causa inadequada ou parcial. Neste último sentido (a inadequação), que nem por isso deixa de ser causa, o agente menos produz do que padece o efeito. No caso da mente, cujos únicos atos são as ideias, ser causa adequada (portanto, agir) reduz-se a ter ideias adequadas, cuja produção depende exclusivamente da mente, e não de algo externo que a faça passiva. A referência a EIII P3 indica isso claramente: as ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas, ou seja, da razão; logo, a verdadeira potência de agir do homem não é aquilo em que ele é causa parcial e dependente, e sim a sua razão (a produção de ideias adequadas). Ora, esta ação racional, o homem a contempla clara e distintamente. Para sustentar tal afirmação, Espinosa invoca as proposições 40 e 43 da parte II. Por EII P40, sabemos que “quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas”. Por EII P43, sabemos que “quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente ter uma ideia verdadeira”. No referido ensaio (OLIVA, 2011, p. 385), vimos como, por EII P43, Espinosa entende que toda ideia adequada implica uma ideia desta ideia, isto é, um conhecimento da ação autônoma da Mente que produz a ideia. Esta ideia da ideia, implicada por toda ideia adequada, é a maneira com que a Mente contempla sua própria ação causal, ou seja, contempla a si própria no sentido que destacamos acima. A menção de EII P40 indica que a série de ideias que se deduz da ideia adequada é também adequada, isto é, cada ideia adequada, como produção adequada da mente, é também uma produtividade adequada, gerando ideias que geram outras ideias sucessivamente, sempre em regime de adequação. Ter ideia da ideia (como proposto em EII P43) não é, portanto, conhecer um objeto estanque, mas conhecer uma ação produtiva incessante. Nos termos do *Tratado da Emenda do Intelecto*, é conhecer a força inata da mente. Assim vimos como a razão é o agir propriamente dito do homem, ao mesmo tempo em que é conhecimento ou contemplação deste mesmo agir. Por isso, o contentamento consigo mesmo, sendo a Alegria que se origina de o homem contemplar sua potência, origina-se da razão.

Todavia, a demonstração da proposição EIV P52 não para aí:

ademais, quando contempla a si próprio, o homem nada percebe clara e distintamente, ou seja, adequadamente, a não ser o que

segue de sua potência de agir (pela def. 2 da parte III), isto é (pela prop. 3 da parte III), o que segue de sua potência de entender; e por isso só desta contemplação origina-se o sumo contentamento que pode dar-se.

Não basta a Espinosa dizer que o contentamento se origina da razão, mas é preciso dizer que este é o sumo contentamento. O homem pode contemplar a si próprio, ou seja, conhecer-se como causa, também imaginativamente, como fica claro no fenômeno do louvor. Entretanto, ao fazê-lo, o homem não conhece clara e distintamente o seu poder causal. Por intermédio do louvor do outro, o homem conhece imaginativamente que o outro imagina que ele lhe causou alegria. Por mais efetiva que seja, esta rede de alegrias é imaginativa e não implica que o homem tenha conhecimento adequado de sua própria força produtiva, até porque não é certo que esta tenha sido a causa verdadeira (e não meramente accidental) da alegria. Se algo da contemplação de si próprio é conhecimento claro e distinto, será apenas e exclusivamente o conhecimento claro e distinto do conhecimento claro e distinto, a ideia adequada da ideia adequada, isto é, o conhecimento que tenho de minha causalidade racional, de cujos efeitos sei com certeza que sou a causa integral. Sem a mais remota possibilidade de intrusão de causas externas nesta produção, a contemplação de si próprio, no caso da razão, gera o mais puro dos contentamentos, aquele em que a Alegria se sabe produzida por uma causa puramente interna.

Na parte IV, a proposição 53 está para a proposição 52 na mesma relação que, na parte III, a proposição 55 está para a 53. Nesta última, como vimos no referido ensaio (OLIVA, 2011, pp. 386-387), dizia-se que, ao contemplar-se a si própria e a sua potência de agir, a Mente se alegra, ao passo que EIII P55 dizia que, ao imaginar sua impotência, a mente se entristece. Já vimos que este último caso não contradizia EIII P53 porque não há verdadeira contemplação da impotência, e sim frustração do esforço de imaginar o que põe nossa potência. Não há, por conseguinte, neste caso, contemplação de si próprio como conhecimento de uma causalidade efetiva. Na parte IV, a prop. 52 mostra que o sumo contentamento brota da contemplação de si próprio. Se, na prop. 53, a contemplação de sua impotência traz a tristeza da Humildade, é precisamente porque não há verdadeira contemplação de si próprio. Diz Espinosa:

enquanto o homem conhece a si próprio pela verdadeira razão, nesta medida supõe-se que entende sua essência, isto é (pela

Prop. 7 da parte 3), sua potência. Portanto, se o homem, ao contemplar a si próprio, percebe sua impotência, isto não vem de entender-se, mas (como mostramos na Prop. 55 da parte 3) de ter sua potência de agir coibida. Pois se supomos que o homem concebe sua impotência porque entende algo mais potente que ele, por cujo conhecimento determina sua potência de agir, então nada outro concebemos senão que o homem entende a si próprio distintamente, ou seja (pela Prop. 26 desta parte), que sua potência de agir é favorecida.

Enquanto, ao contemplar a si próprio, o homem entende que é parte da natureza e por isso é superado pela potência das causas externas, ele está se entendendo clara e distintamente, conhecendo-se positivamente como causa, ainda que limitada por outras. Este conhecimento é a contemplação de uma potência e, em si mesmo, também é aumento de potência; logo, é alegria. Por outro lado, se percebe sua impotência, mais do que as potências que o superam, isto não vem de entender-se, mas da experiência imaginativa do esforço frustrado, o que fica claro pela remissão a EIII P55. Em si mesma, a contemplação de si próprio só gera contentamento.

A pergunta que nos caberia fazer agora é se este contentamento consigo mesmo que brota da razão está também sujeito, como as outras paixões, àquele excesso que as proposições 43 e 44 mostraram ser um mal. Em outras palavras, a contemplação de si próprio que o sustenta não pode tornar-se contemplação obsessiva? E mais: como este contentamento consigo mesmo se coloca dentro daquela gradação afetiva que as proposições 9 a 13 estabeleceram por meio de critérios modais e temporais? Será ele mais forte que o amor a uma coisa presente, passada ou meramente possível? Em outras palavras: a contemplação de si próprio que o sustenta tem um grau de presença maior do que a contemplação dos outros objetos presentes, passados, possíveis, etc.? A estas perguntas responderão as proposições 61 e 62, e é no escólio desta última que veremos a próxima e última aparição relevante do verbo *contemplar*.

Com relação ao excesso, a proposição 61 nos dirá que “o desejo que se origina da razão não pode ter excesso”. Afinal, o desejo, em si mesmo, é a própria essência do homem enquanto determinado a fazer algo. Ora, se esta determinação for racional (o que implica que seu efeito no desejo será uma ação), então a essência do homem será determinada por si mesma, visto que na razão ela é causa adequada, dando conta integralmente do seu efeito. O direcionamento do *conatus* será dado por si mesmo, e não por uma causa externa que nos determine por intermédio das paixões. Ora, se este

desejo pudesse ter excesso, como ocorre no desejo passional, que é determinado por um excesso de força da causa externa em comparação com a nossa, então a nossa essência teria de ser mais forte do que ela mesma, determinando-se como a um externo. Em outras palavras, a natureza humana teria de exceder-se a si própria, o que é um completo absurdo. Logo, o desejo racional, que nada mais é que a própria essência humana autodeterminada, não pode ter excesso.

Já a proposição 62 nos diz: “Enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada igualmente, seja pela ideia de uma coisa futura ou passada, seja pela ideia de uma coisa presente”. As proposições 10 a 13 apresentaram os critérios temporais e modais de comparação das potências afetivas, sempre com base na prop. 9, que dizia que o afeto a algo imaginado presente é mais forte do que o afeto a algo imaginado ausente. A prop. 10 dizia que quanto mais afastada no futuro ou passado é a coisa, tanto menor é o afeto. A prop. 11, que o afeto à coisa imaginada necessária é mais intenso que à possível ou contingente. A prop. 12, que o afeto ao possível é mais intenso que ao contingente. A prop. 13, que o afeto ao contingente é mais brando que a uma coisa passada. De sua parte, o enunciado da prop. 62 indica que todas estas distinções perdem a gradação afetiva quando se referem a coisas concebidas racionalmente, e isso ocorrerá, conforme a demonstração, porque a concepção racional implica a necessidade e a eternidade do objeto conhecido.

Esta demonstração invoca três proposições e uma definição, todas da parte II. Por EII P41, sabemos que o conhecimento racional, ou seja, de segundo e terceiro gêneros, é sempre verdadeiro, já que envolve apenas ideias adequadas. Por EII P43, sabemos que, ao ter uma ideia verdadeira, temos simultaneamente uma ideia desta ideia, ou seja, temos certeza da verdade da coisa. Finalmente, por EII P44, sabemos que a razão percebe as coisas como necessárias, e não como contingentes, já que o conhecimento racional é verdadeiro e as coisas, nelas mesmas, são necessárias, sendo a contingência apenas a ignorância que temos sobre as causas das coisas. Isto nos conduz ao segundo corolário de EII P44 (longamente analisado em OLIVA, 2008, pp.58-62), que afirma que a razão percebe as coisas sob o aspecto da eternidade, visto que as conhece como necessárias, e a necessidade delas é justamente a necessidade da eterna natureza de Deus, de onde tudo segue. Além disso, como a razão (no segundo gênero) conhece apenas as propriedades comuns das coisas, propriedades que, por serem comuns, não explicam a essência de nenhuma coisa singular, então as noções destas

propriedades são concebidas sem relação ao tempo, e portanto “sob algum aspecto de eternidade”.

Agora podemos ir ao texto da demonstração da prop. 62:

Tudo que a Mente concebe conduzida pela razão, ela o concebe sob o mesmo aspecto da eternidade ou necessidade (pelo Corol. 2 da Prop. 44 da parte 2), e é afetada pela mesma certeza (pela Prop. 43 da parte 2 e seu Esc.). Por isso, seja a ideia de uma coisa futura ou passada, seja a de uma presente, a Mente concebe a coisa com a mesma necessidade, e é afetada pela mesma certeza; e, seja a ideia de uma coisa futura ou passada, seja a de uma presente, será todavia igualmente verdadeira (pela Prop. 41 da parte 2), isto é (pela Def. 4 da parte 2), terá sempre as mesmas propriedades da ideia adequada.

Sejam as coisas presentes, futuras ou passadas, a mente racional as concebe sob o mesmo aspecto de eternidade, precisamente porque as concebe como necessárias. Se a contingência e a possibilidade têm uma validade meramente cognitiva, visto dependerem da nossa ignorância, só a necessidade é um conceito efetivamente ontológico. Portanto, seja referindo-se à necessidade absoluta da série infinita dos efeitos divinos, seja à necessidade das propriedades gerais das coisas, o conhecimento racional implica eternidade.

E como entra em cena a temporalidade, que nos permite dizer que uma coisa é passada ou futura? Vejamos o famoso escólio de EII P44:

Mostramos acima (Prop. 17 desta parte com seu Corol.) que a Mente, ainda que as coisas não existam, imagina-as todavia sempre como presentes a si, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente delas. Ademais (Prop. 18 desta parte) mostramos que, se o Corpo humano uma vez tiver sido afetado simultaneamente por dois corpos externos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato se recordará também do outro, isto é, contemplará a ambos como presentes a si, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente deles. Além disso, ninguém duvida que imaginemos também o tempo a partir do fato de imaginarmos que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez. 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 inversamente, 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 nesta ordem.

Quem introduz a temporalidade, a qual permite dizer que uma coisa é passada ou futura, é a imaginação, ao associar os eventos com determinados movimentos corporais que ela considera como referências, tais como os ponteiros do relógio ou, no exemplo, o movimento do sol no céu. 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. Donde a conclusão da demonstração da proposição 62: “E assim, enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada da mesma maneira, seja pela ideia da coisa futura ou passada, seja pela de uma presente”.

O escólio seguinte (que nos interessa particularmente, por trazer o termo *contemplar*) desenvolve a questão:

Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e determinar pela razão os tempos de existência delas, contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes; e o bem que a Mente concebesse como futuro, ela o apeteceria da mesma maneira que o bem presente; por conseguinte, negligenciaria necessariamente um bem presente menor em prol de um bem futuro maior e apeteceria ao mínimo aquilo que fosse um bem no presente, mas causa de algum mal futuro, como logo demonstraremos. Mas nós não podemos ter da duração das coisas senão um conhecimento extremamente inadequado (pela Prop. 31 da parte 2), e só determinamos os tempos de existência das coisas pela imaginação (pelo Esc. da Prop. 44 da parte 2), que não é afetada igualmente pela imagem da coisa presente e da futura.

A proposição EII P31 (com base em EII P30) mostra que não podemos ter conhecimento adequado da duração das coisas singulares (e, dentre elas, de nosso próprio corpo), pois a existência destas coisas depende das séries infinitas de causas e efeitos que constituem a chamada ordem comum da natureza, a qual certamente nos escapa. A duração não é a existência pontual das coisas, mas, pela definição 5 da parte II, a continuação indefinida do existir. Por conseguinte, é só inadequadamente, por experiência vaga, que conhecemos que nosso corpo e os corpos externos existem. Quanto ao tempo preciso de existência das coisas, vimos no escólio de EII P44 que ele só pode ser conhecido pela imaginação, por associação de memória com medidas externas. Este último conhecimento, também inadequado, segue os graus de potência afetiva que toda imaginação segue, logo, por exemplo, o presente afeta mais intensamente que o futuro. Não seria assim se a razão conhecesse a duração e o tempo de existência das coisas, pois neste caso a Mente conheceria a conexão eterna dos eventos, de modo que a intensidade (e utilidade) dos bens prevaleceria sobre sua colocação na ordem temporal, daí que um bem presente menor jamais poderia nos atrair se fosse causa de um mal futuro maior. Porém, como nossa razão não tem acesso a essa temporalização dos eventos, cuja carga afetiva continua atuando por via da imaginação, quando Espinosa diz no escólio que “contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes”, está formulando uma mera hipótese, como bem indica o tempo verbal utilizado. O que nos importa, porém, é saber que aquilo que a Mente conhece racionalmente não está sujeito àqueles critérios modais e temporais de mensuração dos afetos, portanto o contentamento consigo mesmo que nasce da razão não é sequer comparável com os afetos para com aquilo que se dá na duração. Para compará-los, é preciso que a Mente não mais o conheça de maneira puramente racional, mas apele à imaginação, que temporaliza tudo.

Em suma, a contemplação de si próprio, inseparável da contemplação racional de qualquer outro objeto, não só não pode ser obsessiva nem gerar o desejo em excesso, como também não entra no jogo comparativo da rede imaginativa de contemplações, pelo menos em termos temporais. A afirmação de presença que ela envolve é de outra ordem, eterna, e por isso o embate com as outras só pode dar-se na medida em que os mesmos objetos também são contemplados imaginativamente.

CONTEMPLATION AND THE MEASURE OF AFFECTS IN SPINOZA'S *ETHICS* PART IV

Abstract: The aim of this paper is to analyze the appearances of the term *contemplation* in Part IV of Spinoza's *Ethics*, highlighting the relation of this concept with the question of the measure of affects. By showing that affects have ontologically the very nature of imagination, we'll see that the intensity of affects will depend on the "degree of affirmation of presence" that is contained in the corresponding imagination. Reason, which is also affective in Spinoza, differs from other affects because it can not be excessive.

Keywords: Spinoza, contemplation, affectivity, imagination, reason.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. Tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos, no prelo.

_____. (1973) *Pensamentos Metafísicos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

OLIVA, L.C. (2008). "A noção de contemplação no livro II da *Ética* de Espinosa" in *Cadernos Espinosanos XIX*, São Paulo, jul-dez, pp.47-64.

_____. (2011) "Do conhecimento de si à contemplação de si próprio" in Martins, A., Santiago, H., Oliva, L.C. (orgs.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 367-390.

_____. (2014) "Contrariedade, afetividade e morte em Spinoza" in Grasset, B.N.A., Fragoso, E.A.R., Itokazu, E.M., Guimaraens, F.de, Rocha, M. (orgs.) *Spinoza e as Américas, X Colóquio Internacional Spinoza*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Eduece, pp. 277-286.

Recebido em 01/12/2014. Aceito em 16/01/2015.

LEIBNIZ: O INFINITO NO CORPO ORGÂNICO

Tessa Moura Lacerda

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

tessalacerda@usp.br

Resumo: O corpo orgânico é concebido como uma unidade e pode ser pensado como substância corpórea. A relação entre alma e corpo não é apenas uma relação de harmonia preestabelecida entre uma mônada dominante e infinitas mônadas, mas também um vínculo substancial entre mônadas. A união substancial e a harmonia preestabelecida são duas explicações possíveis e compatíveis a respeito do mesmo. Embora a explicação do “vínculo” só compareça na correspondência entre Leibniz e Des Bosses, as grandes teses a respeito do corpo já estavam dadas na filosofia de Leibniz desde 1686.

Palavras-chave: substância, corpo, organismo, matéria, mônada.

O corpo é substância?

A substância como unidade e ação.

O que é o corpo na filosofia de Leibniz? Ou, antes disso, para que serve a noção de corpo na filosofia de Leibniz? É uma peça importante no quebra-cabeça que este filósofo monta a fim de explicar o Ser? Ou se trata de uma peça que passa despercebida no conjunto que pretende nos dar acesso à realidade?

A substância em Leibniz se define como uma noção completa, um sujeito de uma totalidade infinita de predicados. Esse conjunto de predicados inerem no sujeito por uma denominação intrínseca, o que significa que, uma vez posto na existência, esse sujeito irá desenvolver sua noção de maneira totalmente autônoma em relação ao restante do mundo – só tem uma relação de dependência com Deus que o criou e o mantém continuamente na existência. Isso, por sua vez, significa que, por mais que as aparências digam o contrário, nada do que aconteça a esse indivíduo terá por causa outro ser que ele mesmo e Deus. Tudo o que acontece a uma pessoa deve estar contido expressa ou virtualmente em sua noção individual desde toda a eternidade, desde antes da criação do mundo, quando essa noção individual era meramente uma noção possível no interior do entendimento de Deus, que pensa infinitos de maneira também infinita.

O que a existência acrescenta a essas noções possíveis que são completas antes mesmo de ser criadas ou escolhidas para se realizar? O que o corpo acrescenta a essa

substância? Para ser substância, para desenvolver sua essência na existência, uma noção possível depende do corpo ou devemos dizer que, em sentido inverso, a existência como corpo decorre da passagem da essência para a existência mas não acrescenta propriamente nada àquela essência? Qual dos termos tem maior importância nessa relação: o corpo ou a substância pensada sempre em analogia com a alma como uma substância espiritual?

Leibniz explica a relação entre o corpo e alma por meio da sua hipótese da harmonia preestabelecida. Harmonia preestabelecida que pode ser pensada como um caso particular da harmonia universal (embora Leibniz use às vezes de maneira indiferente os termos harmonia preestabelecida e harmonia universal). Esta, a harmonia universal, se explica pela expressão, em cada ser singular, da totalidade do universo criado. A expressão, pela substância individual, do conjunto de que faz parte só pode ser entendida por meio da noção completa que define cada indivíduo. Não há causalidade eficiente entre os seres criados, há apenas causalidade ideal: cada um exprime todos os demais de um ponto de vista particular, cada um é uma parte total, e cabe a Deus harmonizar esses diferentes pontos de vista para que cada evento tenha seu lugar na ordem do mundo.

Ora, essa expressão da totalidade do mundo criado de um ponto de vista particular define cada substância individual. Como diz Deleuze (2002, p.89), podemos conceder que, de direito, o mundo seja anterior às substâncias, embora de fato ele só exista nas substâncias. Se o mundo é anterior de direito às substâncias, então mesmo a harmonia entre as substâncias deve ser pensada na região das possibilidades ou das substâncias possíveis ainda não realizadas. Isso significa que, de novo, podemos nos colocar a pergunta: o que o corpo ou a existência no mundo físico acrescenta a substâncias que são noções completas desde toda a eternidade?

Leibniz define a relação de expressão como uma relação entre dois termos ou conjuntos que é uma relação biunívoca, isto é, se A exprime B, B exprime A: tanto o termo A se exprime no termo B, quanto o termo B se exprime no termo A. Se transpusermos isso para a relação entre alma e corpo, então devemos dizer que tanto a alma se exprime no corpo, quanto o corpo se exprime na alma. Não há, então, relação de anterioridade entre corpo e alma? Errado. A alma é anterior ao corpo, não apenas porque a substância enquanto meramente possível já é pensada como alma e é uma essência que só quando posta na existência terá um corpo próprio, mas, além disso, a alma é anterior ao corpo porque se o

corpo se exprime na alma, essa expressão deve já estar contida na alma (mesmo antes dela ter um corpo próprio na existência física).

O que o corpo acrescenta, então, a essas essências particulares que são os indivíduos leibnizianos? O corpo não seria mera consequência necessária da criação do mundo? Mas então por que existir como corpo seria melhor que existir como essência na mente de Deus? O mundo material, o mundo físico seria mero fenômeno necessário de uma realidade que é espiritual?

*

Leibniz, como o último dos grandes racionalistas do século XVII, fiel a Descartes, mestre desse conjunto de pensadores de que fazem parte Pascal, Espinosa entre outros, parece ter levado mais longe do que Descartes certos aspectos da filosofia cartesiana. Como costuma acontecer com os bons discípulos, na busca de resolver os impasses derivados da universalidade do método racional e da dificuldade de falar do mundo em si mesmo na Sexta Meditação cartesiana, Leibniz leva sua filosofia até as portas do idealismo transcendental. É bem verdade que Leibniz é ainda um metafísico e, por isso mesmo, a realidade é ainda mais ampla do que podemos pensar. A importância da prova da existência de Deus e a centralidade desse tema na filosofia de Leibniz figuram como comprovação de que, embora idealista, a filosofia de Leibniz jamais poderia ser dita um idealismo transcendental. Todavia, o caminho das pedras parece estar dado para Kant na filosofia de Leibniz quando este, fazendo uma síntese da filosofia moderna com todos os temas teológicos da filosofia escolástica e medieval propõe que o conjunto das essências ou das possibilidades é muito maior que o conjunto das existências ou da realidade, e aquele existe enquanto ideia na mente de Deus, enquanto este existe enquanto mero fenômeno na percepção de indivíduos que são substâncias espirituais. Vejamos.

A filosofia de Descartes é, em seu tempo, uma revolução na maneira de pensar. Essa revolução poderia ser resumida (embora de maneira muito grosseira) como a assunção da primazia do sujeito, em detrimento de um objeto exterior ao pensamento, no processo de conhecimento. O que primeiro conhecemos é o sujeito de conhecimento e suas ideias são nossos objetos de conhecimento. Mesmo que se diga que há uma substância extensa, material, distinta do pensamento, que tem existência separada e independente do pensamento, mesmo que eventualmente se identifique os corpos como partes dessa substância extensa

derivadas dos modos dela, o movimento e a figura, tudo o que conheço de verdadeiro a respeito dessa substância, conheço por meio do pensamento: trata-se da ideia de extensão. Há, portanto, uma redução da substância extensa à substância pensante, na medida em que o que conheço do extenso é uma ideia (um modo do pensamento).

Ora, se é assim, o que é o corpo em si mesmo? Tenho que confiar em minhas percepções distintas garantidas por um Deus veraz e, pela mesma razão, no que há de verdade em minhas percepções confusas, ainda que só possa afirmar a máxima probabilidade (e não a certeza matemática) da correspondência dessas percepções a objetos exteriores a mim. As ideias teriam uma realidade em si mesmas, mas também uma função representativa, remetendo a causas diferentes delas mesmas e que contenham tanta realidade quanto ela.¹

A revolução cartesiana está na afirmação da autonomia da razão ou do pensamento frente ao objeto, na autonomia do sujeito de conhecimento. Ainda que se possa estabelecer uma diferença entre essa afirmação e a invenção propriamente dita da subjetividade, como sugere a professora Marilena Chaui² – para quem a subjetividade está umbilicalmente ligada à consciência de si reflexiva que não está presente em Descartes, mas surge no idealismo alemão – pode-se dizer que Descartes planta as sementes do futuro idealismo transcendental kantiano. E, nessa medida, porque o mundo se transforma em representação, quando Descartes afirma a autonomia da razão, nos retira a possibilidade de um conhecimento do mundo em si mesmo³.

Embora não se possa dizer que o idealismo cartesiano pressupõe que todo ser é posto pelo pensamento, já que a metafísica seiscentista tem por fundamento objetivo da verdade a existência de Deus, ainda assim o pensamento só alcança o mundo ao torná-lo homogêneo ao pensamento (ideia de extensão) – essa operação é derivada das exigências do método e, de fato, o mundo continua existindo fora do pensamento, o ser do pensamento não esgota todos os sentidos de ser. A prova da existência de Deus se torna crucial na metafísica seiscentista

¹ Essa discussão foi retomada de um ponto de vista analítico no século XX. Ver, por exemplo, Landim (1992) que repõe a questão em termos da contemporânea filosofia analítica.

² Cf. Chaui, Marilena – “Um anacronismo interessante”, conferência proferida no Colóquio Brasil-França, Depto. de Filosofia - USP, setembro de 2009.

³ O princípio da veracidade divina, posto desde a Terceira Meditação cartesiana, garante que nossas representações não existem apenas como ideia em nossa mente, mas apontam para uma causa diferente delas mesmas. É esse princípio que leva a considerar a veracidade inclusive das ideias sensíveis na Sexta Meditação, mas, como adverte Descartes “Talvez, [as coisas corpóreas] não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas; (...)” (DESCARTES, 1973, §21, p.143).

porque, em primeiro lugar, revela uma realidade fora do pensamento e, em segundo lugar, dá veracidade às nossas percepções claras e distintas – possibilitando pensar o mundo como extensão, pensar o mundo a partir da representação que o pensamento faz dele.

Ora, mesmo que a filosofia da representação cartesiana não opere a constituição do real pela consciência de si – não é disso que se trata – Descartes veda o acesso do pensamento ao real, ao mundo concreto que é heterogêneo ao pensamento. Nosso único acesso racional se dá pela ideia de extensão.

Todavia os sentidos serão reabilitados em toda sua amplitude ao longo da polêmica Sexta Meditação:

1. Os sentidos servem, em primeiro lugar, para indicar a existência de corpos (isto é, são um “sinal” dessa existência). Isso retira a física do ostracismo de ser uma ciência meramente hipotética que não fala sobre o real.
2. Em segundo lugar, a variedade das percepções qualitativas indica uma variedade geométrica do objeto, de maneira que as nossas percepções obscuras e confusas indicam a variedade dos corpos na matéria. É isso que permite à física trabalhar com corpos particulares existentes e estabelecer relações necessárias entre eles – em lugar de apenas versar sobre corpos existentes em geral.
3. E, em terceiro lugar, a qualidade, naquilo mesmo que tem de obscuro e confuso, é reabilitada como portadora de ensinamentos práticos – o que servirá de base para o ensaio sobre *As paixões da alma*.

Assim, o idealismo cartesiano encontra um lugar para o corpo e para os sentidos. Não apenas o corpo é de uma substância distinta da substância da alma, mas, além disso, a união entre substância pensante e substância extensa que define a natureza humana é objeto de uma ciência particular, a moral. O composto substancial é uma realidade de fato que põe em cheque a separação radical entre as substâncias finitas, pensante e extensa, e exige cidadania no sistema cartesiano.

Leibniz jamais fará do corpo parte de uma substância distinta da substância que define a alma. Leibniz jamais deixará que uma questão de fato ponha em cheque a separação radical das substâncias finitas – sob o risco de ameaçar a autonomia que caracteriza a substância segundo a definição mesma de Descartes (1997, I, §51, p.45) e transformar as

substâncias finitas em modos da substância única infinita, como fez Espinosa. A substância é sempre uma substância espiritual, pensada em analogia com a alma e, por isso deve ser uma e ativa. Uma vez que o método racional cartesiano exige a separação radical entre substâncias não pode haver nenhuma relação de fato que contrarie essa separação de direito. Não há causalidade eficiente entre as substâncias, apenas causalidade ideal, garantida pela teoria da expressão e pela hipótese da harmonia universal. A extensão não constitui uma substância, já que não possui nem unidade nem capacidade de ação, os caracteres definidores da substancialidade de um ser. A extensão é mero fenômeno e deriva sua existência da percepção do sujeito.

Mas Leibniz não identifica propriamente extensão ou matéria extensa e corpo. A extensão é fenômeno, o corpo, embora material, não é mero fenômeno. E o corpo, para Leibniz, nunca é mero fenômeno, em nenhum momento de sua obra. Leibniz inventa a noção de organismo: o corpo orgânico não é meramente uma máquina, é máquina em suas menores partes ao infinito e todo corpo orgânico é dotado de uma alma do todo que domina as demais. O corpo orgânico que é material e, por isso, da ordem do contínuo, é dividido atualmente ao infinito. Suas partes são materiais, mas seus requisitos são substâncias unas e ativas.

Podemos fazer um recenseamento da obra de Leibniz para reconstituir as diferentes explicações que o tema do corpo recebeu ao longo dos anos e o que veremos é um filósofo às voltas com tentativas variadas de incluir no sistema de maneira coerente a questão do corpo e da matéria. Mas dificilmente chegaremos a uma tese como a de Daniel Garber, para quem Leibniz é idealista na juventude, aristotélico nos anos intermediários e totalmente idealista com a formulação da tese monadológica na velhice. A nós, nos parece que há uma mesma tese ou um conjunto de teses a respeito do tema e que Leibniz enfatiza ora um ponto, ora outro de acordo com o interlocutor ou o tema principal que está sendo tratado. Na juventude, no *Confessio philosophie*, Leibniz individuava as substâncias por seu lugar no tempo e no espaço (esse lugar, mais tarde, será exatamente o corpo, já que tempo e espaço serão meras ordens de existência, isto é, não terão realidade em si mesmos: não há um tempo absoluto, apenas a ordem de sucessão das coisas, não há espaço absoluto, apenas ordem de coexistência das coisas). No *Discurso de metafísica* (de 1686), Leibniz usa a expressão forma substancial para pensar a unidade do corpo, criticando a extensão cartesiana, e chega a supor que os corpos que são unos por si, como o homem, “são substâncias, e têm formas substanciais” (LEIBNIZ, 2004, §34, p.72), mesmo depois de ter afirmado que “o nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso à nossa essência” (LEIBNIZ, 2004, §33, p.70). No *Sistema novo da*

natureza, além de usar a expressão “substância corpórea” (§9, por exemplo), Leibniz fala novamente de formas substanciais que estariam “entranhadas na matéria e que se encontram, na minha opinião, em toda parte” (LEIBNIZ, 2002, §5, p.19); essas formas substanciais conferem aos corpos uma unidade que não poderia ocorrer na “massa simples da matéria” (Idem §11, p.23). Os temas do *Sistema novo*, em boa medida já compareciam na discussão com Arnauld a respeito da unidade dos corpos, em cartas que se estenderam de 1686 a 1690. Nesse texto, o *Sistema novo* (de 1695), Leibniz desenvolve a noção de organismo que será retomada mais tarde, na *Monadologia* (em 1714), por exemplo. A *Monadologia* define a substância com um ser simples (que entra nos compostos); no mesmo ano, 1714, Leibniz escreve os *Princípios da natureza e da graça findados em razão*, que afirma, em sua primeira linha, “a substância é um ser capaz de ação. Ela é simples ou composta.” (LEIBNIZ, 2004c, §1, p.153).

A flutuação do vocabulário poderia induzir-nos a perguntar se Leibniz era louco para definir, no mesmo ano, a substância, em um texto, como um ser simples e, em outro, como um ser capaz de ação que é simples ou composto. Não nos parece que isso revele a loucura do filósofo, mas certamente o fato de que Leibniz não via grandes problemas nessa flutuação do vocabulário, talvez porque não tenha deixado nunca de meditar sobre o tema, provavelmente porque não julgava esgotado o assunto, porque nunca se satisfaz com uma interpretação para que esta pudesse se tornar a interpretação definitiva. As grandes teses a respeito do corpo parecem se manter ao mesmo tempo em que Leibniz aprofunda a reflexão a esse respeito com a formulação fundamental da noção de organismo, ou máquina da natureza.

Em linhas muito gerais, poderíamos resumir o que estamos chamando de “grandes teses” na busca de Leibniz de inserir o corpo em seu sistema a partir da definição de substância como unidade de ação. A substância é sempre um ser uno e dotado da capacidade de agir. É a partir dessa definição de substância que Leibniz reflete sobre uma possível substancialidade do corpo.

O corpo precisa ser dotado de unidade, se quisermos falar em substância corpórea: a extensão cartesiana não tem unidade e a separação dos corpos no interior da substância extensa por meio do movimento não é suficiente para dar unidade a um corpo. Essa aparente unidade é exatamente isso: uma aparência gerada pela percepção (cf. LEIBNIZ, 1966, “carta a Arnauld, 28/11/1686”, p.146; Leibniz, “carta a Des Bosses, 2/2/1706”, in FRÉMONT 1999, p.85). Como o movimento, no pleno da extensão, é sempre relativo, quando Descartes diz que

tudo se move, poderíamos dizer também que nada se move. Por que atribuir unidade a um corpo cujas partes se movem juntas? De que tipo de unidade se trata? O relógio que um marinheiro tem no pulso enquanto se desloca na proa de um barco faz parte de seu corpo? Para responder a essas questões é preciso encontrar a causa do movimento e essa causa tem que ser uma causa intramundana se não quisermos pôr em dúvida a substancialidade das substâncias finitas.

O corpo precisa ser dotado não apenas de uma unidade, mas da capacidade de ação se quisermos falar de substâncias corpóreas; o corpo é dotado de força ativa. Eis o segundo ponto. Como explicar a unidade do corpo? Pela forma substancial ou pela mônada dominante que unifica as demais. Como explicar a força ativa de que o corpo é dotado? Pela forma substancial ou mônada.

A partir do *Discurso de metafísica* e da correspondência com Arnauld, que discute os temas do *Discurso*, essas teses, mesmo que sejam retrabalhadas, aprofundadas, refinadas em outros textos, nunca serão questionadas. São essas grandes teses que justificam o que foi chamado de aristotelismo de Leibniz, quando este pensa a substância corpórea a partir das noções aristotélicas de forma e matéria. Leibniz nunca abandonou suas grandes teses a respeito da substância e, mais do que isso, podemos até dizer que nunca abandonou esse “aristotelismo” se quisermos entender que a forma será pensada como o princípio ativo que define toda substância e a matéria primeira a passividade que caracteriza toda substância criada, porque toda criatura é finita.

Nesse sentido, 1685 ou 1686 é realmente um marco na trajetória de pensamento de Leibniz: um filósofo inquieto o bastante para nunca ter silenciado sobre o complexo tema do corpo em sua filosofia idealista e nunca ter deixado de pensar sobre o tema, mas maduro o suficiente para ter clareza de que naquele ano de 1685 (cf. BOUTROUX, 1925, p.16) ele havia desenhado as grandes teses de seu sistema.

Na busca leibniziana para interpretar o que é o corpo, um conjunto de textos chama particularmente a atenção: a correspondência com o jesuíta Des Bosses, com quem Leibniz vai refletir sobre o mistério da eucaristia. Nessas cartas, Leibniz procura dar uma explicação sobre a eucaristia que vai se construindo no diálogo com Des Bosses. Há três tentativas e a derradeira lança mão de uma noção que só comparece nesta correspondência: a noção de vínculo substancial, que serve para pensar a relação entre a substância espiritual e a matéria

fenomênica. Por que o pão é a carne de Cristo e o vinho o sangue de Cristo se continuamos percebendo pão e vinho? A forma substancial do pão é a alma de Cristo e a forma substancial do vinho é alma de Cristo. Na primeira tentativa de explicação, Leibniz afirma, na carta de 8 de setembro de 1709, que há uma substituição das mônadas que resultam no pão pelas mônadas do Corpo de Cristo – essa explicação será abandonada, porque não se pode explicar por que as forças derivativas do pão permanecem sem as forças primitivas, ou, em outras palavras, por que percebemos o pão se as substâncias que são requisitos desse fenômeno não estão mais presentes. A carta de janeiro de 1710 apresenta uma segunda tentativa de explicação: o pão é um ser por agregação, um substanciado que resulta da mônadas por sua união. É essa união de mônadas, que forma um ser novo, que é retirada, embora as mônadas permaneçam as mesmas. Na transubstanciação não haveria um sujeito substancial naquilo que vemos como pão. Assim, conserva-se os acidentes reais do pão e do vinho, como exige a doutrina católica, ou, para usar o vocabulário de Leibniz, conserva-se as forças derivativas que aparecem como pão e ao mesmo tempo as forças primitivas da multiplicidade de mônadas que são fundamento daquelas forças derivativas, embora a união entre substâncias deixe de existir.

Leibniz reflete sobre a substância composta ao refletir sobre o corpo eucarístico: para pensar a transubstanciação é preciso antes pensar a substancialidade do corpo. A nós interessa menos a explicação desse mistério cristão e mais a mobilização de todo o aparato conceitual a respeito do tema da matéria e do corpo com a inclusão dessa nova noção que é a noção de “vínculo substancial”. Leibniz retoma a explicação que já dera em outros textos e opúsculos a respeito da distinção entre matéria primeira e matéria segunda, aquela abstrata e esta resultando da relação entre o elemento de passividade que é a matéria primeira e o elemento de atividade que é a mônada primeira; a explicação a respeito da relação necessária da alma com um corpo orgânico, embora não sempre com o mesmo corpo orgânico (que está em fluxo perpétuo), tal qual já afirmara no *Discurso de metafísica*; a afirmação da diferença entre força primitiva e força derivativa; a noção de substância corpórea; etc. Mas agora, todos esses temas, trabalhados de maneira esparsa em textos diversos, aparecem sob a luz deste novo conceito, o de vínculo substancial. Por que o fato de um corpo ser dotado de forma substancial⁴ ou mônada dominante pode transformá-lo em uma substância corpórea (e retirá-

⁴ A forma substancial é pensada em analogia com a alma, ela é ativa, então, estrito senso, ela não é o mesmo que a mônada, que se define como uma unidade entre forma substancial e matéria primeira, isto é, unidade entre um elemento de atividade e um elemento de passividade (cf. LEIBNIZ, 1982, p.493). Mas essa pequena diferença não impede que identifiquemos forma substancial e mônada a partir da definição de substância como uma

lo do reino dos meros fenômenos percebidos)? Porque há um vínculo entre corpo e alma, há efetivamente a união da alma com o corpo; a relação entre corpo e alma não será mais apenas uma relação de harmonia entre ordens distintas, mas uma relação de união.

Leibniz distingue a *união* e a *harmonia* entre corpo e alma. Ele emprega as duas palavras, por exemplo, nos *Princípios da natureza e da graça* (§3). Essa distinção também aparece no interior da correspondência com Des Bosses, na qual Leibniz é explícito ao afirmar: “explico a concordância dos fenômenos pela harmonia preestabelecida, mas não nego por isso a união metafísica do substrato, que faz parte de uma pesquisa mais elevada e não pode ser explicada pelos fenômenos, mas que, por sua vez, fornece a razão destes fenômenos” (Leibniz, “Carta a Des Bosses, 3/9/1708” in: FRÉMONT, 1999, p.139). Enquanto a harmonia universal permite estabelecer uma comunicação ideal entre termos diferentes, o vínculo permite a passagem da multiplicidade de substâncias simples para a unidade da substância composta. É o vínculo que transforma o corpo, de simples agregado, em uma substância corpórea. O agregado de substâncias é transformado em um conjunto de mônadas que possuem uma relação de unidade; essa relação, por sua vez, se dá entre mônadas, e não entre as partes da matéria contínua (cf. FRÉMONT, 1999, p.36). O vínculo não acrescenta nada às substâncias ligadas, apenas a própria ligação, como se as substâncias fossem fontes sonoras e o vínculo o eco produzido pelo som das substâncias, para usar a imagem empregada por Belaval (1962, p.248).

Por muito tempo os intérpretes da filosofia de Leibniz silenciaram sobre essa distinção entre união substancial e harmonia preestabelecida entre alma e corpo, tomando-as por sinônimos ou, na crítica de Frémont, para evitar questionar a solução que a hipótese da harmonia traz para o problema da polêmica Sexta Meditação cartesiana. Ora, mas a harmonia não explica propriamente a união entre alma e corpo em uma substância composta. Na verdade, é a união que explica por que a alma exprime mais particularmente seu corpo orgânico do que qualquer outro e exprime a totalidade da matéria a partir da relação que o seu corpo mantém com os demais – a expressão mais clara do corpo próprio é afirmada desde a correspondência com Arnauld e particularmente em textos como a *Monadologia* (§§62-71).

Por que a tese do vínculo é tão espantosa para os intérpretes de Leibniz se aparentemente o que ela enuncia, em certo sentido e com a tradicional flutuação do

unidade de ação ou capaz de ação. A forma substancial da *Correspondência com Arnauld* (1686) e a mônada dominante da *Monadologia* (1714) cumprem o mesmo papel: garantir a unidade do corpo.

vocabulário, já estava presente, por exemplo, na afirmação de uma mônada dominante que unifica as infinitas mônadas que são os requisitos do corpo na correspondência com Arnauld? Ali, nas cartas para Arnauld, Leibniz é levado a reconhecer uma unidade no corpo orgânico que não está presente nos corpos inorgânicos, meros agregados de substâncias, como um rebanho é um agregado de ovelhas. A unidade de um corpo inorgânico é uma unidade aparente como a do arco-íris, é constituída pelo percipiente, que unifica os elementos de sua percepção e, para sua comodidade, atribui um nome único a algo que é uma multiplicidade. Mas o corpo orgânico, admite finalmente Leibniz depois de uma certa insistência de Arnauld, é dotado de uma verdadeira unidade, uma unidade que não é accidental e é dado pela mônada dominante. Como? Como a mônada dominante, unifica as infinitas mônadas que são o fundamento do corpo que aparece no fenômeno como uno? Diz Leibniz, como um rei unifica seus súditos. Ora, Leibniz parece quase falar em união substancial entre alma e corpo, mas fala de harmonia e expressão, deixando no ar como efetivamente uma substância individual pode atribuir unidade a um corpo material da ordem do contínuo. Mesmo dizendo que o corpo tem uma forma substancial e que essa forma confere unidade a ele, por que a unidade de um corpo orgânico, no plano da ordem física é mais verdadeira do que a unidade de um agregado? Somente a união substancial produzida pelo vínculo entre mônadas que são os requisitos do corpo pode garantir que o corpo orgânico não seja um mero fenômeno. Havia uma lacuna, ou a impossibilidade de avançar a tese do vínculo e mostrar o quanto ele Leibniz é herdeiro de Descartes ao usar a noção de *união* substancial. Talvez o fato de não afirmar explicitamente essa *união* na correspondência com Arnauld, denuncie mais ainda o cartesianismo de Leibniz e a tentativa de não cometer o mesmo equívoco do mestre, ao recorrer a um fato contra a teoria (como na Sexta Meditação).

A questão é que a mônada dominante, como afirma Frémont (1999, p.37), não é o mesmo que o vínculo, porque ela é uma mônada entre outras, embora com a percepção mais clara que as outras e não a união das demais. A afirmação do vínculo substancial avança algo que a afirmação da mônada dominante de um corpo orgânico, composto por infinitas mônadas ordenadas de acordo com a dominante, ainda deixava em aberto, ou vago. O vínculo substancializa o composto no nível mesmo das mônadas. A mônada dominante é uma representação expressiva do universo e não a união de todas as representações da substância composta, frisa a intérprete. Há uma relação ideal entre a mônada dominante e as demais mônadas do corpo próprio, mas não uma relação de união. Trata-se ainda da relação harmônica de expressão. Mas lembremos que a unidade do corpo, desde o *Discurso de*

metafísica, deriva dessa forma substancial ou mônada dominante. O vínculo não é uma substância, mas uma relação entre substâncias, uma relação diferente da relação harmônica, uma relação de união.

Para explicar a transubstanciação, é preciso que o corpo guarde nele mesmo uma relação entre seus requisitos que não seja de mera harmonia; é preciso que haja uma relação de união, porque a harmonia explica a congruência dos fenômenos, não a unidade do corpo. Essa unidade, buscada por meio da forma substancial ou mônada dominante, é, na correspondência com Des Bosses, encontrada no vínculo substancial. Como salienta Frémont, só há uma solução para explicar a transubstanciação: “transportar a substancialidade do simples para o composto, e transportá-la então de um composto a outro” (FRÉMONT, 1999, p.55). Caso se tratasse de explicar a transformação de uma substância simples em outra substância simples, a contradição com a definição leibniziana de substância como indivíduo que é uma noção completa seria manifesta. O vínculo substancial em uma substância composta, porém, é contingente, por isso é possível dizer que a substância composta pão se transforma na substância composta Corpo de Cristo. Leibniz harmoniza sua doutrina com o dogma cristão, na medida que há uma conversão da substância do pão na substância do Corpo. O milagre da eucaristia está dentro da ordem universalíssima que caracteriza o mundo criado. Não é contraditório que o vínculo – contingente – entre as mônadas do pão se desfça e que, em seu lugar nasça o vínculo que caracteriza a substância do Corpo. Isso seria contraditório se se tratasse de substâncias simples. Por isso dissemos que, para explicar a transubstanciação é preciso antes explicar a “substanciação” do corpo como substância composta.

Uma analogia sugerida por Frémont (1999, p.38-39) para se pensar o que é a união substancial garantida pelo vínculo é a relação entre Deus e o mundo: Deus é a unidade criadora de uma série infinita; a unidade produzida pelo vínculo é a unidade criadora de um ser novo, mas enquanto Deus está fora da série, o vínculo está na série, não como um elemento a mais, mas como o próprio conjunto. O vínculo substancial, porém, não é metafisicamente necessário, só fisicamente necessário – da mesma maneira que nosso corpo está ligado de maneira accidental a nossa essência, porque embora seja necessário que toda substância seja dotada de um corpo orgânico, o corpo está em fluxo perpétuo. A alma está sempre ligada a *um* corpo, e não *ao* corpo.

Com isso, a questão da substância composta deixa de ser uma questão marginal da filosofia de Leibniz para ocupar o centro de suas reflexões até poucos dias antes de sua morte. Michel Serres (“préface” in: FRÉMONT, 1999, p.7) confessa estar entre aqueles, de uma longa tradição de intérpretes, que não deram o valor devido ao tema no interior da filosofia de Leibniz. É verdade que a substância para Leibniz é uma substância pensada em analogia com a alma, que as substâncias finitas são pensadas como indivíduos e que Leibniz nunca admitiu a substancialidade da extensão. Mas por que a crítica de Leibniz à extensão cartesiana ocupa boa parte dos comentários sobre o tema da matéria e do corpo em Leibniz, enquanto a afirmação de uma substância composta ou de uma substância corpórea nunca mereceu destaque entre os comentadores? Por que a assunção, mesmo por aqueles que investigam o tema do corpo em Leibniz, de que esse tema da substância composta é marginal? Se é assim, então por que Leibniz afirma a existência do corpo como mais do que um mero fenômeno? Leibniz fala do corpo apenas para acomodar a teoria com o ponto de vista prático, para uso da vida? Como diz Serres, sem a substância composta, o sistema leibniziano seria “mais lacunar ou menos denso, não seria fiel ao real, perderia o contínuo” (“préface” in FRÉMONT, 1999, p.8). A favor da interpretação corrente temos o fato de que a explicação da substância composta a partir da união substancial dada pelo vínculo substancial está circunscrita à correspondência com Des Bosses. E embora essa correspondência se estenda até 1716, a tese do vínculo substancial já aparece em 1709; vários textos de Leibniz são posteriores a essa data – a *Teodiceia* é de 1710, a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* são de 1714 – e, todavia, não mencionam o vínculo substancial embora alguns cheguem a usar a expressão “substância composta”.

Por isso ainda podemos perguntar: o corpo, ou a existência física de corpos orgânicos são meras decorrências da posição na existência de substâncias individuais que são espirituais? Em última instância, essa existência como corpo poderia ser reduzida a um mero fenômeno necessário de substâncias imateriais?

O que é essa substância composta? É uma substância a mesmo título que a substância simples? Certamente não, porque a união substancial que caracteriza a substância composta não é necessária, mas contingente. Não se trata de uma união meramente accidental como no caso da proximidade de dois diamantes, o do Grão-duque e o do Grão-mogol, proximidade que não faz desses diamantes uma só substância. Trata-se, no vínculo substancial, de uma unidade essencial, mas não necessária. A substância composta não pode ser um modo das mônadas, ela é ainda uma substância, e embora não seja igual a uma substância simples deve

ser dotada de unidade e capacidade de ação como uma substância simples. A união substancial seria resultado de uma relação harmônica levada ao extremo? Haveria uma entreexpressão tão forte entre as mônadas que são requisitos daquela substância composta que essa relação de expressão se transformaria numa coisa nova, em um vínculo entre as mônadas? (cf. FRÉMONT, 1999, p.59). Talvez, mas o que a correspondência com Des Bosses revela é que se as grandes teses do sistema estavam postas desde 1685 e mesmo as teses sobre o corpo, neste caso particular Leibniz nunca deu por concluída sua investigação. O caráter hipotético das afirmações que Leibniz fazia a respeito do corpo desde o *Discurso de metafísica* parece se manter ainda em 1706, quando reflete sobre a transubstanciação no mistério da eucaristia. Em 1686, no *Discurso de metafísica*, Leibniz avançava: “Supondo que os corpos constituindo *unum per se*, como o homem, são substâncias, e têm formas substanciais...” (LEIBNIZ, 2004, §34, p.72); na versão primitiva do texto, que foi deixada de lado, Leibniz era ainda mais explícito quanto ao caráter meramente hipotético de suas afirmações: “uma coisa que não tento determinar é se os corpos são substâncias, falando com rigor metafísico, ou se são apenas fenômenos verdadeiros como o arco-íris...” (LEIBNIZ, 2004, nota 124, p.124). Ora, no diálogo com Des Bosses, como já havia acontecido no diálogo com Arnauld, Leibniz precisa aprofundar esse tema – as correspondências são particularmente interessantes para entender a construção do pensamento leibniziano porque mostram como se dá a elaboração de determinadas teses; é o que acontece com a noção de transubstanciação, que merece três versões ao longo do diálogo, até uma resposta definitiva com a noção de vínculo substancial. A noção de vínculo sem dúvida é uma noção que nasce nesta correspondência e com um objetivo específico, explicar a eucaristia; mas tem como resultado explicar pontos que até então permaneciam em suspenso no pensamento de Leibniz, sobretudo a questão da substância composta. Por que se pode falar de substância composta? Por que não se trata de uma contradição em termos, como a *Monadologia* podia nos levar a crer? Ademais essa correspondência ocupou Leibniz até a sua morte e seguramente é uma das últimas coisas que o filósofo escreveu. Até para quem quiser pensar a obra leibniziana – e não é nosso caso – como um progresso, é preciso levar em conta que as últimas coisas que Leibniz escreveu sobre o corpo afirmam a existência de um vínculo substancial que caracteriza a substância composta. O corpo orgânico não é apenas uma unidade porque seus requisitos têm uma relação de harmonia com uma mônada dominante, que é a alma deste corpo, mas mais que isso, essa relação de expressão entre as mônadas do corpo e a mônada dominante e entre cada mônada do corpo e todas as demais é tão intensa que, levada ao limite, deixa de ser uma relação harmônica para ser uma relação de união – contingente, mas essencial.

As mônadas que estão unidas sob o vínculo substancial têm ainda seu ponto de vista próprio, mas esse está diretamente relacionado ao ponto de vista do corpo, como se a zona clara de cada mônada expressasse o corpo. A relação entre a alma e o corpo é tão íntima que de harmônica se transforma em união.

Sem a noção de vínculo substancial os corpos devem ser tomados como meros fenômenos da relação expressiva de mônadas simples e unas. Ora, o corpo orgânico, desde a correspondência com Arnauld, indicava que na matéria contínua os corpos não deveriam ser tomados como mero fenômeno, mera aparição de unidades descontínuas no contínuo, mas deviam ser eles mesmos dotados de uma unidade. A unidade dos corpos orgânicos – nos textos classificados como aristotélicos, por Garber (1985) – é dada pela própria organicidade, que faz do corpo máquina nas suas menores partes ao infinito, e simultaneamente pela mônada dominante. Mas não se explica, até a afirmação do vínculo substancial, como a relação expressiva entre a mônada dominante e as infinitas mônadas subalternas garantem a unidade no composto. O vínculo substancial completa a explicação que Leibniz elaborava desde 1686 a respeito do corpo. O vínculo permite que se pense a existência dos corpos, na filosofia de Leibniz, como muito mais do que meros fenômenos de substâncias espirituais – mesmo que fossem fenômenos necessários. O corpo não é mero fenômeno, primeiro porque não pode ser reduzido à matéria extensa, mas sobretudo pela razão dessa irreducibilidade: o vínculo entre substâncias que faz do corpo uma substância composta. Ainda que a relação entre alma e corpo permaneça uma relação hierárquica, agora se pode falar de substância composta. Ainda que os requisitos da substância composta sejam as substâncias simples, agora há algo que unifica essas substâncias simples e transforma uma relação de entreexpressão levada ao limite máximo em um ser.

“O que não é verdadeiramente *um* ser, não é verdadeiramente um *ser*” (Leibniz 1966, “carta a Arnauld, 30/4/1687”, p.165): se *ser* e *um* são coisas recíprocas (Leibniz, “Carta a Des Bosses, 14/fevereiro/1706” in FRÉMONT, 1999, p.89), a unidade do corpo garantida pelo vínculo substancial faz do corpo uma substância propriamente dita.

*

Correspondência entre Leibniz e Des Bosses: contínuo e infinito atual

Resta saber como o contínuo material contém as unidades descontínuas de substâncias unas se naturalmente não se pode imaginar que as partes do contínuo são unidades discretas.

Vamos buscar a resposta na correspondência entre Leibniz e Des Bosses. Leibniz é categórico ao afirmar que: “quando se pode dividir um todo, pode-se também dividir a parte, e da mesma maneira uma parte qualquer da parte. Os pontos não são partes do contínuo, mas extremidades, e a menor parte de uma linha é tão dada quanto a menor fração da unidade” (Leibniz, “carta a Des Bosses 14/2/1706” in FRÉMONT, 1999, p.89), ou seja, a menor parte de uma linha é uma noção tão contraditória quanto imaginar que a divisibilidade da unidade não vai ao infinito. Quando se fala do uno como noção recíproca do ser, não podemos nos referir, portanto, à unidade matemática, já que não há, em última instância, unidade que não seja divisível ao infinito na matemática, enquanto na ordem da realidade os seres são verdadeiramente unos e a “divisibilidade” ao infinito só poderia servir de analogia para pensar a infinidade de fenômenos ou predicados que caracteriza cada substância individual pensada como sujeito. Quando se fala de infinito como uma grandeza trata-se tão somente de uma analogia: na matemática só temos a infinidade virtual, não o infinito atual como na matéria (cf. Leibniz, “carta a Des Bosses 21/7/1707” in FRÉMONT, 1999, p.124)

Como, então, o contínuo da matéria contém as unidades discretas que são as substâncias simples? Ou para usar a expressão do *Sistema novo* (§5), como se pode dizer que as substâncias estão em toda parte “entranhadas na matéria”? A carta a Des Bosses de 11 de março de 1706 fornece algumas pistas. Leibniz ilustra essa afirmação com o exemplo do corpo humano ou de um animal, no qual toda parte, sólida ou fluida, contém ainda outros animais ou vegetais, e nestes, por sua vez, toda parte, sólida ou fluida, contém outros, ao infinito. Cada enteléquia está ligada a um corpo máquina, mas não à mesma parte de matéria segunda porque a matéria, “como um rio, muda”. Cada máquina contém uma enteléquia que lhe é adequada e contém também outras máquinas inadequadas à enteléquia principal; estas máquinas, por sua vez, contêm enteléquias próprias adequadas a elas e separáveis da primeira. Não apenas a enteléquia adequada ao corpo orgânico, mas todas as enteléquias parciais concorrem para as ações do corpo.

Uma multiplicidade de mônadas (dotadas de matéria primeira e potência ativa primitiva) dá origem à matéria segunda, esta dotada de forças derivativas, ações e paixões. A matéria segunda é o corpo orgânico: “a matéria segunda, que constitui o corpo orgânico, resulta de inumeráveis substâncias completas, cada uma das quais possui sua própria enteléquia e sua própria matéria primeira, mas nenhuma delas está perpetuamente fixada à nossa.” (Leibniz, “carta a Des Bosses 16/10/1706” in FRÉMONT, 1999, p.116). Pode-se dizer que toda enteléquia está ligada a uma porção de matéria segunda, embora essa ligação seja

natural, não essencial, e, nessa medida, uma substância poderia ser privada de matéria segunda por milagre – mas isso seria contrário às regras necessárias à perfeição do universo, afirma Leibniz, porque seria retirar a substância “da ordem dos corpos e dos lugares, retirá-la da conexão universal e da ordem do mundo, que produzem as relações de tempo e de lugar” (Leibniz, “carta a Des Bosses 16/10/1706” in FRÉMONT, 1999, p.115). A substância criada tem uma “posição” diz Leibniz, e a posição “é o fundamento da extensão, uma vez que esta é a repetição contínua e simultânea da posição, assim como dizemos que a linha nasce da fluxão do ponto porque diversas posições se encontram nessa marca do ponto” (Leibniz, “carta a Des Bosses 21/7/1707” in FRÉMONT, 1999, p.127). Assim, a posição da substância que a insere na ordem de tempo e espaço é o fundamento da extensão, como a matéria primeira é a exigência de matéria segunda.

A analogia com o ponto matemático para pensar a substância e sua posição na ordem do tempo e do espaço figura também no *Sistema novo*: as substâncias como pontos metafísicos são exatos como os pontos matemáticos, mas reais como os pontos físicos. É interessante notar que na juventude o tempo e o espaço não resultavam da posição da substância individual, mas o princípio de individuação derivava de sua situação no tempo e no espaço. Com efeito, em um texto de 1673, o *Confessio philosophi*, Leibniz afirma que “as almas também, ou, como prefiro chama-las, os espíritos são como que individuados, isto é, tornam-se *este aqui*, pelo tempo e pelo lugar. (...) buscar por que essa alma e não outra apresenta-se nestes lugares e nestas circunstâncias temporais (donde vem a série inteira da vida, da morte, da salvação ou da danação) e, conseqüentemente, por que ela passa de uma circunstância a outra uma vez que a série da coisas exteriores a ela se comportam assim, é buscar por que esta alma é esta alma.” (Leibniz, 1993, p.107). Mas mais importante do que simplesmente dizer que a situação ou a posição individua a alma, é afirmar que esta situação é o corpo. O lugar que a alma ocupa e que faz ela ser ela e viver as experiências que ela, e só ela, vive é o corpo – “Imagine que uma outra alma começou neste *corpo* aqui (isto é, no mesmo lugar e no mesmo tempo...” (Idem *ibidem*). A depuração nos conceitos e a reelaboração sutil de premissas, todavia, não deve nos desviar de nossa hipótese segundo a qual as grandes teses a respeito da substância corpórea estão dadas desde 1686 pelo menos. É claro que depois de 1686 Leibniz não poderia mais derivar a individuação do ser criado da posição que este ocupa no tempo e no espaço no mundo criado, no mundo físico, porque já havia elaborado sua teoria da substância individual como noção completa, visando entre outras coisas, garantir o estatuto ontológico dos seres criador evitando o risco de espinosismo

que a definição cartesiana de substância como um ser que só depende de si para existir carregava consigo. Mas como Leibniz faz essa “inversão”, isto é, como passa a derivar a posição no tempo e no espaço da noção de substância individual quando antes individuava a substância pelo tempo e pelo lugar? Leibniz usa a noção de “posição”. Como diz Deleuze – e já citamos – o mundo é de direito anterior às substâncias, embora de fato só exista pelas substâncias criadas. Isso significa que as relações entre as substâncias do mundo que vai ser criado por ser julgado o mais perfeito possível já estão dadas antes da criação. O Deus de Leibniz harmoniza as substâncias antes da criação e essa harmonização terá como resultado este mundo de substâncias expressivas no qual cada um exprime todos os demais. Essas relações expressivas entre as substâncias são o mundo físico. Quando criado, essas relações ideais entre as substâncias dará origem à ordem do tempo e à ordem do espaço: não há tempo e espaço absolutos, mas apenas a ordem de fenômenos sucessivos que é o tempo e a ordem de fenômenos simultâneos que é o espaço. Assim Leibniz pode inverter a ordem de prioridades e garantir que os seres criados sejam substâncias efetivamente e não apenas modos da substância única divina. Se antes era o corpo que individuava a alma e explicava por que aquele indivíduo passava por aquelas circunstâncias de sua vida, agora o corpo próprio simboliza, no contínuo da matéria do mundo físico, o que se passa na substância (LEIBNIZ, 2004b, §62, p.143).

Vale a pena observar que a explicação a respeito da relação entre a substância e um corpo orgânico próprio já figura nos textos de Leibniz pelo menos desde o *Discurso de metafísica*, mais uma vez corroborando nossa hipótese segundo a qual as grandes teses a respeito do tema do corpo, a despeito das interpretações ousadas de grandes estudiosos da filosofia de Leibniz, já estavam postas desde 1686. Com efeito, no §33 do *Discurso*, Leibniz afirma “o nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso à nossa essência” (LEIBNIZ, 2004, §33, p.70) – a matéria primeira é a limitação essencial de toda criatura, mas a matéria segunda é o resultado da relação entre matéria primeira, potência passiva primitiva, e potência ativa primitiva. Em outras palavras, a matéria segunda é o corpo orgânico e, como tal, dotado de mônada dominante. Já no *Discurso* e antes da formulação do conceito de organismo que começa a se desenhar na correspondência com Arnauld, Leibniz afirma que as percepções da substância que nascem espontaneamente de sua própria natureza correspondem ao que se passa em todo o universo, “mais particular e mais perfeitamente, porém, ao que se passa no corpo que lhe está afeto, pois é, de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos

outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo.”(LEIBNIZ, 2004, §33, p.70)

Na matéria segunda ou, o que é o mesmo, no corpo orgânico, há inúmeros outros corpos orgânicos e, não só isso, a matéria primeira de uma substância dotada de um corpo orgânico próprio contém a matéria primeira de outras substâncias, embora não como parte essencial sua, mas como requisito: “imagine um círculo e inscreva nele outros três círculos tão grandes quanto possível, iguais entre si, e em cada novo círculo, assim como no intervalo que os separa, inscreva novamente outros três círculos iguais, tão grandes quanto possível; e imagine que isso vai ao infinito” (Leibniz, “carta a Des Bosses, 11/3/1706” in: FRÉMONT, 1999, p.95-96). A imagem de três círculos inscritos em outro círculo ao infinito nos mostra como um corpo orgânico pode conter infinitos outros corpos orgânicos. E enquanto esse corpo está afeto à substância, ela percebe o universo pela relação dos outros corpos com o seu. Trata-se de uma relação não apenas “horizontal” entre corpos grandes que estão no mesmo plano, mas também de uma relação “vertical” entre o corpo orgânico que ocupa o que Leibniz chama de um “Grande teatro” e corpos orgânicos que vão diminuindo até serem infinitesimais. A relação entre esses corpos orgânicos seria apenas uma relação harmônica de expressão? Não é possível dizer isso, é preciso pensar uma relação de união. O corpo orgânico constitui uma unidade. Vejamos.

Na carta de 11 de março de 1706 a Des Bosses, Leibniz distingue o composto ou o que chama de “ser por agregação” do verdadeiro ser. Ainda sem a noção de vínculo substancial, o corpo de um animal não é um Ser uno por si, mas um agregado. Isso não impede que pensemos o que caracteriza essa unidade, uma vez que “lá onde é dado um ser por agregação, é dado também um ser uno, ainda que essa Entidade e essa Unidade sejam semi-mentais” (Leibniz, “carta a Des Bosses, 11/3/1706” in FRÉMONT, 1999, p.93). Essa unidade semi-mental do ser semi-mental está fundamentada na existência de uma mônada dominante. Leibniz conclui essa carta com uma afirmação de extrema importância para nossa tese segundo a qual a maneira de interpretar o que é o corpo não mudou muito de 1686 até a morte do filósofo:

nas páginas que escrevi em francês sobre o Sistema da Harmonia preestabelecida, tomei a alma somente enquanto substância espiritual, mas não como enteléquia do corpo, porque isso não dizia respeito ao assunto que me interessava naquele momento, a saber a explicação do acordo entre o corpo e a alma; e isso era tudo que queriam os

Cartesianos. (Leibniz, “carta a Des Bosses, 11/3/1706” in: FRÉMONT, 1999, p.97)

Leibniz não poderia ser mais explícito quanto ao fato de que afirmar que a alma é uma *substância espiritual* e afirmar que a alma é *enteléquia do corpo* não são teses incompatíveis, mas apenas a afirmação de diferentes perspectivas a respeito do mesmo ser. Isso significa que, querendo salientar a harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo Leibniz afirma que a alma é uma substância espiritual; mas querendo enfatizar a união entre alma e corpo, Leibniz se refere à alma como enteléquia do corpo. Em outras palavras, como aparecia no *Discurso de metafísica*, a alma pode ser pensada, em primeiro lugar, como um sujeito de infinitos predicados e, como tal, como uma substância espiritual, expressiva da totalidade de que faz parte e, portanto, em harmonia universal com todas as demais substâncias criadas. Para esta alma, a paixão se explica quando a razão do que acontece ao sujeito se encontra em outra substância. O corpo, em harmonia preestabelecida com a alma, não tem um papel muito importante neste jogo. Mas no mesmo *Discurso de metafísica* a alma é pensada também como forma substancial, ou enteléquia do corpo, quando Leibniz expõe suas teses de física. Para que os corpos sejam dotados de uma verdadeira unidade e não se reduzam a meros fenômenos perceptivos, como o arco íris, é preciso que eles sejam dotados de uma alma do todo ou uma forma substancial – e isso fica claro na correspondência de Leibniz com Arnauld, correspondência que complementa o *Discurso*.

A nós nos parece que a informação mais relevante neste trecho da carta a Des Bosses citado acima é a admissão de que Leibniz não fala da alma como enteléquia do corpo quando explica sua teoria da harmonia preestabelecida, ou o acordo expressivo entre a alma e o corpo; mas isso não significa que a alma não possa ser também pensada como enteléquia do corpo e, portanto, como aquilo que garante a unidade do corpo, o corpo como substância corpórea – isto é, uma substância composta, mas dotada de unidade e capacidade de ação, ambas fornecidas pela mônada dominante.

É interessante salientar como Leibniz admite enfatizar um aspecto ou outro de acordo com o interlocutor – “era tudo o que queriam os cartesianos”, afirma ele no trecho supracitado da carta a Des Bosses. Para os cartesianos, Leibniz precisa dar uma solução para o problema trazido pela Sexta Meditação e a solução é: manter a separação radical entre as substâncias e, em lugar de lançar mão de uma inexplicável causalidade eficiente entre substâncias radicalmente distintas, estabelecer uma causalidade ideal entre as substâncias, uma harmonia

preestabelecida entre a alma e as substâncias que são requisitos do corpo (já que a extensão não pode mesmo ser substância).

Trata-se, portanto, de duas explicações possíveis a respeito do mesmo tema: a alma. Não se trata de teses incompatíveis uma das quais precisaria ser abandonada em detrimento da outra para garantir a coerência do sistema leibniziano. Michel Fichant, que entre os grandes intérpretes do tema do corpo na filosofia de Leibniz, ao lado de Garber e de Adams, por exemplo, nos parece ser o mais ponderado, considera que o *Discurso de metafísica* apresenta duas teses a respeito da substância: uma define a substância como sujeito de predicados, a outra a define como forma substancial. A primeira definição, segundo Fichant (2006), é abandonada e a segunda, da alma como forma substancial, é aprofundada ao longo da correspondência com Arnauld para levar Leibniz à formulação da mônada que, inseparável de um corpo orgânico é como a alma dominante. Ora, o que essa afirmação de Leibniz na carta a Des Bosses escrita em 1706 comprova é que, como já suspeitávamos (LACERDA, 2012), pode-se sempre afirmar as duas “teses”, de acordo com o ponto de vista ou de acordo com o interlocutor.

E Leibniz pode inclusive juntar essas duas teses, a da alma como substância espiritual que está em acordo harmônico com o corpo próprio e a alma como enteléquia do corpo; com efeito, na carta a Des Bosses de 1º. de setembro de 1706, o filósofo afirma comentando uma das proposições de Malebranche censuradas por Roma e citadas por Des Bosses : “uma vez que a alma é a enteléquia primitiva do corpo, é exatamente nisso que consiste a união; mas é a harmonia preestabelecida que explica inteligivelmente o acordo entre as percepções e os movimentos corporais” (Leibniz, “carta a Des Bosses 1/9/1706 in: FRÉMONT, 1999, p.104). Na carta de 3 de setembro de 1708, Leibniz retoma a distinção entre união substancial e harmonia universal, que havia comentado dois anos antes: “explico a concordância entre os fenômenos pela harmonia preestabelecida, mas não nego por isso a união substancial do substrato, que é objeto de uma pesquisa mais elevada e que não pode ser explicado pelos fenômenos, mas que, por seu turno, fornece a razão de explicação destes.” (Leibniz, “carta a Des Bosses 3/9/1708 in: FRÉMONT, 1999, p.139). União substancial e harmonia preestabelecida não são conceitos incompatíveis, ao contrário, são conceitos complementares; trata-se de dois pontos de vista: do ponto de vista da união substancial a alma é enteléquia do corpo, do ponto de vista da harmonia, a alma segue as leis da causalidade final e o corpo as leis da causalidade física, mas há uma simultaneidade entre os movimentos do corpo e as ações ou paixões da alma. Não explico um pensamento por um movimento – como Leibniz

afirma na correspondência com Arnauld –, nem vice versa, embora saiba que alma e corpo formam uma unidade de substância corpórea.

A alma está unida ao corpo, mas não se pode assinalar um ponto do corpo. Sabemos que a alma está sempre unida ao mesmo corpo orgânico, mas esse corpo próprio é “como um rio, isto é, ele está em fluxo perpétuo, e não se pode assinalar nenhuma porção de matéria que permaneça sempre atrelada ao mesmo animal ou a mesma alma” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709 in: FRÉMONT, 1999, p.154). A alma não está, portanto, em um ponto específico do corpo: “o ponto não é uma parte determinada da matéria, e pontos em número infinito reunidos em um só não produziram a extensão” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709 in: FRÉMONT, 1999, p.154), explica Leibniz retomando, sem anunciar, o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis. Nem a alma, ou mônada dominante, está em um ponto determinado do corpo, nem as mônadas dominadas, que são os requisitos da existência do corpo, podem unidas formar o contínuo que caracteriza a matéria.

Mas, afinal, em que sentido a alma está unida a um corpo e como relacionar as unidades que são as substâncias com o contínuo da matéria extensa? Não era esse afinal o grande paradoxo que a Sexta Meditação cartesiana introduzia? Ora a questão da comunicabilidade entre substâncias radicalmente distintas por meio da união substancial, o fato que contraria a teoria, reaparece agora na releitura de Leibniz como o antigo labirinto em que se perde a razão humana, o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis. “É verdade”, diz Leibniz a Des Bosses, que a extensão nasce do *situs*, “mas ela lhe acrescenta a continuidade. Os pontos têm um *situs*, mas não têm e nem formam uma continuidade, e não podem formá-la por si mesmos” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.154). Os pontos têm *situs*, como as almas têm “posição” (cf. Leibniz “carta a Des Bosses, 21/7/1707 – que comparamos anteriormente com o texto de juventude de Leibniz *Confessio philosophi*). A posição é o fundamento da extensão, a extensão, diz Leibniz agora, nasce do *situs* e acrescenta a ele a continuidade. É como se o contínuo fluísse da unidade do ponto ou da alma da mesma maneira que o mundo mais perfeito, uma vez escolhido, flui da unidade que é Deus. Porém, as almas – adverte Leibniz para que não se queira encontrar no corpo a sede da alma, porque contínuo e unidade indivisível devem ser de ordens distintas e incomunicáveis – não estão em pontos, “*estão em um lugar apenas por uma operação (...), estão em um lugar por correspondência* e, assim, estão na totalidade do corpo que animam.” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.154). Mas, na frase seguinte, para que ninguém tenha dúvida de que a alma, embora não esteja em um ponto

determinado do corpo, está unida a ele, Leibniz é categórico: “Não nego, entretanto, que não haja uma certa união real metafísica entre a alma e o corpo orgânico (...), união que permite dizer que a alma está verdadeiramente no corpo” (*Idem ibidem*).

A união entre corpo e alma não pode ser explicada pelos fenômenos e tampouco muda os fenômenos, por isso, confessa Leibniz, “não posso explicar mais do que isso distintamente e em que essa união consiste formalmente” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.155). Os fenômenos e sua concordância devem ser explicados a partir da hipótese da harmonia preestabelecida, não pela união substancial – eis a diferença com Descartes, pelo menos no que diz respeito à Sexta Meditação e ao tratado sobre as *Paixões da alma*. Não se vai propor uma ciência a respeito da união entre a alma e o corpo, mas essa união fundamenta a consideração do corpo como uma unidade e, portanto, como uma substância composta.

Leibniz resume e afasta qualquer hesitação a respeito da união substancial:

não falo da união da enteléquia, ou princípio ativo, com a matéria primeira, ou potência passiva, mas da união da alma, isto é, da própria mônada (que resulta dos dois princípios) e da massa, isto é das outras mônadas. (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.155)

Contra qualquer leitura apressada ou qualquer dúvida, Leibniz reafirma: ele está se referindo à união da chamada mônada dominante com todas as demais que são os requisitos do corpo. Há mesmo uma união entre substâncias simples que formam uma substância composta. O vínculo entre as substância é origem de um ser que, dotado de unidade e capacidade de ação, deve ser dito substância, embora seja um composto.

O que Leibniz está afirmando nesta carta não é apenas que toda substância criada tem uma limitação essencial e que essa limitação pode ser atribuída, digamos assim, à matéria primeira, mas mais do que isso, toda substância criada está ligada a um corpo orgânico e, portanto, toda substância simples existe em uma substância composta, uma substância corpórea, independente do tamanho do corpo, como já mostrou o exemplo dos três círculos inscritos em outro ao infinito. Antes de constituir uma unidade com a enteléquia através do vínculo de todas as mônadas, o corpo deve ser dito uma pluralidade de substâncias.

Mas, de novo, como as mônadas unas e indivisíveis dão origem ao contínuo da matéria segunda? Como sair do labirinto da constituição do contínuo por indivisíveis, ou como

resolver a questão da separação radical entre uma substância espiritual e a matéria extensa (mesmo que essa não seja mais pensada em termos cartesianos como substância)? A resposta está na noção de vínculo substancial. Vejamos. As mônadas têm uma posição, essa posição as insere na ordem do tempo e do espaço, e a extensão é resultado dessa posição, já que é definida como “repetição contínua e simultânea da posição, assim como dizemos que a linha nasce da fluxão do ponto porque diversas posições se encontram nessa marca do ponto” (Leibniz, “carta a Des Bosses 21/7/1707” in: FRÉMONT, 1999, p.127). Os pontos têm *situs*: “a extensão nasce do *situs*, mas ela lhe acrescenta a continuidade. Os pontos têm um *situs*, mas não têm e nem formam uma continuidade, e não podem formá-la por si mesmos” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.154). Os pontos são modificações, “isto é, não partes, mas limites” (*Idem ibidem*). Por isso as almas não são pontos, nem estão em pontos. Há três ordens de realidades envolvidas nessas afirmações e por isso a grande dificuldade da questão. Leibniz nos oferece a chave para abrir a porta que nos levará à saída do labirinto na carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709, quando afirma:

A massa e sua difusão resultam das mônadas, mas não o espaço. Pois o espaço, como o tempo, é uma determinada ordem, quero dizer (por espaço) a [ordem] dos coexistentes, que é preenchida pelas coisas atuais, mas também pelas possíveis. E portanto é uma coisa indefinida, como todo contínuo cujas partes não existem em ato, mas podem ser tomadas ao bel prazer como as partes da unidade ou frações. (...) Pois o espaço é um contínuo, mas ideal, enquanto a massa é uma continuidade discreta, entendo, uma multiplicidade atual, ou um ser por agregação, mas resultante de unidades em número infinito. Nas coisas atuais os simples são anteriores aos agregados, mas nas coisas ideais o todo é anterior às partes. Quem negligencia essa observação gera o labirinto do contínuo. (Leibniz, “carta a Des Bosses 31/7/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.162)

Nesse trecho, Leibniz mostra como conciliar três ordens de realidade. Há, em primeiro lugar, a ordem ideal, na qual se insere a extensão geométrica, que é uma grandeza contínua. A divisão na extensão é uma divisibilidade ideal, isso significa que se pode sempre dividir uma linha em partes menores, um espaço em partes menores. Mas os termos arbitrários ou momentâneos a que se chega nessa divisão são apenas modalidades, não seres. Na divisibilidade ideal o todo é sempre anterior às partes. Ora, a matéria exige a extensão e, por isso, quando pensamos na matéria como resultado de substâncias que são unas nos parece um paradoxo. Mas ao falar em matéria já entramos na ordem atual, por isso, neste caso, devemos pensar antes nas partes e depois no todo: as partes da matéria são as substâncias, unidades que

não são ideais e modalidades como os pontos, mas unidades atuais, reais. A matéria é atualmente dividida ao infinito porque é o resultado de infinitas unidades atuais; a matéria é realmente composta de unidades e essas unidades formam um contínuo apenas graças ao vínculo que as une. Esse contínuo não é como a extensão geométrica, não se trata de uma divisibilidade ideal, mas do infinito atual. Por isso Leibniz afirma que a massa é uma “quantidade discreta”, não uma grandeza contínua, porque o corpo orgânico é uma unidade, um todo cujas partes (as mônadas) lhe são anteriores.

Em resumo: temos o ideal e o atual. A ordem ideal não é o real concreto, mas algo como a matemática, da ordem do pensamento. O contínuo matemático tem uma divisibilidade ideal na qual o todo é anterior às partes. A ordem atual, por sua vez, comporta a ordem das substâncias e a ordem dos corpos. Aquelas são unidades, estes podem ser explicados pela extensão geométrica, da ordem do ideal, desde que saibamos que os corpos são “quantidades discretas” e que sua divisibilidade não é potencial ou ideal, mas atual, o que significa que na ordem atual a matéria está atualmente dividida ao infinito, porque, nela, as partes são anteriores ao todo e as partes são justamente infinitas substâncias unas. Eis o infinito atual. Ora, essas substâncias unas engendram o contínuo da matéria por meio da ligação que mantém entre si, graças ao vínculo substancial (cf. Leibniz, “carta a Des Bosses 31/7/1709” *in*: FRÉMONT, 1999, p.162).

A massa, ou o que é o mesmo, a matéria segunda, sinônimo de corpo orgânico, é uma “quantidade discreta”, “uma multiplicidade atual, ou um ser por agregação, mas resultante de unidades em número infinito” (Leibniz, “carta a Des Bosses 31/7/1709” *in*: FRÉMONT, 1999, p.162). Quando identificamos matéria e extensão geométrica, misturamos erroneamente os dois registros. No caso da extensão geométrica trata-se sempre de uma divisibilidade ideal, enquanto no atual a continuidade, digamos assim, é dada pelo vínculo substancial de unidades discretas. Engendramos o labirinto no qual se perde nossa razão quando confundimos divisibilidade ideal e divisibilidade atual.

Sem a noção de vínculo substancial, Serres (“préface” *in*: FRÉMONT, 1999, p.8) tem toda razão, o sistema de Leibniz ficaria menos denso, incompleto, inacabado, porque sequer a possibilidade de compreender o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis nos seria dada: a divisibilidade atual da matéria se explica porque suas partes são anteriores a esse todo que é a matéria, e suas partes são substâncias unas. Leibniz está lidando aqui com o infinito atual. Os corpos, unidades substanciais graças ao vínculo entre as mônadas, antes de serem

uma unidade, são uma multiplicidade infinita de substâncias. Então essas partes da matéria, que são os corpos, são unidades, mas são também atualmente divididos ao infinito. São agregados de coisas simples, mas coisas que estão unidas por um vínculo que garante a esses corpos uma unidade e, portanto, uma realidade e os transforma em um ser – e não num mero fenômeno perceptivo (como é a extensão). É claro que o privilégio de ser dito substância só pertence aos corpos que constituem, como o homem, uma unidade por si (na linguagem do *Discurso de metafísica*), ou que são corpos orgânicos (na linguagem da correspondência com Arnauld), máquinas naturais (como aparece na *Monadologia*). Ora, sem a correspondência com Des Bosses e a noção de vínculo substancial ficaria uma lacuna no sistema de Leibniz: por que há corpos que têm o privilégio de ser pensados como unos por si e, portanto, como substâncias? Porque há um vínculo tão forte entre essas substâncias que fazem o corpo próprio, que uma relação, que era de harmonia, vai até seu limite e muda de qualidade, se transformando em uma relação de unidade, de união.

A questão da eucaristia só será introduzida na carta de 8 de setembro de 1709. Note-se que a questão da união substancial não depende das considerações sobre o dogma católico da transubstanciação. E da maneira como é tratada, a união substancial também será apresentada na *Teodiceia*:

Tendo feito novas descobertas sobre a natureza da força ativa e sobre as leis do movimento, mostro que elas não têm uma necessidade absolutamente geométrica (...); reconhece-se nisso, como em qualquer outra coisa, os caracteres da primeira substância, cujas produções manifestam uma sabedoria soberana e realizam a mais perfeita das harmonias. Mostrei também que é essa **harmonia** que estabelece ainda a ligação tanto do futuro com o passado, como do presente com o que está ausente. A primeira ligação une os tempos, a segunda, os lugares. Essa segunda ligação se mostra na **união da alma com o corpo**, e em geral no comércio das verdadeiras substâncias entre si e com os fenômenos materiais. Mas a primeira tem lugar na preformação dos corpos orgânicos ou, antes, de **todos os corpos, uma vez que há organismo em toda parte, embora nem toda massa componha um corpo orgânico** – como uma lagoa pode estar cheia de peixes ou outros corpos orgânicos, embora não seja ela mesma um animal ou um corpo orgânico, mas somente uma massa que os contém. (LEIBNIZ, 1969, p.44-45, negrito nosso)

A harmonia universal, realizada por Deus na criação, estabelece a relação entre os momentos do tempo e entre os lugares do espaço. A ligação entre os lugares do espaço – espaço que é só uma ordem de relação das coisas coexistentes – se mostra, diz Leibniz, na

união da alma com o corpo e no comércio das verdadeiras substâncias. Note-se que Leibniz usa as expressões “união” e “comércio”. A ligação entre os momentos do tempo – também uma ordem de relação, mas entre as coisas sucessivas – se mostra na preformação dos corpos, de todos os corpos – há organismo em toda parte, salienta Leibniz. O conjunto de temas que aparece nesta citação da *Teodiceia* é o mesmo da carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709, citada acima. Com efeito, na carta a Des Bosses, Leibniz fazia a diferenciação entre o espaço, cuja divisibilidade é apenas ideal (como a extensão), e a massa, cuja divisibilidade é atual. A massa, neste trecho da *Teodiceia* é descrita como um conjunto de corpos orgânicos. Essa massa, identificada como *moles* nas cartas a Des Bosses e explicada como matéria segunda, pode estar organizada como um corpo orgânico ou ser um agregado de corpos orgânicos. “Não há nada inculto, estéril ou morto no universo, não há caos, não há confusão senão na aparência” (LEIBNIZ, 2004b, §69, p.144): a matéria é esse conjunto infinito de corpos orgânicos de diferentes tamanhos, como Leibniz deixou claro pelo exemplo dos círculos. Mas o mais interessante desse trecho da *Teodiceia*, no qual Leibniz, exatamente como na carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709, retoma observações que teria endereçado ao jesuíta francês Tournemine, é que Leibniz deriva a afirmação da *união* substancial da afirmação da *harmonia* universal, mostrando não apenas a compatibilidade das duas noções, de união e harmonia, mas além disso a relação entre elas.

A harmonia não é uma noção que substitui a explicação da relação entre as substâncias como união substancial e comércio. Com efeito, o filósofo afirma que a harmonia que estabelece a ligação do que está presente com o que está ausente se mostra na união da alma com o corpo. É a harmonia entre as substâncias que, digamos assim, gera o tempo e o espaço, mas estes são da ordem das relações apenas e, por isso, carregam uma divisibilidade ideal, não atual (são contínuos). A relação entre o que está presente e o que está ausente é o espaço, e o espaço é um contínuo ideal, mas essa relação se mostra na união entre corpo e alma.

A união substancial se realiza como corpo e o corpo é uma multiplicidade infinita de outros corpos orgânicos. A substância corpórea ou, o que é mesmo, o corpo orgânico é material, e é percebido como extenso, mas, diferente da extensão e do espaço, é uma multiplicidade atual.

LEIBNIZ: THE INFINITE IN THE ORGANIC BODY

Abstract: The organic body is conceived as a unit and can be thought as a corporeal substance. The relationship between soul and body is not just a pre-established harmony relationship between a dominant monad and endless monads, but also a substantial bond between monads.

The substantial union and the pre-established harmony are two possible and compatible explanations about the same. Although the "bond" explanation only appears at the Leibniz—Des Bosses correspondence, the major theses about the body were already present in the philosophy of Leibniz since 1686.

Keywords: substance, body, organic body, matter, monad

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BELAVAL, Y. (1962). *Leibniz, initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BOUTROUX, É. (1925). "Introduction" in *Leibniz – Monadologie*. Paris: Delagrave.
- DESCARTES, R. (1973). *Meditações metafísicas*. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- FICHANT, M. (2006). "A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo" in *Cadernos espinosanos – estudos sobre o século XVII*, São Paulo, número XV, jul-dez 2006, p.9-40.
- FRÉMONT, C. (1999). *L'Être et la relation*. Paris: Vrin.
- GARBER, D. (1985). "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years" in *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. by K. Okruhlik and J. R. Brown, Dordrecht: Reidel.
- LACERDA, T. M. (2012). "O corpo leibniziano" - *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Janeiro-Dezembro, p.167-175. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/issue/view/1365> (último acesso: 10 dez. 2015).
- LANDIM, R. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, São Paulo: Edições Loyola.
- LEIBNIZ, G.W. (1966). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.
- _____. (1969). *Essais de Théodicée*, Préface. Paris: GF-Flammarion.
- _____. (1982). "Sobre a natureza ela mesma" in *Escritos filosóficos*, Buenos Aires: Editorial Charcas.
- _____. (1993). *Confessio philosophi (La profession de foi du philosophe)*. Texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Paris: Vrin.

_____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Seleção e tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2004). “Discurso de metafísica” in *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004b). “A monadologia” in *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004c). “Princípios da natureza e da graça fundados na razão” in *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

Recebido em 21/12/2014. Aceito em 21/01/2015.

ESPINOSA E NIETZSCHE: CONHECIMENTO COMO AFETO OU PAIXÃO MAIS POTENTE?

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Professora, Universidade de Mogi das Cruzes, São Paulo, Brasil

barb.lucrama@hotmail.com

Resumo: Nietzsche resume na fórmula “fazer do conhecimento o afeto mais potente” um dos principais pontos de contato entre sua filosofia e a de Espinosa. Contudo, em outras anotações afirma que se para Espinosa o conhecimento é um afeto para ele o conhecimento é uma paixão. O que significa tal distinção? Para responder a esta pergunta delimitamos dois objetivos. Primeiro verificar a distinção entre os termos paixão e afeto no contexto da teoria dos afetos (Parte III) para compreender porque Espinosa define o conhecimento de terceiro gênero como o afeto mais potente. Segundo: examinar o que significa, para Nietzsche, o conhecimento como paixão nos textos do período da carta sobre Espinosa, tendo por fio condutor as expressões: “paixão do conhecimento” e “nova paixão”.

Palavras-chave: Conhecimento como afeto. Paixão do conhecimento. Questão do conhecimento.

Introdução

Na célebre carta a Overbeck de 1881, Nietzsche declara que ficou “completamente espantado” e “inteiramente encantado”, por ter encontrado “um precursor”, segue afirmando: “Mal conhecia Espinosa: o ter-me voltado para ele *agora* foi inspiração do ‘instinto’. Não só a sua tendência geral é idêntica a minha— fazer do conhecimento o *afeto mais potente* — como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina” (NIETZSCHE, 2007, p. 137). Os cinco pontos mencionados são importantes para compreender a proximidade da crítica que os dois filósofos da imanência adotam em relação às morais da transcendência e às tradições teleológicas e dualistas.¹ Todavia, interessa-nos neste artigo examinar o que significa “fazer do conhecimento o *afeto mais potente*”, pois tal questão além de pouco explorada, sintetiza, segundo Nietzsche, a “idêntica tendência geral” entre as duas filosofias. Esta carta é um documento importante que nos autoriza explorar alguns pontos de contato, mas isto não significa esquecer a enorme distância “no tempo, na ciência e na cultura” entre as duas obras, como afirma o próprio Nietzsche.

¹ Os dois filósofos negam: 1. o livre-arbítrio; 2. os fins; 3. a ordem moral do mundo; 4. o não egoísmo; 5. o mal. Remeto à coletânea: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, 2009, na qual cada ponto enumerado na carta acima foi examinado por estudiosos dos dois filósofos.

Reconstituir o contexto da declaração nietzschiana ajuda a compreender o que significa para o filósofo alemão: *fazer do conhecimento o afeto mais potente*. Curt Paul Janz (1984) informa que Nietzsche, quando escreve a carta de 1881, está inspirado não pela leitura da obra espinosana, mas pelo livro de Kuno Fischer sobre Espinosa: *Geschichte der neuern Philosophie*. Ponton observa que Nietzsche “retoma quase que literalmente a passagem do capítulo que Fischer dedica ao ‘valor dos afetos’” (PONTON, 2009, p. 2). Passagens inteiras do livro de Fischer são citadas nos fragmentos póstumos 11[193] e 11[194], porém Nietzsche marca a diferença entre a sua filosofia e a de Espinosa anotando: “eu digo” ou “eu ao contrário”. Nietzsche declara que, se para Espinosa somos determinados a agir apenas pelos desejos e afetos e que é preciso que o conhecimento seja um afeto, ele, ao contrário afirma: “é preciso que ele [o conhecimento] seja *paixão (Leidenschaft)*” (NIETZSCHE, 1999, p. 517, Póstumo de 1881/ KSA 9, 11[193]). Essa nota torna-se chave para Ponton delimitar sua análise da questão do conhecimento como paixão nos textos nietzschianos do período da carta.

O objetivo de nossa pesquisa é distinto, pois pretendemos examinar: 1. o que significa definir o conhecimento como afeto mais potente, no âmbito da *Ética* de Espinosa; 2. o que quer dizer a expressão “paixão do conhecimento” presente nos textos de Nietzsche contemporâneos à carta de 1881; 3. em que medida a questão da paixão do conhecimento em Nietzsche se aproxima e se distancia da definição espinosana do conhecimento como afeto mais potente.

Partimos da seguinte questão: o que significa no âmbito da história da filosofia definir o conhecimento como um afeto (*affectus*) ou uma paixão (*passio/ Leidenschaft*)? Ao definir o conhecimento como o afeto mais potente, Espinosa rompe com a longa tradição filosófica que, desde a filosofia grega, estabeleceu a distinção entre as faculdades da alma (*psikhé, anima*), sobretudo, entre as atividades cognitivas da razão e a passividade afetiva. Descartes retoma esta tradição e define alma como um conjunto de faculdades autônomas, tais como: imaginação, memória, sentimento, vontade e razão. Enquanto a razão e a vontade racional são faculdades ativas, a imaginação, a memória e os sentimentos (afetos e paixões) indicam a passividade da alma quando governada pelas afecções do corpo. Em *As paixões da Alma*, Descartes demonstra que a vontade enquanto faculdade autônoma deve operar como um *imperium* absoluto sobre as faculdades que produzem a passividade, como atesta o art. 50, Parte I: “Que não

existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões”.

No *Prefácio* da Parte III, Espinosa apresenta sua crítica à tese do “celeberrimo Descartes”, que também empenhou-se em mostrar o império absoluto da mente sobre seus afetos. Esse texto marca uma grande virada na história da filosofia, justamente porque recusa a noção de faculdades autônomas e com isto rejeita a separação entre teoria do conhecimento e ética, pois para o filósofo holandês “não há na mente nenhuma faculdade absoluta de querer e de não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação” (EII, P49).² Ao recusar a noção de faculdades autônomas e com ela a noção de liberdade da vontade, Espinosa rejeita todas as teorias dualistas, que estabelecem a hierarquia do princípio inteligível circunscrito à razão enquanto poder absoluto, superior e cindido do princípio sensível circunscrito ao corpo, aos sentidos e aos sentimentos. A teoria da expressividade da substância única (Parte I) e a tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias e as coisas (EII, P7) estabelecem as bases da filosofia da imanência espinosana, pois demonstram que os atributos infinitos pensamento e extensão expressam a mesma potência e realidade, por conseguinte, não pode haver hierarquia entre os modos finitos, que os expressam: a mente e o corpo humano.

Nietzsche, desde *O Nascimento da Tragédia* (1872), tece uma forte crítica à tradição metafísica, dualista e racionalista, identificando na figura de Sócrates a fundação do ideal apolíneo de *episteme*, que estabelece a primazia da razão teórica sobre os impulsos dionisíacos. Todavia, no contexto da carta de 1881, Nietzsche já havia se distanciado de sua “metafísica de artista”, pois, desde *Humano, demasiado humano* (1878), apresenta seu “novo método” da filosofia histórica como aquela que “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (NIETZSCHE, 2000, p. 7, MAI/HH, §1). Tal método parte do corpo como “fio condutor”, ou seja, dos impulsos fisiológicos conscientes e inconscientes (afetos, paixões, vontades, instintos, afecções etc.) para compreender os tipos de conhecimento, de ideias e de valores em tensão,

² Adotamos a *Ética* de Espinosa na tradução do *Grupo de Estudos Espinosanos* - USP. São Paulo: Edusp (no prelo) e a seguinte notação: a parte da *Ética* (E) em algarismos romanos (I, II, III, IV, V), seguida da proposição abreviada pela letra P e do número arábico, para escólio (esc.), explicação (exp.), corolário (col.).

constitutivos tanto da psique de um indivíduo quanto da psicologia de uma cultura ou civilização. Neste contexto, Nietzsche quer compreender nos textos de 1881 a 1882 por que o ideal moderno de ciência tornou-se uma paixão: “a paixão do conhecimento”.

Portanto, a “idêntica tendência geral” não deve ser compreendida como uma proximidade das concepções espinosana e nietzschiana de conhecimento, pois nesse ponto há uma enorme “distância no tempo, na cultura e na ciência”. A “idêntica tendência geral”³ diz respeito ao solo comum da filosofia da imanência, adotado como referencial pelos dois filósofos tanto para desdobrar a crítica radical às metafísicas da transcendência e ao moralismo filosófico e religioso, quanto para elaborar seus métodos filosóficos inovadores porque partem da questão “o que pode o corpo”, como já observou Deleuze (1988), para compreender e examinar os diferentes tipos de conhecimento e de interpretação. Para verificar essa hipótese, dividimos nosso texto nos seguintes tópicos.

Primeiro: analisaremos a aceção dos termos paixão e afeto na *Ética* de Espinosa, para compreender porque o conhecimento do terceiro gênero é definido como o afeto mais potente e jamais uma paixão. Para atingir esse objetivo verificaremos: 1. o nexos entre a teoria dos três gêneros de conhecimento (Parte II) e a teoria dos afetos (Parte III); 2. como o conhecimento pode tornar-se o afeto mais potente (Parte V).

Segundo: examinaremos nos textos nietzschianos do período da carta porque a “paixão do conhecimento” (*Erkenntniß der Leidenschaft*) e “nova paixão” (*neue Leidenschaft*) são consideradas o traço característico da psicologia do homem moderno. Partimos da seguinte hipótese: tais expressões apontam para uma mutação em torno do problema do conhecimento, pois enquanto na obra de juventude (1870-1876) há a valorização da estética românica e a crítica ao racionalismo socrático e à ciência moderna; nos textos intermediários (1876-1882)⁴ a oposição entre arte e ciência é substituída pela “nova paixão” a “paixão do conhecimento”, na medida em que o filósofo diagnostica o impulso ao conhecimento científico não apenas como o impulso

³ Examinamos esta questão especificamente no artigo: Espinosa e Nietzsche: a idêntica tendência geral, op. cit., 2012.

⁴ Adotamos a periodização apenas como recurso analítico, seguimos o seguinte esquema: primeiro período ou obra de juventude (1870 a 1876); segundo período (1876 a 1882); terceiro período ou obra da maturidade (1882 a 1888).

fundador da modernidade, mas como a paixão dominante na psicologia do homem moderno.

1. Espinosa: conhecimento como afeto mais potente

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a forma de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. (ESPINOSA, 2014, *Prefácio*, EIII) .

Espinosa concebe os afetos, as paixões e o desejo como coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza porque determinam os modos de ser e de pensar, ou seja, constituem a natureza humana, por isso não são coisas antinaturais, que devem ser amaldiçoadas. Ao contrário, os afetos são fenômenos que possuem uma causa necessária e natural, por isso podem ser objetos de ciência. A originalidade espinosana não se limita em considerar as paixões naturais, sob este ponto de vista ele é um pensador moderno. Descartes, em *As Paixões da Alma*, já afirma a naturalidade das paixões e procura compreendê-las a partir da mecânica do corpo. Contudo, “o eminente Descartes”, observa Espinosa, ainda crê, como a tradição moral retórica, que a alma (mente), como um império (razão) em um império (natureza) pode controlar e dirigir às paixões (*Prefácio*, EIII). Duas inovações marcam a ruptura espinosana com a tradição: 1. a razão não é concebida como uma substância pensante distinta e oposta à substância extensa, pois a Parte I apresenta a teoria da substância única e imanente, que se expressa em infinitos atributos infinitos e infinitos modos finitos; 2. as paixões e demais objetos da ética são considerados fenômenos naturais, produzidos por uma causa natural e necessária, assim como todos os demais fenômenos, tal pressuposto fundamenta a ciência espinosana dos afetos (Parte III) e o emprego do método geométrico na *Ética*.

Assim, pois, os Afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas, pelas quais são inteligidos e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita. Tratarei, pois, da natureza e das forças dos Afetos e da potência da Mente sobre eles com o mesmo Método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos. (ESPINOSA, 2014, *Prefácio*, EIII).

Para compreender a “virada” espinosana no campo da ética e da teoria do conhecimento precisamos verificar a mudança operada no vocabulário tradicional, tendo por foco os termos afeto e paixão. A palavra *páthos* foi traduzida em latim *passio* (paixão) no sentido de disposição passageira ou de modificação passiva que afeta o corpo e a alma. Apesar de ser um termo de “difícil tradução”, como já observara Hegel na *Estética* (XII, S313-4), no vocabulário da filosofia grega *páthos* implica passividade, que é inferior à atividade. Para Aristóteles, a paixão é inferior à ação por dois motivos, observa Lebrun (2006): 1. o *agente* encerra em si mesmo um poder de mover ou mudar, sua ação é atualização, a *potência ativa* produz uma forma; o *paciente*, ao contrário, tem a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo, a *potência passiva* recebe uma forma do exterior. 2. padecer significa ser movido, ao passo que o agente, não é essencialmente mutável. A intervenção de um agente exterior é fundamental para a determinação do *páthos*.

Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles define a paixão “de um modo geral como os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento”, exemplo: “os desejos, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, o ódio”. As paixões são sentimentos involuntários: “sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte”, que dependem de um agente externo, pois indicam a passividade: “com respeito às paixões se diz que somos movidos” (ARISTÓTELES, 2001, p. 20, LII, §5, 1005b).⁵ O sentido de *páthos* como passividade ou paixão (*passio*) é o mesmo empregado por Descartes em *As Paixões da Alma*: “(...) tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça” (DESCARTES, 8, Art.1). A definição cartesiana estrita da *paixão* no Art. 27⁶ assim como a definição de *ação* no Art. 17⁷, aparentemente não difere muito da definição espinosana.

⁵ A paixão é uma das três coisas encontradas na alma, as outras duas são: as faculdades e as disposições. Por *faculdade* entende “as inclinações em virtude das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões” e por *disposição* define “os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às paixões” (ARISTÓTELES, 2001, p. 25, LII, §5, 1005b).

⁶ Descarte define as paixões da alma por “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento” das coisas por elas representadas (DESCARTES, 1983, Art.27).

⁷ “Aqueles que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela” (DESCARTES, 1983, Art.17).

Entretanto, Espinosa inova ao afirmar que há uma relação de simultaneidade entre a mente e o corpo tanto na ação quanto na paixão. Chaui (1995) observa que, para a tradição, a paixão e a ação são definidas como termos reversíveis e recíprocos, ou seja, a ação refere-se ao termo de onde algo parte e a paixão, ao termo onde algo incide. Assim, à paixão da mente correspondia a ação do corpo sobre ela e à passividade do corpo correspondia a ação da mente (da vontade e da razão) sobre ele. Um corpo ativo implica uma mente passiva e vice-versa. A concepção cartesiana de paixão é tributária dessa tradição, pois o *afeto* é *ação* do corpo que causa uma *paixão* da alma (mente), de modo que a toda ação do corpo, ou seja, todo afeto e toda afecção corresponde uma paixão da alma.⁸

Para Espinosa, ao contrário, a mente e o corpo são ativos e passivos ao mesmo tempo, pois as palavras *affectus* e *passio* ganham outra acepção a partir da teoria dos afetos na *Ética* III.⁹ O vocabulário espinosano substitui o termo emoção (*emotio*) pelos termos afeto (*affectus*) e paixão (*passio*), para designar os movimentos afetivos do homem.¹⁰ Não há mais produção de efeitos da mente sobre o corpo, o que atesta a proposição E III, P2: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”. O termo *affectus* na *Ética* III exclui, portanto, toda a idéia de causalidade recíproca, de modo que a ação de um não pode significar a paixão no outro, ao contrário, remete para a equivalência, a correspondência e a simultaneidade do que se passa na mente e no corpo, pela definição E III, P3: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou constrangida, e simultaneamente as ideias destas afecções”.

⁸ “(...) considero que não notamos que haja algum sujeito que atue imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação (...)”. (DESCARTES, 1983, Art.2).

⁹ Jaquet observa que O *Breve Tratado* obedece ainda a um esquema cartesiano, pois há uma interação entre a mente e o corpo: “A mente pode, como eu já disse, fazer com que no corpo os espíritos que se moviam de um certo modo se movam de outro [modo] (...)” (CT, II, XIX, §11 *apud* JAQUET, 2004).

¹⁰ Jaquet observa que Espinosa emprega em certas passagens da *Ética* o termo emoção como sinônimo de afeto, por exemplo, no escólio da EIV, P17 e ainda a proposição 2 da EV. Contudo, o caráter original da definição espinosana de afeto não se limita à acepção tradicional do termo *adfectus* que designa uma disposição, um estado da alma, sobretudo na *Tusculanas* de Cícero (Cf. V, 47). O termo é tomado tradicionalmente como sinônimo de “sentimento” (Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, VIII, 473) ou paixão. Além disso, é também empregado em medicina para designar uma disposição do corpo, uma afecção, uma doença. Espinosa reúne as duas acepções do termo sob a unidade de um conceito que compreende de uma só vez uma afecção corporal e uma modificação mental. (Cf. JAQUET, 2004, p. 68).

A distinção entre os afetos como ação e as paixões como passividade é explicada em relação a ser causa adequada e causa inadequada: “Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (explicação, def. III, 3). As definições da causa adequada e da causa inadequada implicam respectivamente na intelecção ou no conhecimento completo e claro ou 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” (EIII, def. 1). A proposição EIII, P2 sublinha o nexu causal entre: ação ou paixão, ser causa adequada ou inadequada e conhecimento adequado ou inadequado: 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”.

Para compreender a relação entre as ideias e as coisas - ou porque, de um lado, ter ideias adequadas significa ser causa adequada (ação), e, de outro, ter ideias inadequadas significa ser causa inadequada (paixão) – precisamos examinar mais de perto uma das teses teóricas centrais da *Ética*: a proposição 7 da Parte II, que afirma: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. A comunidade de origem assegurada pela substância única garante que “a ordem e a conexão das coisas é uma só”, ora sob o atributo pensamento, ora sob o da extensão. Na Parte III, esta tese é retomada para explicar que há uma ordem simultânea na mente e no corpo seja na ação ou na paixão: “a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente” (esc. EIII, P2). Em decorrência da simultaneidade entre a ordem das ideias na mente e a ordem das afecções no corpo, a mente e o corpo são ativos ou passivos simultaneamente.

Não podemos alterar a natureza afetiva de nosso corpo, pois ele afeta e é afetado de muitas maneiras por outros corpos. A cada afecção produzida pelo corpo, nossa mente produz uma ideia. Contudo, esta ideia pode ser adequada ou inadequada, produzindo em nós ação ou paixão. Desde modo, a possibilidade de transformar a passividade em atividade depende do conhecimento adequado do que nos afeta. A

proposição EIII, P3 retoma as definições de ação e paixão da mente em relação às ideias adequadas e inadequadas: “As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões dependem apenas das inadequadas”. Há uma conexão entre ser causa adequada ou inadequada e ter a ideia adequada ou inadequada do que ocorre em nós ou fora de nosso corpo e nossa mente. A proposição E III, P1 demonstra que a mente pode ser ativa ou passiva em razão do tipo de ideia que produz: “Nossa Mente faz (age) algumas coisas e padece outras, a saber, enquanto tem ideias adequadas, nesta medida necessariamente faz algumas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras” (EIII, P1).

Recuperemos alguns passos da Parte II para compreender melhor as definições de ideia ou conhecimento adequado e inadequado. No início da Parte II, Espinosa define a *idéia adequada* como “uma idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (EII, def.4). Em seguida, explica que as idéias adequadas só dependem das propriedades intrínsecas, pois, sendo considerada em si mesma sem relação com seu objeto excluem as propriedades extrínsecas, isto é, a que se refere à concordância da idéia com seu ideado, ou da idéia com seu objeto. Como a mente é ideia de seu corpo e ideia de si mesma, cada afecção do corpo corresponde a uma ideia na mente. Contudo, na “ordem comum da natureza” a mente humana tem de si, do seu corpo e dos corpos externos que o afetam um conhecimento inadequado.

Donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Pois a mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo. (ESPINOSA, 2014, E II, P29, col.).

A proposição EII, P24 afirma: “A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano”. A demonstração esclarece que o corpo humano é um indivíduo complexo, composto de várias partes. Essas partes comunicam seus movimentos umas às outras em certa proporção. O conhecimento de cada parte em relação de afetação é produzido pela mente humana, pois (pela EII, P12) tudo que se passa no corpo deve ser percebido pela mente. Porém, na mente as ideias das partes quando explicadas isoladamente apenas pela natureza das afecções corporais são parciais ou inadequadas. Essa parcialidade ocorre porque a mente se limita às ideias

produzidas pelas afecções de seu corpo e não se compreende como parte do intelecto infinito, não toma parte dele.

As proposições EII P25 a P29 seguem demonstrando como o conhecimento parcial e inadequado é produzido pela imaginação, na medida em que a mente conhece por meio das afecções produzidas por seu corpo ou pelos corpos externos que o afetam. A mente imagina causas a partir da relação com a exterioridade, ou seja, produz uma imagem das afecções corporais. Tais ideias são confusas, assim como consequências sem premissas, pois temos uma ideia parcial de algo ao conhecer um efeito sem conhecer sua causa (EII, P28). Nas ideias inadequadas a ideia de uma afecção não exprime o corpo externo, mas apenas o efeito particular produzido no contato/relação entre os corpos (EII, P25).

Até então a mente parece viver na completa passividade e alteridade, produzindo ideias inadequadas com base nas afecções do seu corpo, sendo determinada por causas externas mais fortes e poderosas que ela. A proposição 34, todavia, afirma a possibilidade da mente produzir idéias adequadas, perfeitas e verdadeiras: “Toda idéia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira” (EII, P34). Como isso possível? Será que para garantir sua autonomia e atividade a mente precisa negar as afecções corporais ou impor seu domínio às paixões, assim como o é para a tradição?

A *Ética* espinosana propõe exatamente o contrário: a mente para atingir sua plenitude e potência não precisa negar o corpo nem estabelecer um império solipsista da mente, pois esse poderio seria falso (uma ideia imaginativa), já que uma mente ativa só pode existir em um corpo ativo. A mente e o corpo são expressões de atributos diferentes, de igual realidade e potência, por isso não é possível nem uma relação de hierarquia entre eles nem de causalidade recíproca. A passividade da mente não é determinada pela atividade do corpo, mas pela não atividade da mente, que ignora as causas que afetam seu corpo e as causas das afecções, afetos e paixões, pois apenas imagina causas inadequadas e confusas. Essa ignorância é a principal causa da dor, do sofrimento e da servidão humana às paixões, afirma Espinosa. Não podemos negar nossa natureza afetiva e passional, ou seja, faz parte de nossa condição humana ser afetado na relação com os outros indivíduos e corpos externos. Entretanto podemos mudar o sentido de nossa relação com o que nos afeta, isto é, podemos transformar

nossa impotência em potência, a paixão em ação, a passividade em atividade, a tristeza em alegria, ou ainda a ignorância em conhecimento. Como isso é possível?

Outra inovação de Espinosa: definir o desejo e não a razão como a essência do ser humano. A proposição 18 da Parte IV afirma que “o desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem persevera no seu ser” (EIV, P18). Na proposição EIII, P7, o conceito espinosano de *conatus* é definido como a essência atual de todo ser: “o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (EIII, P7). Espinosa estabelece novas bases para a ética e para a teoria do conhecimento, pois em vez de opor a atividade da mente racional à atividade dos afetos e paixões, ou seja, no lugar de negar a força dos desejos, apetites e afecções corporais, tal como fez a tradição até então, afirma que o pleno poder da razão ou potência da mente está no conhecimento adequado e verdadeiro das causas que movem o desejo (*conatus*), das causas que afetam o corpo e produzem o aumento ou a diminuição da potência interna. A mente, quanto mais ativa, tanto mais realiza plenamente sua capacidade de pensar, mais aumenta sua potência, seu *conatus*. Os termos chave para analisar a teoria dos afetos são, portanto, ação e paixão. Agimos quando somos a causa adequada das afecções corporais porque a mente tem idéias adequadas, somos passivos quando somos causa inadequada ou parcial das afecções, pois temos ideias inadequadas. Deste modo, a teoria dos afetos estabelece o nexos entre o campo da ética e da teoria do conhecimento.

O termo paixão aparece poucas vezes na Parte III. Primeiro, na explicação da definição de afeto: quando não somos causa adequada das afecções do corpo, o afeto é uma paixão, ou seja, somos passivos em face do poder das causas externas sobre nós. Depois, designa os afetos de alegria e de tristeza quando referidos apenas à mente (esc. EIII, P11). Por último, a demonstração da proposição EIII, P56 afirma: “São dadas tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, conseqüentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”. A longa demonstração esclarece que a alegria e a tristeza, assim como os afetos delas compostos e derivados são *paixões* que padecemos toda vez que temos ideias inadequadas (EIII, P1), isto é, enquanto imaginamos (ver EII, P17 e esc.): “enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso Corpo e a

natureza de um corpo externo. Então, a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de tal maneira que seja expressa a natureza do objeto pelo qual fomos afetados” (E III, P56 dem.). Novamente, o termo paixão é empregado para designar a passividade imaginativa da mente ao produzir ideias inadequadas sobre aquilo que afeta seu corpo.

O termo afeto é a peça fundamental da Parte III, pois permite compreender a dinâmica da vida afetiva através da análise das modificações da potência do corpo e da mente. Os afetos, por definição, exprimem a simultaneidade da potência corporal e da mental, não havendo hierarquia nem relação de causalidade ou determinação de uma sobre a outra. Os diversos tipos de afetos derivam de três afetos primários, que formam a base da teoria ou ciência dos afetos: a alegria, a tristeza e o desejo: “Afora esses três, não reconheço nenhum outro afeto primário”. No escólio da proposição EIII, P11 encontramos as definições da alegria e da tristeza. A alegria é definida como “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior”. Por tristeza “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor”:

Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mutações e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição. (ESPINOSA, 2014, EIII, P11, esc.)

A alegria e a tristeza são afetos primários, pois operam como critério para aferir a variação, o aumento e a diminuição, da potência mental e corporal. O afeto de alegria é mais forte e contrário tanto ao afeto de tristeza quanto as paixões de alegria e de tristeza. Enquanto, o afeto de alegria refere-se ao aumento simultâneo da potência da mente e do corpo, os outros se referem à diminuição da potência de ambos ou ao aumento e à diminuição parcial da potência da mente. Por conseguinte, as definições do conhecimento como *afeto* ou como *paixão*, em Espinosa, são bem distintas. O termo *paixão* refere-se a gênese do conhecimento inadequado e confuso da vida imaginativa. A mente sob o regime das paixões é passiva, sendo dominada pelo objeto de seu desejo, isto é, pelas imagens produzidas pelas afecções corporais, com isto não exerce plenamente sua potência de pensar. Para Espinosa, é preciso que o conhecimento seja um afeto alegre, torne-se o afeto mais potente. Isto só ocorre quando a mente é causa

adequada de si e produz ideias adequadas dos objetos seguindo as leis do pensamento e não a imagem das coisas.

Vejamos como Espinosa tece o nexos entre a teoria dos afetos e a teoria dos três gêneros do conhecimento. A produção de ideias adequadas e inadequadas gera, portanto, três gêneros distintos de conhecimento, objeto do segundo escólio da EII, P40: 1º gênero ou o *conhecimento imaginativo*, confuso e inadequado, 2º gênero ou *conhecimento racional* e 3º gênero ou *conhecimento intuitivo*. O conhecimento do *primeiro gênero* é formado por duas formas de pensamento: a imaginação e a opinião, que se apóiam sobre a percepção e a interpretação, em ambos há a produção de *idéias inadequadas*, confusas e parciais. Os dois últimos são derivações do conhecimento verdadeiro, claro e adequado. O conhecimento que opera por meio das *noções comuns* (EII, P37 e P38) e das idéias adequadas é denominado de *segundo gênero* ou *conhecimento racional*, para distingui-lo da opinião e da imaginação, que opera com noções gerais inadequadas e confusas.

Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3º Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (ver corol. da prop. 38 e prop. 39 com seu corol. e prop. 40 desta parte); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. (ESPINOSA, 2014, E II, P40, esc. 2).

O conhecimento adequado, racional e verdadeiro, seja do segundo ou do terceiro gêneros, são manifestações da potência plena de pensar da mente, pois neste regime a mente não depende dos corpos ou objetos externos para pensar, produz as idéias adequadas por meio das propriedades gerais, das “noções comuns” ou da essência singular de cada coisa.¹¹ Nesses termos, quanto mais a mente aumenta sua potência de

¹¹As noções comuns são as propriedades das coisas, aquilo que convém a todos os corpos, igualmente na parte e no todo, como o movimento e o repouso: EII, P37: “O que é comum a tudo (sobre isso ver acima lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular”. Para exemplificar *o que é comum a tudo* na EII, P37, Espinosa evoca o lema 2 da E II: “Todos os corpos convêm em certas coisas”. O que é comum a tudo, significa aquilo que convém a todos os corpos, o que convém ou é comum aos corpos, pela demonstração do lema 2, é o envolvimento do “conceito de um e o mesmo atributo”. O corpo é definido (def. EII, P1) como: “o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”. Todos os corpos exprimem

pensar mais pensa adequadamente. Esse aumento da potência da mente em simultâneo a potência do corpo equivale ao afeto de alegria. A razão não é superior às paixões e afecções corporais, não pode causar nem determinar nenhum movimento no corpo nem controlar as paixões como se fosse uma potência separada ou um império dentro de outro império. O conhecimento racional por ser um afeto alegre, isto é, um afeto mais forte que as paixões tristes, somente por isso pode vencer ou transformar uma paixão, pela proposição EIV, P7: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.

A substituição do termo *afeto* pelo termo *paixão*, portanto, dá a fórmula acima um contorno bem diferente, pois o *conhecimento como a paixão mais forte* só pode ser o conhecimento inadequado e confuso da vida imaginativa. Para Espinosa, quando a mente é ativa pensa desde si mesma e não por meio das imagens produzidas pelas afecções do seu corpo e dos corpos externos. A gênese afetiva do conhecimento significa que o tipo de conhecimento produzido pela mente, se adequado ou inadequado, está em relação direta com o aumento ou a diminuição da potência interna (*conatus*), com os afetos de alegria ou de tristeza, com a atividade ou a passividade simultânea da mente e do corpo.

Se a tendência geral da filosofia espinosana resume-se na fórmula: fazer do conhecimento o afeto mais potente, como sugere Nietzsche, nem todo conhecimento pode tornar-se o afeto mais forte, pois somente o conhecimento do terceiro gênero expressa o “esforço supremo da mente”. Na proposição 25 da Parte V lemos: “o esforço supremo da mente e sua virtude suprema consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” (EV, P25). Espinosa também estabelece o vínculo entre o segundo e o terceiro gênero do conhecimento: “o esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento” (EV, P28).

Fazer do conhecimento o afeto mais potente significa compreender que a razão possui uma gênese afetiva, por isso pode tornar-se o afeto mais forte. Procuramos demonstrar até aqui que a gênese afetiva do conhecimento significa que o tipo de

de maneira certa e determinada a extensão, ou seja, estão submetidos às mesmas leis do movimento e do repouso.

conhecimento produzido pela mente, se adequado ou inadequado, está em relação direta com o aumento ou a diminuição da potência interna (*conatus*), com os afetos de alegria ou de tristeza, com a atividade ou a passividade simultânea da mente e do corpo. Por conseguinte, verificamos que os termos afeto e paixão possuem um emprego bem preciso, sendo contrários e nucleares para compreender porque o conhecimento racional e intuitivo só pode ser o afeto mais potente e não uma paixão.

2 – Nietzsche: paixão do conhecimento

Uma espécie de culto das paixões. – Vocês, homens sombrios e cobras-cegas filosóficas, falam, para depois denunciar o caráter do universo inteiro, do *caráter horrível* das paixões humanas. Como se em toda parte onde houve paixões também tivesse tido horror! [...] Por negligência nas *pequenas coisas*, por falta de auto-observação e de observação daqueles que devem ser educados, vocês próprios deixaram as paixões crescerem e se tornarem tais monstros, que agora já são tomados de horror ante a simples palavra “paixão”! Dependia de vocês e depende de nós tirar das paixões o seu caráter terrível, assim evitando que elas se tornem torrentes devastadoras [...]. Vamos sim cooperar honestamente na tarefa de transformar as paixões todas da humanidade em apaixonadas alegrias. (NIETZSCHE, 2008, p. 189, MAII-WS, §37).

Neste aforismo do *Andarilho e sua Sombra* (1880), podemos identificar três elementos que aproximam a perspectiva de Nietzsche da posição espinosana: 1. a crítica à visão preconceituosa da tradição filosófica ao denunciar o “caráter horrível das paixões”; 2. a relação entre a ignorância e a servidão às paixões, descrita como “falta de auto-observação” e o crescimento da força das paixões; 3. a necessidade de cooperar com a tarefa de transformar as paixões em “apaixonadas alegrias”, lembra muito a via espinosana de transformação das paixões tristes em afetos alegres e mais potentes. Contudo, aqui novamente aparece a diferença: para Nietzsche a transformação não é da paixão triste em afeto alegre, mas em “apaixonadas alegrias”. Qual sentido Nietzsche atribui ao termo paixão quando marca no Póstumo 11[193] que, se, para Espinosa, é preciso que o conhecimento seja *afeto* (*Affect*), para ele, o conhecimento deve ser uma *paixão* (*Leidenschaft*)?

O termo afeto não é próprio ao vocabulário nietzscheano, por isso a fórmula “fazer do conhecimento o afeto mais potente” é mais característica do pensamento espinosano, como observou Ponton (2009). O termo paixão (*Leidenschaft*) é mais

recorrente, sobretudo, na composição de expressões como “paixão do conhecimento” (*Erkenntniß der Leidenschaft*) e “nova paixão” (*neue Leidenschaft*) que marcam uma nova posição em relação ao problema do conhecimento. Em outras palavras: enquanto nos textos de juventude (1870-1876) a questão do conhecimento é formulada a partir da oposição entre arte e ciência, tendo por núcleo a teoria dos impulsos estéticos e naturais: apolíneo e dionisíaco; os textos do chamado segundo período substituem esta oposição pela aproximação e elogio das ciências da natureza como registro central para compreender a origem dos sentimentos e valores morais. Neste contexto, o filósofo elabora as expressões “paixão do conhecimento” e “nova paixão”. O exame do emprego do termo paixão (*Leidenschaft*) circunscrito ao problema do conhecimento nos fornecerá mais elementos para compreender por que Nietzsche diagnostica o conhecimento filosófico-científico como a paixão mais forte na modernidade.

Em *O Nascimento da Tragédia* (GT/NT), Nietzsche apresenta a “metafísica de artista” (§5) como núcleo de seu projeto filósofo-estético de juventude, que defende a obra de arte como o modelo exemplar de conhecimento autêntico, posto que a criação estética permite apresentar a essência do mundo (da coisa-em-si) como vontade e não apenas como representação, mediada pelo conceito, tal como faz a ciência moderna. Assim, todas as *disposições espirituais*, quais sejam, as paixões, os afetos, os desejos são apenas transportes ou meios para que o artista como *medium* liberte-se de sua vontade individual e manifeste a criação do “único Sujeito” “criador desse mundo”¹²: “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente”(NIETZSCHE, 1992, p. 42, GT/NT, §5). Os termos paixão e afeto designam na obra de estreia às “disposições de espírito” (*Stimmung*), que possibilitam a criação artística: “o homem artístico primitivo’, isto é, o homem que, em paixão (*Leidenschaft*), canta e diz versos. (...) em uma época em que a paixão basta para produzir cantos e poemas” (NIETZSCHE, 1992, p. 112, GT/NT, § 19).

Contudo, há uma mutação em relação ao tema do conhecimento a partir da publicação em 1878 de *Humano, demasiado humano* (MAI/HHI): um livro para espíritos livres. Esta obra marca a ruptura com o pessimismo de Schopenhauer e a

¹² “Mas na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um médium através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência”. (NIETZSCHE, 1992, p. 47 [GT/NT, §5])

estética romântica de Wagner, pois a oposição entre arte e ciência é substituída pelo projeto do “novo método filosófico”, que visa reunir em uma única fórmula a arte e a ciência: “O homem científico é o desenvolvimento do homem artístico” (NIETZSCHE, 2000, p. 152, MAI/HHI, §222). Nos textos escritos entre 1876-1882 há uma forte aproximação do campo e de temas das ciências da natureza. Neste contexto, o filósofo entra em contato com a obra de Espinosa pela leitura do livro de Kuno Fischer. O conhecimento científico é considerado um importante instrumento para tornar o “espírito livre” dos grilhões da moral, da religião e da metafísica ressuscitada pelo idealismo e pelo romantismo alemão (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 34, HHI/HH, §26).¹³

A *Gaia ciência* (1882-1885) é dedicada aos “espíritos livres”, pois os interlocutores visados são os “espíritos” que não se deixam seduzir nem por dogmas metafísicos nem por crenças religiosas, tampouco pelos racionalismos dogmáticos. Nesse contexto, Nietzsche formula a expressão *paixão do conhecimento* (*Leidenschaft der Erkenntniß*) e recusa, assim como Espinosa, a noção tradicional de paixão como passividade da mente. O problema do conhecimento permanece, mas é deslocado do campo da estética-filosófica para o campo do novo método da filosofia histórica, que funda as bases do método genealógico exposto, sobretudo, na *Genealogia da Moral*. O procedimento genealógico ou a crítica genealógica tem por objeto examinar a origem dos sentimentos e valores morais a partir do nexo com os impulsos e instintos fisiológicos.¹⁴

Em *Humano* o método da filosofia histórica toma sob sua lente à crítica a moral a partir de vários alvos: crítica à metafísica, à vida religiosa, ao Estado. Em *Aurora* (M/A, 1881) a crítica à moral implica o questionamento da moralidade dos costumes, dos valores e virtudes cristãs. Nesse viés, os temas relacionados à paixão e ao conhecimento são desdobrados. O Livro I aborda a origem da demonização da paixão sexual pela moral cristã, quando transforma “as paixões em más e pérfidas”: “Desde modo, o cristianismo conseguiu transformar Eros e Afrodite – (...) em espíritos e gênios

¹³ Desenvolvemos a análise sobre a mutação do problema do conhecimento e da ciência na passagem da obra de juventude para a obra intermediária no artigo: “Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento”, op. cit., 2011.

¹⁴ A relação entre psicologia, fisiologia, fisiopsicologia e o método genealógico foi um dos temas trabalhados em nossa tese de Doutorado (USP-2002): “Nietzsche: a Fisiopsicologia experimental da vontade de potência ou como filosofar com o corpo”.

infernais, mediante os tormentos que fez surgir na consciência dos crentes quando há excitação sexual” (NIETZSCHE, 2004, p.59, M/A,§76). Em outro aforismo afirma que “nas irrupções da paixão e no fantasiar do sonho da loucura o homem descobre novamente a pré-história, sua e da humanidade” (NIETZSCHE, 2004, p. 190, M/A, §312).

Entretanto, tais reflexões sobre a gênese dos sentimentos e dos valores morais não visa valorizar os sentimentos em detrimento da razão. No aforismo 197 de *Aurora*, o filósofo critica justamente “a hostilidade alemã contra o Iluminismo”, ao afirmar que a filosofia alemã romântica e pré-científica instaurou “o culto do sentimento no lugar do culto da razão”, colocando “o próprio conhecimento abaixo do sentimento”, tal como propôs Kant ao “abrir novamente o caminho para a fé, mostrando ao saber os seus limites” (NIETZSCHE, 2004, p. 141, M/A, §197). Em contrapartida, o filósofo pretende realizar outra tarefa: “Esse iluminismo temos agora de levar adiante” (NIETZSCHE, 2004, p.142). Contudo, o iluminismo (*Aufklärung*) que Nietzsche quer levar adiante parte de uma nova descoberta, a qual reúne os termos paixão e conhecimento como traços determinantes do conhecimento na modernidade: “a nova descoberta da paixão pelo sentimento e conhecimento” (*Leidenschaft des Gefühls und der Erkenntniss*). No aforismo 429 de *Aurora*, encontramos outra pista sobre a “nova paixão” (*die neue Leidenschaft*) do conhecimento, pois esta é apresentada como antídoto contra o retorno à barbárie: “Por que tememos e odiamos um possível retorno à barbárie? (...) nosso impulso ao conhecimento (*Trieb zur Erkenntniss*) é demasiado forte para que ainda possamos estimar a felicidade sem conhecimento”. Na sequência o filósofo observa:

O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanhava a barbárie. E talvez que a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento. (...) E afinal: se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma *fraqueza*: o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia? (NIETZSCHE, 2004, p. 225 M/A, §429).

Por que a radicalização da perspectiva crítica do pensamento filosófico-científico ou do “novo Iluminismo” é apontada como a nova paixão do conhecimento?

Será que Nietzsche emprega a ironia socrática para substituir a definição platônica da filosofia como o *amor* ao conhecimento pela “paixão do conhecimento”? Que novo Iluminismo é esse que reúne termos considerados contraditórios para boa parte da tradição filosófica?

Atualmente o termo paixão é sinônimo de *tendência*: “o mesmo de uma tendência bastante forte e duradoura para dominar a vida mental” (LEBRUN, 2006, p. 17). Será neste sentido que Nietzsche compreende a paixão moderna pelo conhecimento? O diagnóstico da paixão do conhecimento como signo de força da modernidade em contraponto à fraqueza da barbárie aponta para esse sentido de tendência duradoura e forte, como origem e traço característico do pensamento ocidental? Nietzsche, em um primeiro momento, parece inverter a definição tradicional de paixão como passividade e fraqueza da mente ao afirmar que a paixão do conhecimento seria sintoma da força da cultura moderna. Porém tal inversão é apenas uma estratégia argumentativa para apontar a ambiguidade e complexidade do problema do conhecimento como paixão mais forte, pois ao mesmo tempo em que indica força, revela-se como o ponto fraco da civilização: a possibilidade de aniquilamento.

A questão da paixão do conhecimento aponta, por conseguinte, para a ambiguidade do conhecimento racional na modernidade, pois o termo paixão significa, de um lado, a força desse impulso considerado “sublime”, que possibilita a libertação dos dogmas e dos preconceitos da moral, da metafísica e da religião; de outro, revela a desmedida desse impulso incondicionado, isto é, cujos limites e possibilidades são condicionados apenas por si mesmo: “talvez a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento”.

Na ótica da *gaia* ciência, o “impulso à conservação da espécie” é um instinto que não possui nenhum motivo e finalidade moral, mas “surge de tempo em tempo como razão e paixão do espírito”, e junto com ele surgem “os mestres da finalidade da existência”, “os mestres da ética”, para inventar as finalidades e “promover a fé na vida”. Entretanto, afirma Nietzsche: “não apenas o riso e a *gaia* sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!” (NIETZSCHE, 2001, p. 52, FW/GC, I, §1). Aquilo que conserva a espécie não é apenas o que chamamos de bom, pois, “na verdade, os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons: - a

diferença está apenas na função” (NIETZSCHE, 2001, p. 57, FW/GC, I, §4). A *Gaia Ciência* já delineia a crítica da moral para além do bem e do mal, desdobrada na obra da maturidade.

Quem poderá, entretanto, defender essa nova paixão do conhecimento como uma *gaia* ciência, que preconiza a fusão entre ciência e arte, razão e paixão, seriedade e riso, graça e sabedoria? Somente o “espírito nobre” teria a força suficiente para reunir em si e não sucumbir ao conflito entre razão e paixão (desrazão) na medida em que reconhece sem mascarar a natureza passional e falsificadora do próprio impulso ao conhecimento racional. Nietzsche adota uma “perspectiva naturalista” da história sem falsos moralismos, por isso considera “a consciência” (*Das Bewusstsein*) como “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”, como a fonte de “inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano sucumbir”. Nestes termos, o texto conclui que se “não fosse tão mais forte o vínculo conservador dos instintos (*Instincte*), não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência” (NIETZSCHE, 2001, p. 62, FW/GC, §11). O fato de a consciência ser considerada o “âmago do ser humano” ou a “unidade do organismo”, “por acreditarem já ter consciência”, observa Nietzsche, “os homens não se empenhem em adquiri-la” (NIETZSCHE, 2001, p. 63, FW/GC, §11).

O projeto da *Gaia Ciência* para “espíritos livres” tem por escopo a seguinte tarefa: “incorporar o saber e torná-lo instintivo, (...) – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente nossos *erros*, e que toda consciência diz respeito a erros (*Irrthümer*)” (NIETZSCHE, 2001, p. 63, FW/GC, §11). A expressão “paixão do conhecimento” aponta para a necessidade de superar os erros e preconceitos transformados em dogmas, inclusive dos métodos filosófico-científicos vigentes na modernidade. Da ótica nietzschiana, somente os espíritos livres podem levar a paixão do conhecimento às últimas consequências, pondo em questão os limites da razão teórica e da razão prática. Os espíritos nobres e livres motivados pela paixão do conhecimento distinguem-se, portanto, dos espíritos vulgares, enquanto estes buscam apenas vantagem e finalidades práticas, o tipo nobre chega a sacrificar-se, pois ele

[...] possui alguns sentimentos de prazer e desprazer tão fortes, que o intelecto tem que silenciar ou servi-los: o coração lhe toma o lugar da cabeça e fala-se de paixão. (...) A desrazão ou a razão oblíqua da paixão é aquilo que o vulgar despreza no nobre, (...). Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania; não entende, porém, como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão do conhecimento (*Leidenschaft der Erkenntniß*). (NIETZSCHE, 2001, p. 56, FW/GC, §3).

Não se trata de um simples elogio às paixões e à desrazão em detrimento da razão, mas da análise da “nova paixão” do conhecimento enquanto traço característico da psicologia do homem moderno. A paixão do conhecimento é diagnosticada como um fenômeno ambíguo e complexo, pois revela ao mesmo tempo a força e a fraqueza da psicologia do homem moderno. O exame do significado da paixão do conhecimento visa esclarecer que, depois da “morte de deus” e da derrocada dos fundamentos absolutos da metafísica e da religião e do dogmatismo moderno, as condições de possibilidades do conhecimento devem ser procuradas no âmbito da linguagem enquanto perspectiva criadora de sentido. Contudo, toda linguagem assim como toda mente, razão, consciência não existe separada de um corpo social, histórico, político, cultural, orgânico etc. A conexão entre os registros da filologia, da psicologia, da fisiologia exigem uma nova hermenêutica filosófica.¹⁵ Este é o principal projeto da filosofia de Nietzsche, ponto que o aproxima, em certo sentido, das inovações operadas pela filosofia de Espinosa, dois séculos antes, quando define o conhecimento verdadeiro como aquele que demonstra a gênese de todo conhecimento, ideia, afeto e paixão a partir do exame da gênese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideais e as coisas (EII, P7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese da “idêntica tendência geral” entre as filosofias de Espinosa e de Nietzsche não se resume ao aspecto crítico às filosofias dualistas e às morais da transcendência e aos moralismos filosófico e religioso, pois ambos formulam teorias

¹⁵ Foucault defende que Nietzsche inaugura uma “nova hermenêutica” filosófica, a qual transforma a exegese ou a análise filológica de termos filosóficos na nova forma da crítica: “a filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso torna-se a forma moderna da crítica” (p.314). Foucault define hermenêutica como “o conjunto de conhecimento e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido” (FOUCAULT, 1985, p. 45).

originais que demonstram a gênese do *conhecimento* como afeto ou paixão mais potente. Em Espinosa há uma grande diferença em definir o conhecimento como afeto ou como paixão. A chave dessa distinção está no nexos entre a teoria dos afetos e a teoria dos três gêneros do conhecimento. Enquanto o conhecimento adequado é definido como o afeto mais potente, pois resulta da plena atividade da mente para produzir ideias verdadeiras, que garantem a ordem e a conexão das razões; o conhecimento inadequado ou a imaginação são concebidos como a paixão mais forte da mente, pois resulta da passividade ou da impotência da mente, que produz ideias confusas e parciais porque toma o objeto ou as afecções do corpo (imagens) como causa das ideias.

No período que escreve a carta sobre Espinosa, Nietzsche se aproxima do campo das ciências da natureza e diagnostica que o conhecimento filosófico-científico tornou-se a paixão mais forte na modernidade, pois a busca pelo conhecimento racional tornou-se a “nova paixão”. A questão do conhecimento como paixão mais forte, características dos textos intermediários, marca uma mutação na abordagem do problema do conhecimento, que não implica em uma ruptura total com a perspectiva estética explorada anteriormente, mas, ao contrário, na incorporação dos elementos da crítica filológica e estética aos novos elementos retirados da biologia para a elaboração do projeto de uma “gaia ciência” ou de uma “filosofia para espíritos livres”.

O aforismo 107 da *Gaia Ciência* confirma essa posição, pois o filósofo observa que a arte já havia “inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível”. Isto torna mais fácil aceitar o novo estatuto da ciência após a crítica kantiana ao dogmatismo metafísico como construção da verdade e não de representação da coisa-em-si. O projeto filosófico da *gaia ciência* parte dessa fusão entre arte e ciência, pois a visão estética nos ajudaria a descobrir “o herói e também o tolo que há em nossa *paixão do conhecimento*, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com nossa sabedoria”.

SPINOZA AND NIETZSCHE: KNOWLEDGE AS AFFECTION OR MOST POWERFUL PASSION?

Abstract: Nietzsche declares in a letter of 1881 that his philosophy and Spinoza's share an "identical general trend", summarized in the formula: "making knowledge the more powerful affection". However,

in annotations of the same period of the letter he declares that for Spinoza the knowledge is an affection while for him knowledge is a passion. What means, in Spinoza, to define knowledge as affection and in Nietzsche, as a passion? To answer this question we delimited two objectives: First, to understand why Spinoza defines in Part V of the *Ethics* the knowledge of third gender as the most powerful affection and not a passion. To do so, we need to check: 1. the distinction between the terms passion and affection in the theory of affects (Part III); 2. the relationship between the theory of the three genera of knowledge (Part II) and the theory of affections (Part III); Second, to consider what means for Nietzsche the knowledge as a passion. We restrict this research to the texts of the latter period having by guiding thread the expressions: "passion of knowledge" (*Erkenntniß der Leidenschaft*) and "new passion" (*neue Leidenschaft*).

Keywords: Knowledge as affection, passion of knowledge, issue of knowledge.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. (2001). *Ética a Nicômacos*. Tradução Mario da Gama Cury. Brasília: Editora UNB.
- ESPINOSA, B. (2014). *Ética*. Tradução do GEE-USP. São Paulo: Edusp, (no prelo).
- CHAUI, M. (1995). *Espinosa: Uma filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna.
- _____. (2011). *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. (1990) "Laços do desejo". In *O Desejo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras.
- DESCARTES. (1983). *As Paixões da Alma*. In *Os Pensadores*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural.
- DELEUZE, G. (1981). *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit.
- _____. (2002). *Espinosa e a Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- JAUQUET, C. (2004). *L'unité du corps et de l'esprit*. Paris: PUF.
- JANZ, C. P. (1984). *Nietzsche, biographie*. Paris: Gallimard, tomo II.
- LEBRUN, G. (2006) "O conceito de paixão", in *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia das Letras.
- MARTINS, A. (Org.). (2009). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Martins Fontes.
- NIETZSCHE, F. (1988). *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co.
- _____. (1986). *Sämtliche Briefe*, Walter de Gruyter, Berlim & Nova Iorque, vol. 6, p.111. Tradução de Homero Santiago, in *Cadernos Espinosanos*, São Paulo-USP, nº XVI, 2007, p.137.
- _____. (1983) *Obras Incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1992) *O Nascimento da Tragédia* (GT/NT). São Paulo: Cia das Letras.
- _____. (2000) *Humano, Demasiado Humano* (MA I/HHI). São Paulo: Cia das Letras.
- _____. (2001) *A Gaia Ciência* (FW/GC). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. (2004) *Aurora* (M/A). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2008) *Humano, Demasiado Humano* (MA II/HHII). São Paulo: Cia das Letras.

PONTON, O. (2009) "Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos". In: *O mais potente dos afetos*. Tradução de Bárbara Ramacciotti. São Paulo: Martins Fontes.

RAMACCIOTTI, B.L. (2002). *A Fisiopsicologia experimental da vontade de potência ou como filosofar com o corpo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. (2011). "Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento". In *Artefilosofia*, Ouro Preto, UFOP, v.11, p.127-143.

_____. (2012). Espinosa e Nietzsche: a idêntica tendência geral. *Spinoza: Octavo Coloquio*. Córdoba: Brujas, v.1. p.231-240.

Recebido em 26/06/2014. Aceito em 22/12/2014.

A VIVÊNCIA ÉTICO-POLÍTICA-AFETIVA NA COMUNIDADE.**Fátima Maria Araujo Bertini**

Doutoranda, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil

bertinifma@gmail.com

Resumo: O presente artigo propõe refletir sobre a vivência ético-política-afetiva na comunidade. Discutem-se três pontos principais: 1. Como se dá a ética, a política e os afetos em uma comunidade a partir da Filosofia de Espinosa? 2. Partindo-se da compreensão da dinâmica dos afetos, como se pode compreender a liberdade e a servidão na vivência comunitária? Como a comunidade age ou não de tal forma que a liberdade ou a servidão, respectivamente, passam a ser vivenciadas no ambiente comunitário? O que poderá favorecer a liberdade ou a servidão? 3. Proposta de uma ação compartilhada dos profissionais. O objetivo dessa análise é revisitar a reflexão sobre ética, política e afetos na comunidade e, a partir de Baruch de Espinosa, proporcionar uma análise que reatualize o que é comunidade na perspectiva dessa revisitação.

Palavras-Chave: comunidade; ética; afeto; política, Espinosa.

“Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”.

(ESPINOSA, 2010, EIV, P18, esc.)

1. A ética, a política e os afetos na comunidade

Esse artigo analisa, na perspectiva de Espinosa, como a ética, a política e os afetos podem ser compreendidos na vivência comunitária, levando-se em conta a filosofia da imanência desse autor, que coloca em um mesmo plano as leis da natureza, os afetos, a política e a ética.

Para Espinosa, a imanência constitui a ideia central de seu sistema e identifica Deus com a Natureza (*Deus sive natura*), não mais um Deus que cria, que está fora do plano das coisas, mas que a partir dele (da Substância) tudo mais existe: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (ESPINOSA, 2010, EII, P18, P.111). “Deus é causa das coisas que nele existem [...] Além de Deus não pode existir nenhuma substância, isto é, nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma”. (ESPINOSA, 2010, EII, P18, Dem., p.111). É a partir dessa ideia da imanência que a Substância única (Deus) infinitamente produz todas as coisas e tudo o que existe está nesse mesmo plano único como modificações da Substância única, as quais Espinosa denomina de modos.

Como diz Ferreira (1986, p. 96), “O discurso de Espinosa é um discurso da plenitude. Tudo é dado imediatamente.” A Substância e seus infinitos atributos¹ com as modificações ou modos², nos quais a Substância única exprime a unidade infinita: Deus³. Dentre os infinitos atributos⁴ de que a Substância única é constituída, ela pode ser inteligível para nós somente através de dois: o Pensamento e a Extensão, os quais são explicitados na segunda parte da *Ética*⁵, nas proposições 1 e 2.

O Pensamento e a Extensão são atributos infinitos de Deus e produzem modificações finitas – no caso do Pensamento, essas modificações são denominadas ideias; no caso da Extensão, são denominadas corpos. O Pensamento e a Extensão participam, constituem e são imanentes à potência e à atividade infinita da Substância única. No ser humano, os modos finitos desses atributos – o corpo e a mente - são expressos na mesma unidade imanente à Substância – ou seja, o ser humano possui corpo (atributo Extensão) e mente (atributo Pensamento), que são modos finitos da mesma Substância única em uma unidade imanente. Corpo e mente caminham juntos e não são hierárquicos. Estão em uma mesma realidade substancial. O que ocorre na mente ocorre no corpo e vice-versa.

Esse indivíduo mantém uma unidade interna em meio às relações internas com seus órgãos e relações externas com outros corpos por afecções (capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos). O corpo se afeta a todo o momento pelas coisas que o rodeiam, mas também tem o poder de afetar. Isso quer dizer que tanto as coisas externas ao homem o atingem ou se comunicam com ele, quanto o que há nele na unidade de seu corpo e mente atinge e se comunica com essas coisas externas em movimento contínuo. Nesse sentido, Chaui (1995, p. 55) aponta que Espinosa nos fala de um corpo dinâmico e intercorpóreo.

O corpo, para Espinosa, é “[...] um modo definido da extensão, existente em ato” (ESPINOSA, 2010, EII, P13, p.97), ou seja, um corpo em contínuo movimento, no qual se afeta e é afetado. A mente, na concepção do filósofo, sendo atividade pensante, percebe essas afecções do corpo. Na Proposição 22 da parte II da *Ética*, ele diz: “A

¹ Espinosa designa Natureza Naturante a Substância e seus infinitos atributos.

² O filósofo chama de Natureza Naturada às modificações ou modos da Substância única.

³ *Deus sive Natura*, Deus ou Natureza. A Substância única é a própria Natureza.

⁴ Por atributo, Espinosa entende o que o intelecto pode perceber da substância.

⁵ Intitulada de “De Natura et Origine Mentis – A Natureza e a Origem da Mente”.

mente humana percebe não só as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções.” (ESPINOSA, 2010, E II, P22, p.115)

Os afetos constituem, na filosofia espinosana, as afecções do Corpo através das quais este se expande ou não no sentido de uma maior ou menor potência, respectivamente - e a ideia dessas afecções (ESPINOSA, 2010, EIII, *Def.* 3, p.163). As afecções são o trânsito, o movimento entre os corpos, os quais afetam e são afetados em sua dinamicidade nos encontros. Os corpos são modos da substância e existem em ato (ESPINOSA, 2010, EII, *Def.*1, p.81 e EII, P12, p.95) propensos continuamente a continuarem na existência e perseverarem no ser, com o aumento da potência individual ou, quando associados, da potência comum.

É a partir dessa compreensão do plano imanente e do entendimento de que o ser humano é parte da natureza, como os outros corpos, que Espinosa vincula sua análise da política. No *Tratado Político*, o autor tem o intento de estudar a política a partir do que considera pertencente à natureza humana, da qual faz parte “como propriedades que lhes pertencem” (ESPINOSA, 2009, TP, cap. 1, 4), os quais são os afetos humanos “como amor, ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções de ânimo” (ESPINOSA, 2009, TP, cap. 1, 4), evitando tratá-los como vícios (porque não o são, já que constituem a natureza do ser humano) e, assim, dar margem às ações humanas frente a julgamentos e preconceitos. A organização política, pois, forma-se no âmbito da natureza e varia de acordo como a dinâmica afetiva se organiza. A partir dessa compreensão é que a epígrafe acima discorre sobre a composição de indivíduos de mesma natureza, sendo, por isso, muito benéfico para o ser humano a associação com outros indivíduos, que, antes de mais nada, constitui uma associação de potências individuais que ora se ajustam, ora se conflituam, mediante a variabilidade da vivência dos afetos individuais e do afeto comum.

Uma comunidade, seja em uma área urbana ou rural é, antes de tudo, um coletivo que se associa mediante alguns elos específicos como território, bairro, unidade política, mesmo conjunto de ideias ou objetivos, semelhantes signos ou atividades sócio-culturais ou econômicas. A comunidade a que esse artigo se refere diz respeito ao conjunto de pessoas que convivem no mesmo território ou no mesmo bairro e que, no cotidiano, vivenciam diversas experiências. É na experiência que os encontros se dão,

sendo através deles que os corpos compõem ou não com os outros corpos, na distinção que os leva a uma potência maior ou menor, respectivamente.

Uma comunidade é o conjunto das potências individuais em uma dinâmica instável própria dos afetos vivenciados por cada um e vai se afirmando cotidianamente na experiência na medida em que esses afetos se afinam em um afeto comum ou em uma potência comum. Isso tem decorrência no fato de que há um reconhecimento de pertencimento a um mesmo coletivo e a construção do comum. O trabalho de quaisquer profissionais em um ambiente comunitário é, pois, estritamente político, ao se perceber como se pode construir com o coletivo organizações estáveis do afeto comum e potencializar o conjunto.

2. Liberdade e servidão na comunidade.

A liberdade na filosofia de Espinosa se relaciona com o conhecimento adequado da mente acerca dos afetos, os quais são inerentes ao ser humano, invariavelmente no decorrer dos encontros. A mente percebe as afecções do corpo e as ideias dessas afecções (ESPINOSA, 2010, EII, P22, p.115). Quando a mente forma ideias claras acerca das afecções do corpo, não se deixando guiar pelas ideias confusas que essas afecções produzem, então temos a liberdade⁶, não mais entendida como advinda de uma vontade ou do livre-arbítrio, mas advinda da força da mente em pensar, formando ideias adequadas acerca das afecções do corpo. Na servidão, não conseguimos distinguir clara e distintamente as causas das afecções no corpo e somos envolvidos por explicações parciais e mutiladas dessas afecções. Não temos uma visão adequada acerca do que causa o nosso afeto, somos servos, não agimos, mas estamos: “submetidos aos afetos (...) a cujo poder [o homem] está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.” (ESPINOSA, 2010, EIV, Prefácio, p.263). Na servidão, o homem padece: é como uma marionete de um lado para outro, submetendo-se aos movimentos arrastadores das paixões. A passividade é presente, uma vez que, ‘submetidos aos afetos’, deixamo-nos guiar por ideias inadequadas, ou seja, ideias de que não somos nós mesmos as causas, mas que depositamos em outrem as causas dos nossos afetos. Estamos passivos ao que nos

⁶ “Um afeto que é uma paixão, cessa de ser uma paixão, logo que dele formamos uma ideia clara e distinta” (ESPINOSA, 2010, EV, P3, p.371).

acontece e a ação do pensamento tem pequena abrangência, possuindo as afecções externas maior poder.

Uma comunidade, sendo um corpo que une uma associação de corpos individuais, os quais são submetidos naturalmente aos afetos - como todos os corpos na natureza - não é imune à servidão e, ao mesmo tempo, é capaz da liberdade. No ambiente comunitário, servidão e liberdade giram em torno da potência do pensar comum, das possibilidades ou não do coletivo agir de acordo com o que coletivamente reflete e discute. Diante dos fatos e de situações que acometem a comunidade, a servidão do coletivo estaria no fato de concentrar as soluções das questões que aparecem em alguém externo que salvaria todos dos problemas e traria respostas prontas para todos. Ou mesmo em alguém interno à comunidade, que supersticiosamente é dotado por todos do poder extraordinário de pensamento, sendo que somente essa pessoa seria capaz de tomar decisões. Esse alguém externo poderá, eventualmente, ser um profissional contratado para ‘atuar’ na comunidade ou uma empresa filantrópica, um político ou um representante de uma religião qualquer. Já alguém interno seria um líder comunitário, que possui o hábito de concentrar todas as decisões da comunidade em si mesmo, ou um poder religioso, ou alguém que tenha um poder aquisitivo maior e que por isso as pessoas se habituaram a fazê-lo árbitro de quaisquer situações que apareçam na comunidade.

Vê-se que quando a comunidade, enquanto potência do coletivo, não pensa coletivamente, a mesma não age coletivamente. Alguém age por todos, alguém pensa por todos e todos são submetidos a algo externo, que não é absolutamente inerente a todos. Se todos não pensam em comum, mesmo com as múltiplas diferenças de ideias e opiniões (e isso advém das singularidades de cada corpo), o todo padece e fenece, ou seja, diminui de potência ao ponto da comunidade correr o risco de se tornar apenas um ajuntamento de pessoas servas que se deixam levar por outrem e não agem diante da realidade.

Mas, quando a comunidade busca a liberdade, o pensar coletivo - através de reuniões, nas quais as pessoas expõem suas opiniões e ideias, e dessas saem propostas coletivas - é mais presente e favorece o agir coletivo e uma dinâmica interna comunitária que movimenta todos e que propõe, em conjunto, possíveis caminhos para

que situações externas que apareçam sejam solucionadas, de forma que a potência de todos aumente e não diminua.

3. A ação compartilhada dos profissionais.

O que se encontra não é uma comunidade estável e permanente, mas uma comunidade transitória. Encontra-se o provisório e o instável, uma vez que a dinâmica afetiva é instável e suscetível a quaisquer variações. O que se encontra é uma instabilidade de modos de se estar em comum. Os profissionais que trabalham com as pessoas em uma comunidade possuem uma ação eminentemente política, que tanto pode ser transformadora ou mantenedora de afetos potentes ou impotentes do coletivo. Assim, não é pelo cálculo racional ou por um planejamento de projetos de intervenção vindos de fora, externo à dinâmica afetiva existente que vem a ser trabalhada na comunidade transitória. Como intervir em algo em devir permanente?

A investigação da rede de afetos, dos sentidos e do que torna estável certos afetos comuns é que deve ser buscada, para aí, no plano afetivo, agir politicamente. A própria palavra intervenção constitui uma palavra violenta, algo que vem de fora, como que para impor alguma coisa (o que poderá gerar passividade, como discutido no item anterior). Essa palavra ou a prática em comunidades por quaisquer profissionais poderia ser substituída, de acordo com essa lógica dos afetos, pela expressão “ação compartilhada”.

Não é apenas investigar o que as pessoas precisam, buscar demandas ou fazer um diagnóstico comunitário. Quem chega do externo para “atuar” na comunidade pode procurar nessas demandas oportunidades para uma lógica do *“vocês precisam de mim por isso e estou aqui para resolver”* (em comparação com o soberano e os súditos na perspectiva de Hobbes, que instaura no Contrato a transferência do direito natural dos cidadãos a um soberano), portanto, para proporcionar a continuação ou o início de afetos passivos e da servidão.

Não se trata de assumir uma posição externa ou fora da rede de afetos, mas, antes de tudo, compreender como essa comunidade está configurando coletivamente sua dinâmica afetiva, ou seja, como essa comunidade se organiza em torno do que vivencia, como sua organização afetiva se dispõe diante dos problemas que apresenta, uma vez que o plano não é racional mas afetivo, e, portanto, quem age na comunidade deverá

agir no plano da dinâmica afetiva. Não é uma lógica racional e estratégica que irá resolver demandas ou favorecer a potência do conjunto. O profissional é alguém que afeta, que chega até os indivíduos e os afeta de alguma maneira, ele mesmo afetado mediante essa dinâmica afetiva.

Enquanto o profissional não pertencer à rede interna dessa dinâmica, ele não facilitará que as potências individuais encontrem, mesmo que transitoriamente, um afeto comum que organize internamente essa rede para a direção de uma questão ou de um problema a ser resolvido, pois a maneira como as pessoas no coletivo resolvem seus problemas é uma indicação de como essa rede afetiva se organiza.

Por isso que defendo uma ação compartilhada e não uma intervenção, porque a intervenção pressupõe uma ação externa que pode vir a funcionar com uma tirania ou um favorecimento de passividade e servidão (o profissional é quem resolve problemas, não a comunidade). A ação compartilhada, no lugar de vir de fora e agir a partir de um âmbito externo, age com os indivíduos no interior de sua rede afetiva comunitária.

Considerações finais

Por fim, essas reflexões partiram da concepção central da filosofia de Espinosa, de que a Natureza imanente produz a existência e nela se autoproduz. A ética, a política e os afetos estão nesse plano quando se pensa também a associação entre indivíduos, seja em uma comunidade ou em outra dimensão de associação. A dinâmica afetiva dos corpos que se dá nos encontros é essencial para se compreender como o coletivo e os indivíduos agem e como se organizam politicamente. A ética lida com os fundamentos da ação humana e o ato de pensar racionalmente os afetos constitui o agir ético.

Portanto, uma comunidade constitui-se de redes afetivas que podem vir a ser potencializadas coletivamente. O profissional com uma compreensão do quão instável os afetos se movimentam frente às afecções, seja no âmbito dos corpos individuais ou coletivos, poderá ficar mais atento se sua prática fomenta estados de servidão ou se, ao contrário, contribui para a liberdade da comunidade e dos indivíduos.

THE ETHICAL-POLITICAL- AFFECTIVE EXPERIENCE IN THE COMMUNITY

Abstract: This article proposes a reflection on the ethical-political-affective experience of the community. We discuss three main points: 1. How do ethics, politics and affects take place in a community according to Spinoza's philosophy? 2. In what manner are freedom and servitude in the community experience to be understood taking as starting point the comprehension of the dynamics of affections? How does the community act or not so that freedom or servitude, respectively, are experienced in the community? What may favour freedom or servitude? 3. Proposal for a shared action of professionals. The purpose of this analysis is to revisit the debate on ethics, politics and affections in the community and, based on Baruch Spinoza, provide an analysis that updates which is community by revisiting this perspective.

Keywords: community, ethics, affection, policy, Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna.

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

_____(2010). *Ética*. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. 3ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

FERREIRA, R.M.L (1986). *Considerações sobre o Deus de Spinoza: o itinerário da Substância a Deus*. In: A.A.V, *Ao Encontro da Palavra*. Homenagem a M. Antunes. Lisboa, Faculdade de Letras.

Recebido em 37/08/2014. Aceito em 20/02/2015.

IDENTIDADE ENTRE IDEIA E VOLIÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA**Juarez Lopes Rodrigues**

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

juarez.rodrigues@usp.br

Resumo: O objetivo desse artigo é explicitar, na medida do possível, as críticas formuladas por Espinosa em relação a Descartes, notadamente em sua doutrina do livre-arbítrio. As críticas são fundamentadas nas proposições 48 e 49 da parte II da *Ética*, além das objeções que a complementam. Essa análise se deterá especialmente na identificação que Espinosa realiza entre ideia e volição, sendo a ideia concebida como um ato de afirmação ou negação, de modo que a volição é constitutiva da ideia. Com essa análise, tentaremos evidenciar que a identidade entre ideia e volição não elimina o caráter voluntário da ação cognitiva do homem na filosofia espinosana. A crítica de Espinosa em relação ao conceito de vontade, entendida como uma faculdade abstrata, isto é, um universal abstrato, visa a romper com a ideia de que a vontade é absolutamente livre. A vontade deixa de ser a faculdade que afirma a liberdade entre contrários e torna-se a afirmação da livre necessidade. É essa concepção de uma faculdade universal e abstrata que acarretará a ilusão do livre-arbítrio.

Palavras-chave: livre-arbítrio, intelecto, vontade, ideia, volição, Espinosa.

A parte II da *Ética* pretende nos levar ao conhecimento da mente humana e de suas propriedades. Esse empreendimento levará Espinosa a afirmar nas duas últimas proposições (P48 e P49) que não existe na mente nenhuma faculdade absoluta da vontade, uma vez que a propriedade da mente de causar a partir do nada (pressuposto de tal faculdade absoluta) não pode ser concebida. É o que Espinosa afirma na proposição 48: “Na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito”. A demonstração dessa proposição afirma que a mente é um modo de pensar certo e determinado. Para demonstrá-la, Espinosa evoca a P11 na qual explicitou o que é a mente humana: “O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato”. Segue-se, a partir dessa proposição, que a essência da mente humana é uma ideia, e que os axiomas 2 e 3 são evocados para demonstrá-la:

[O homem pensa] e [Modos de pensar como o amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar].

O primeiro axioma diz que o homem necessariamente pensa, e “pensar é conhecer alguma coisa afirmando ou negando sua ideia” (cf. CHAUI, 2011, p. 77). O segundo permite dizer que a ideia é um modo de pensar que produz outros modos de pensar: afecções como o amor, desejo, etc., ou outras ideias. Conforme assinala Gueroult: “Nós constatamos, de fato, que, se suprimos a percepção, todos esses modos são suprimidos” (GUEROULT, 1974, p. 32). A consequência do axioma 2 é o fato de que a mente sempre terá ideia de alguma coisa, seja do seu corpo, dos corpos exteriores ou de si mesma. Porém, pelo axioma 3, a ideia é primeira por natureza, isto é, não necessita de nenhum outro modo de pensar, ao contrário, os modos de pensar pressupõem a ideia. Nesse sentido, constatamos que a mente, como ideia, possui o poder de causar os seus próprios modos de pensar. Assim, a mente é uma ideia que produz ideias, tem consciência dessa produção, e é determinada, já que é uma modificação da potência do atributo pensamento, jamais destacada da causalidade imanente própria dos atributos. Visto que a mente é uma ideia, e toda ideia é ideia de alguma coisa, a mente terá um objeto, e o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato. Ademais, “o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na mente a ideia” (ESPINOSA, 2015, EII P12).

Embora a mente seja causa dos seus outros modos de pensar, Espinosa não lhe atribui o estatuto de substância¹. Por esse motivo, ela não pode ser causa livre de suas ações²; assim, nos termos da demonstração da P48, na mente não existe nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer. “Em suma, a alma é desprovida, não somente do livre-arbítrio, excluído dela como é excluído de Deus, mas da liberdade, própria a Deus, de causar por si só todas as suas ações” (GUEROULT, 1974, p. 490). Na parte I da *Ética*, Espinosa deduziu da ideia de substância (*causa sui*) que somente Deus pode ser dito causa livre, pois somente Deus existe e age pela necessidade de sua natureza. A substância é em si (*in se*) e não em outra coisa (*in alio*), ao passo que o homem é um

¹ Contrariamente ao que afirmara Descartes, pois o filósofo francês admite a existência de três substâncias (Deus - substância pensante - substância corpórea), o homem é uma substância, criada por Deus e composta pelas substâncias pensante e corpórea, sendo que, por ser uma substância, pode ser causa livre e total de suas ações.

² Apesar de Espinosa não admitir o livre-arbítrio ao homem, haverá liberdade, porém, em outro registro: “liberdade não é livre decisão de uma vontade, e sim a necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias” (CHAUI, 1999, p. 78).

modo, isto é, uma afecção dessa substância. A mente “deve ser determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra” (ESPINOSA, 2015, EII P48, dem.). A demonstração da EII P48 nos reenvia para a EI P28, com o intuito de fundamentar a causalidade existente entre os modos:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

A referência a tal proposição demonstra que a mente humana é necessariamente determinada a querer isso ou aquilo por uma série infinita de causas finitas. Por conseguinte, a vontade requer uma causa pela qual seja determinada a existir e operar e, por esse motivo, não pode ser dita causa livre, mas somente necessária ou coagida (cf. ESPINOSA, 2015, EI P32, dem.). A crítica dirige-se notadamente a Descartes, que concebe o juízo conforme o exercício de duas faculdades distintas: o intelecto, com um poder de conhecer passivo, e a vontade, com um poder de escolher ativo. A partir do intelecto, que concebe as ideias de forma passiva, a vontade livre pode afirmar ou negar, perseguir ou fugir; isto é, formar os juízos que determinarão a sua ação. Nessa doutrina cartesiana, há uma anterioridade das ideias em relação aos juízos, pois o poder da vontade somente será exercido após a apresentação dos conteúdos das ideias pelo intelecto. Depois dessa operação, porém, a indeterminação da vontade é, pelo menos formalmente, total e absoluta. Espinosa, por sua vez, nega que a vontade possa ser concebida como um começo absoluto, tal como a concebe Descartes, para quem o homem poderia escolher livremente a despeito das determinações³. Para Espinosa, o homem não é um ser destacado da natureza à qual pertence, isto é, um “império num império”, pelo contrário, participa da ordem e conexão necessária da natureza.

³ No §9 da Quarta Meditação, Descartes afirma o poder conferido à vontade: “Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto” (DESCARTES, 1983, p. 118).

No escólio da P48, Espinosa afirma que, da mesma maneira que a vontade não pode ser considerada uma faculdade absoluta, não se dá na mente nenhuma outra faculdade absoluta de entender, desejar, amar e etc. O filósofo entende que tais faculdades são inteiramente fictícias ou “entes metafísicos” que formamos quando comparamos o que há de comum entre as particularidades das ideias: *“De maneira que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo”* (ESPINOSA, 2015, EII P48, esc.). Isto é, universalizamos algumas propriedades que existem em comum entre as ideias e deixamos de observar aquilo que elas possuem de particular. É importante observarmos que Espinosa não nega que as ideias e volições particulares, em conjunto, possam ser denominados de faculdades, porém, o seu afastamento em relação a Descartes já é evidente. Espinosa acrescenta uma observação conceitual importante sobre o conceito de vontade, que marcará o seu distanciamento em relação àquele apresentado por Descartes⁴: “Porém, antes de prosseguir, cumpre aqui notar que por vontade entendo a faculdade de afirmar e negar, mas não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas” (ESPINOSA, 2015, EII P48, esc.). Ele está afirmando que, se queremos identificar as afirmações e negações singulares com uma faculdade abstrata, essa deverá ser referida apenas ao poder de afirmar ou negar aquilo que é verdadeiro ou falso e não a relacionará mais, da mesma forma como Descartes, a uma intervenção do desejo. Para entendermos a importância de tal separação, é necessário, primeiramente, compreender como Espinosa entende o desejo.

No apêndice da parte I da *Ética*, Espinosa denuncia o fato de que todos os preconceitos derivam de um único, a saber, aquele que leva os homens a pensarem que todas as coisas naturais agem, assim como eles, em vista de um fim. Com isso, de todos os preconceitos oriundos deste, Espinosa fundamenta a sua causa: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes” (ESPINOSA, 2015, EI, App.). É pelo fato de serem

⁴ No art. 32 dos *Princípios*, Descartes afirma: “Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais: uma consiste em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis são formas diferentes de apreender; *mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferentes de querer*” (DESCARTES, 1997, p. 39).

conscientes de seu apetite que os homens consideram-se livres, já que desconhecem as causas de seus apetites e desejos. No prefácio da parte IV Espinosa afirma: “a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa”. Ele nos traz um exemplo: um homem que constrói uma casa, por ter a intenção de fazê-la uma habitação, imaginou como ela seria e as comodidades da vida doméstica. Esta causa final (habitação) é o seu apetite singular, que na verdade é a causa eficiente, e que ele considera como primeira, por desconhecer a causa do seu apetite. Apesar do homem ser cômico desse apetite, ele ignora as causas que o levaram a apetece-la. Então, o que ocorre é que tal homem imagina que quis edificar essa casa e que poderia também deixar de querer, se esta fosse a sua vontade. Porém, para a filosofia de Espinosa, ao contrário do que afirmara Descartes, isso seria impossível, já que a vontade se refere apenas ao conhecimento daquilo que é verdadeiro ou falso. É o apetite, esforço de perseverar, que determina a escolha prática. No decorrer deste texto, tentaremos entender que a separação vontade / desejo, realizada por Espinosa, indica-nos que a vontade (*voluntas*) é considerada como um poder cognitivo, um poder da mente de instalar-se no plano do conhecimento do verdadeiro ou do falso, ao passo que o desejo refere-se à busca de algo em vista do bem ou do mal que atribuímos às coisas. Portanto, o desejo sempre possui uma causa, embora a ignoremos, ignorância que acarreta a ilusão da escolha ou livre-arbítrio.

No escólio da proposição 9 da parte III da *Ética*, Espinosa define algumas noções que são fundamentais para entendermos essa ilusão da escolha ou livre-arbítrio. Os seres humanos são modos que exprimem de maneira certa e determinada a potência da natureza. De tal sorte que a sua essência é perseverar na existência, pois exprimem o esforço (*conatus*) da natureza, ou seja, a sua essência é a própria potência de conservação de si. Quando nos referimos somente à mente de cada homem, aquele esforço de perseverar é chamado de vontade. Porém, sabemos que o homem, para Espinosa, é explicado por dois atributos diferentes, que constituem a mesma expressão da natureza, ou seja, o corpo e a mente: expressões de uma só coisa. Então, quando nos referimos à mente e ao corpo determinados a agir, esse esforço é denominado apetite (*appetitus*). Mas ainda temos mais uma noção que pode ser referida à mente, que é o desejo (*cupiditas*): apetite com consciência. Espinosa acrescenta a tal conceito que: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção sua qualquer” (ESPINOSA, 2015, EIII, Aff., Def. 1). Ele

não reconhece nenhuma diferença entre o desejo e o apetite, pois, sendo ou não consciente de seu apetite, o homem será determinado a realizá-lo se não houver impedimento externo:

Pois, seja ou não o homem cōncio de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo; e por isso, para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto (ESPINOSA, 2015, EIII, Aff., Def. I explicatio).

Assim, será por esta simultaneidade entre o apetite e o desejo que o homem estará fadado a realizar as ações determinadas pela natureza, fato que desencadeia a ilusão da liberdade⁵, quando há ignorância a respeito das causas da determinação.

A vontade é um modo de pensar da mente que se relaciona ao *conatus* referido somente à própria mente, isto é, o esforço de afirmar ou negar ideias que nos colocam no plano do conhecimento verdadeiro ou do falso. Porém, quando a mente afirma a ideia da habitação como causa final, necessariamente a desejará, pois esta ideia da habitação é o seu apetite com consciência, ainda que ela desconheça as causas que a levaram a desejar tal habitação. Assim, o homem imaginará que o esforço de pensar a habitação foi uma ação do seu livre-arbítrio, pois, pelo fato de desconhecer a causa da ideia, e conhecer que é o seu apetite-desejo que está agindo, ele imagina que é movido por uma vontade indeterminada. Porém, tanto no plano do conhecimento falso, quanto no conhecimento verdadeiro, a vontade torna-se apenas o esforço de afirmar e negar aquilo que o apetite-desejo está determinando. No plano do conhecimento falso, segundo a doutrina da vontade que será ressignificada por Espinosa, podemos dizer que a vontade não afirma ou nega a causa da ideia, isto é, não conhece a essência da coisa, que conseqüentemente poderia adequá-la no plano do conhecimento verdadeiro. Assim, não importa em qual dimensão esteja operando a vontade, pois sempre será determinada a querer isto ou aquilo determinada pelo seu apetite-desejo que engloba todos os esforços da natureza humana: “De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos,

⁵ Cf. Espinosa: “A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente” (ESPINOSA, 2015, EIII P2, esc.).

queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos” (ESPINOSA, 2015, EIII P9, esc.). Nesse caso, Espinosa afirma que a vontade - poder de afirmar ou negar - ou seja, o juízo (*judicatio*), é determinada pelo nosso apetite-desejo, e não o contrário, como até então pensava Descartes⁶. Nos *Cogitata*, Espinosa entende que a vontade nada mais é do que a própria mente, pois ela é uma ideia que afirma ou nega ideias, “ou seja, somente a faculdade de julgar” (GUEROULT, 1974, p. 488). No caso em que a mente não conhece as causas de suas ideias, Espinosa atribui à vontade apenas um papel passivo, isto é, ela é impedida pela potência das causas externas de ascender ao conhecimento verdadeiro. Portanto, precisamos verificar a possibilidade de atribuir uma função ativa para a vontade ou mente, ou seja, se o juízo em sua filosofia poderia ser ativo, apesar das determinações do apetite-desejo enquanto nos mantêm no plano do conhecimento falso. Entretanto, o desejo é desenvolvido na parte III e IV da *Ética*, que não vamos examinar aqui, e nos referimos a ele somente para entendermos porque Espinosa o separa da vontade.

Ao continuar o escólio da P48, após denunciar as faculdades como noções universais formadas a partir dos particulares, ele questiona se as volições são algo além das próprias ideias das coisas pelas quais nós afirmamos ou negamos a sua verdade ou falsidade. Então, o filósofo interroga o leitor: “será que na mente se dá outra afirmação e negação além daquela envolvida pela ideia enquanto é ideia?”. Antes de anunciar a próxima proposição que tem como escopo responder a essa questão, Espinosa solicita ao leitor para retomar a definição 3 de modo a não tomar a ideia como pintura muda e sim como ação mental⁷:

⁶ Cf. Chauí: “A ignorância dessa determinação necessária, ao obscurecer o apetite/desejo como causa eficiente, é responsável pela imagem da vontade como livre-arbítrio; essa mesma ignorância constrói a imagem dos fins como aquilo que move o apetite/desejo, quando, na verdade, conforme a definição espinosana, o apetite/desejo é seu próprio fim” (CHAUÍ, 1999, p. 223).

⁷ Espinosa na EI P43 já fizera a crítica da ideia considerada como pintura em contraposição à ideia verdadeira: “Pois ninguém que tem uma ideia verdadeira ignora que uma ideia verdadeira envolve suma certeza; com efeito, ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira; nem decerto pode alguém duvidar dessa coisa, a não ser que acredite uma ideia ser algo mudo, ao feitio de uma pintura num quadro, e não um *modo de pensar*, quer dizer, o próprio inteligir [...]”.

Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante. Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto. Já conceito parece exprimir a ação da mente.

Espinosa retoma a definição para enfatizar a sua concepção de ideia, uma vez que a define como uma ação da mente (*actionem mentis*), isto é, um conceito (*conceptus*) de pensamento e não uma percepção (*perceptio*). A crítica, novamente, recai sobre Descartes, pois como vimos, este afirma na 3ª Meditação que concebe as ideias “como as imagens das coisas” (*tanquam rerum imagines*), e ainda utiliza a palavra 'quadro' para caracterizá-las, “o termo 'como' indicando analogicamente que elas exercem uma função representativa” (GLEIZER, 1999, p. 34). Descartes não entende por ideia aquelas imagens que se formam no fundo dos olhos ou no meio do cérebro⁸, porém, as ideias de tais imagens que se formam no corpo implicam a passividade da mente no processo cognitivo, e também do conhecimento sensível, pois ela recebe da exterioridade a ideia do objeto por meio dos movimentos da glândula. Em Espinosa, a ideia não é uma representação, um modelo ou uma cópia passiva que se apresentaria à mente como imagens ou num plano de pinturas e que orientaria a vontade a dar o seu assentimento. O que Espinosa está enfatizando com a definição 3 é o fato de que a mente, mesmo quando passiva em relação aos objetos conhecidos, forma ideias, pois a passividade define-se pela presença de uma causa externa que leva a mente a formar ideias inadequadas. Assim, uma ideia sempre será uma construção da mente.⁹ Para Descartes, a ideia é um modo do pensamento que se caracteriza por possuir uma função representativa.

O autor das *Meditações* afirma que a ideia exhibe um ser à consciência (realidade formal) que é o mesmo para todas as ideias, mas também apresenta um conteúdo determinado (realidade objetiva) que pode ser claro e distinto¹⁰ ou obscuro e confuso.

⁸ Cf. Gleizer: “A expressão 'imagens, como as que se produzem no fundo dos olhos ou, se se quiser, no meio do cérebro', bem como o emprego do verbo 'pintar', reenviam manifestamente ao artigo 35 das *Paixões da alma*, onde Descartes explica como, na visão que temos de um animal, 'a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos, e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro... as duas imagens existentes no cérebro compõem uma única na glândula que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal’” (GLEIZER, 1999, p. 34).

⁹ Espinosa nega a possibilidade de interação causal interatributiva. Cf. EII P5 e P6.

¹⁰ Cf. Landim: “Clara é uma ideia que torna patente a presença do objeto, do qual é ideia, à consciência atenta de um sujeito. Distinta é a ideia completamente clara, isto é, é a ideia que apresenta o seu objeto de

Com efeito, em Descartes, a verdade é uma correspondência entre a representação na consciência e a coisa fora do pensamento: “Se só no juízo surge, formalmente, o problema da verdade, é porque a afirmação (ou negação) que caracteriza o ato judicativo é a afirmação (ou negação) de uma representação” (LANDIM, 1992, p. 102). Porém, a razão terá um único critério de verdade: este conteúdo representativo da ideia, que é apresentado pelo intelecto, deverá ser claro e distinto.¹¹ Veremos que todo o esforço empregado por Espinosa nas proposições 48 e 49 é o de refutar a concepção passiva da mente e das ideias realizada por Descartes. “A falta de prudência cartesiana constitui em fazer da contemplação passiva da imagem corporal o modelo de todo conhecimento, seja ele sensível, imaginativo ou intelectual” (GLEIZER, 1999, p. 36). Então, em Descartes, a passividade não é apenas do intelecto, mas também das ideias pensadas como representação. Para ele tal operação possui três termos: o intelecto, a representação e a coisa representada. O pensador francês precisa de um quarto termo que afirme ou negue a correspondência entre a representação e a coisa representada, isto é, o juízo como um ato da vontade. De sua parte, Espinosa não entende que a verdade esteja na correspondência da ideia com qualquer objeto exterior, pois a ideia poderá ser verdadeira mesmo sem referência à existência da coisa ideada e, ao contrário, pode ser falsa quando afirma a existência do ideado que existe, sem saber se este efetivamente existe. O que significa, então, dizer que as ideias enquanto ideias envolvem uma afirmação ou negação? “Isso significa que as ideias afirmam a verdade de seu conteúdo, ou seja, que elas são atos de julgar” (GLEIZER, 1999, p. 43). Portanto, percebemos que não há, na filosofia de Espinosa, uma anterioridade das ideias em relação aos juízos. Conforme sintetiza Chauí:

O conhecimento não é a produção de um conteúdo representacional sobre o qual a consciência se debruça e o juízo se exerce, mas é imediatamente afirmação (ou negação) da ideia, que é a própria essência formal manifestando por si mesma e em si mesma sua inteligibilidade numa essência objetiva (CHAUI, 1999, p. 495).

uma maneira suficientemente clara e precisa para que ele possa ser distinguido de qualquer outro objeto” (LANDIM, 1992, p. 102).

¹¹ Cf. Landim: “Assim, se o critério da clareza e da distinção tornou plausível a relação de correspondência entre as ideias e as coisas que elas representam, sem o apelo a uma impossível comparação das ideias com as coisas, a existência do Deus Veraz legitimou o critério da razão, garantindo assim a possibilidade da ciência: um conjunto ordenado de conhecimentos certos, estáveis e verdadeiros” (LANDIM, 1992, p. 125).

Por que Espinosa chama a atenção do leitor para que o seu pensamento não descaia em pinturas? É somente na P49 que poderemos compreender: “Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia”. É em virtude dessa identidade entre a volição e a ideia que o filósofo afirmará que o verdadeiro e o falso não se referem ao juízo como ação independente das ideias, mas à própria natureza da ideia. A demonstração da P49 é enfática e corrobora a afirmação da P48: “Na Mente não é dada nenhuma faculdade de querer e não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação”. No escólio, Espinosa enfatiza que a ideia é um conceito: “ideia enquanto ideia”, pois recomenda aos leitores que distingam acuradamente entre ideia, ou seja, conceito da mente, e as imagens das coisas. E quanto às palavras, elas somente significam aquelas imagens não contendo nenhuma afirmação ou negação. Porém, muitos homens confundem palavras com a ideia, ou com própria afirmação que a ideia envolve, por isso imaginam que podem querer contra o que sentem, quando o fazem só por palavras. É o que afirma no escólio: “pois a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito do pensamento”¹². A negligência dessa sutil percepção sobre a natureza dos conteúdos da mente pode acarretar grandes equívocos para aqueles que não os observam e “por isso ignoram inteiramente esta doutrina sobre a vontade” (ESPINOSA, 2015, EII P49, esc.) que o filósofo está redefinindo.

Porém, apesar da ideia ser uma ação da mente, conceito do pensamento, isso não impede que a mente padeça em relação àquilo que ela percebe, visto que Espinosa afirmará na parte III da *Ética* que a mente humana age enquanto tem ideias adequadas e padece enquanto tem ideias inadequadas. O filósofo reintroduz as noções de passividade e atividade da mente através da produção das ideias. Vamos analisar a diferença entre ideias inadequadas e adequadas para entendermos o alcance de sua crítica.

A formação imaginativa de ideias na mente ocorre por intermédio de nossa percepção sensível, assim essas ideias representam o que acontece no nosso corpo e o efeito de outro corpo sobre o nosso. Por isso, estas ideias das afecções do corpo

¹² Espinosa já enfatizara esse engano no §89 do *TIE*: “Afirmamos e negamos muita coisa porque a natureza das palavras, não a natureza das coisas, permite afirmá-lo ou negá-lo; ora, ignorando-se a natureza das coisas, facilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro” (ESPINOSA, 2004, §89, p. 54).

envolvem a *natureza* do nosso corpo e simultaneamente a *natureza* do corpo externo (cf. ESPINOSA, 2015, EII P16). Espinosa entende que tais ideias, na verdade, têm por objeto imagens, afecções corporais que um corpo exterior imprime em nosso corpo. Assim, a mente *afirmará* a presença do corpo externo até o nosso corpo ser afetado por uma afecção que exclua a presença daquele corpo (cf. ESPINOSA, 2015, EII P17). Estas imaginações também poderão ser aquelas que a mente rememora: ou seja, aquelas que foram impressas no cérebro em associação com outras afecções. Já que o corpo pode ser afetado por dois ou mais corpos em simultâneo - e a mente percebe isso - quando for afetado novamente por um deles, ou por outros corpos que tenham alguma semelhança, a mente recordará aqueles outros. A mente forma uma rede de conexão de imaginações de coisas presentes e ausentes e, por isso, podemos compreender o funcionamento da linguagem; pois, afetado o corpo diversas vezes por um fruto e simultaneamente pela palavra *pomum*, a mente de um romano se lembrará do fruto quando o corpo ouvir ou ler a palavra. E assim cada homem forma uma rede de conexões de imaginações, e a mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide no pensamento de outra coisa que poderá ou não ter semelhança com a primeira (cf. ESPINOSA, 2015, EII P18).

Espinosa entende que essas ideias são confusas e mutiladas porque estas *afirmações* que a mente produz apenas *envolvem* a natureza das coisas, porém, não *explicam* a natureza delas. Quando a mente afirma, nega ou contempla as afecções e as ideias destas afecções, ela imagina; isto é, as suas ideias são inadequadas:

Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que 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; mas não toda vez que é determinada internamente a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir 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, EII P29, esc.).

É importante entendermos a separação conceitual realizada aqui: a mente é determinada externamente quando imagina e é determinada internamente quando *intelige*. Ela é determinada externamente quando *afirma* a presença das imagens, ou

seja, julga acerca das coisas conforme a disposição do cérebro, isto é, segundo a memória. Para Espinosa, estes homens que “não integram a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam e tomam a imaginação pelo intelecto” (ESPINOSA, 2015, EI App). Podemos observar que, apesar de Espinosa não negar que a mente *afirma* quando imagina, essa *afirmação* não tem o mesmo valor ontológico que terá a *afirmação* envolvida pela ideia adequada. Visto que “a ideia inadequada é a ideia imaginativa, isto é, aquela que representa psiquicamente as afecções corporais em sua imediatez vivida” (CHAUI, 1999, p. 21n), tais ideias são parciais, mutiladas e confusas porque não podem explicar a causa da produção de seus efeitos. A mente é causa inadequada no conhecimento imaginativo porque essas ideias não podem ser produzidas exclusivamente por ela. Apesar de Espinosa afirmar que os objetos não causam as ideias, elas sempre são ideias de objetos, e, na verdade, afirmam a presença deles mesmo quando a mente é privada de conhecimento adequado.

Entretanto, como vimos, a mente pode ser ativa em relação aos objetos conhecidos formando ideias adequadas: “A ideia adequada é aquela que mostra a gênese necessária de seu objeto porque oferece a razão total e sua causa eficiente completa, mostrando sua essência real ao mostrar como sua ideia é produzida” (CHAUI, p. 21n). Quando a mente percebe o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo, o seu conhecimento é adequado, ou seja, claro e distinto. Espinosa afirma que as noções comuns não constituem a essência de nenhuma coisa singular, contudo, no momento em que a mente forma as noções comuns da razão, afirma que as propriedades do objeto, extenso ou pensante, envolvem o conceito de seu respectivo atributo.¹³ A mente entende que essas propriedades são concordâncias e conveniências, diferenças e oposições entre as coisas, porém todas envolvem a essência de seu respectivo atributo. Por sua vez, a mente é capaz de conhecimento intuitivo, que procede da ideia adequada da essência formal dos atributos para o conhecimento adequado das essências singulares (cf. ESPINOSA, 2015, EII P40, esc.). Portanto, reunindo os dois últimos gêneros de conhecimento, ambos adequados, podemos distinguir na filosofia de Espinosa duas

¹³ “Que o terceiro modo de percepção (no contexto do TIE) não é excluído por Espinosa, mas re-situado no contexto da ciência, está comprovado pelo tratamento dado ao segundo gênero de conhecimento na *Ética*, isto é, àquele que conhece adequadamente as propriedades que se encontram igualmente nas partes e no todo (em suma, as noções comuns), desde que se compreenda que essas propriedades foram deduzidas de uma causa (a potência dos atributos da substância absolutamente infinita) e que com elas ainda não se conhece qualquer essência singular da coisa” (CHAUI, 1999, p. 652).

formas distintas de afirmações ou negações: as de imaginação (ideias de afecções corporais) e as de intelecção (ideias de propriedades comuns ou de essências singulares).

Com efeito, será a qualidade da afirmação ou negação envolvida pelas ideias que constituirá o poder da mente humana. Quando a mente afirma imagens/afecções ela é passiva, porém quando a mente afirma ideias adequadas ela é ativa no processo de conhecimento. A afirmação/negação de intelecção, para Espinosa, ocorre quando a mente é capaz de explicar a natureza das coisas; no momento em que a mente entende, ela está afirmando ou negando por meio da inteligência e não mais da imaginação.¹⁴ Em outras palavras, a volição (*volitio*) intelectiva, que a mente produz, a coloca no plano do conhecimento verdadeiro que nada mais é do que um ato de juízo. É somente quando a mente produz uma volição intelectiva que ela estará no conhecimento adequado ou racional denominado por Espinosa como conhecimento de 2º gênero. Então, será por meio da afirmação/negação, ou seja, pelo ato de juízo racional, que a mente poderá deixar o plano do conhecimento falso, visto que é somente quando a mente ascende a esse conhecimento adequado que poderá aprender a distinguir o verdadeiro do falso (cf. ESPINOSA, 2015, EII P42). Desde a redação do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que tem como objetivo o estudo do método e da teoria do conhecimento, Espinosa afirma que devemos examinar a “ordem que mais naturalmente temos”, isto é, examinar o conteúdo de nossa consciência. É esse exame que permitirá distinguirmos as afirmações e negações que efetuamos sem espírito crítico, ou ingenuamente, daquelas que realmente são conhecimento verdadeiro. Dessa maneira, entendemos que Espinosa atribui um valor qualitativo à afirmação envolvida pelas ideias adequadas. A afirmação envolvida por um conceito claro e distinto, diferentemente da afirmação envolvida por uma imaginação (conceito obscuro e confuso), coloca-nos de imediato no plano do conhecimento verdadeiro.

Ao reformular o seu conceito de vontade, Espinosa está dizendo que tais afirmações ou negações que se referem a imagens ou ideias inadequadas não pertencem

¹⁴ Cf. Gueroult: “Na perspectiva imaginativa, a ideia se põe somente como percepção de uma coisa existente na duração, e, se alienando nessa coisa, crê a querer. Na perspectiva do intelecto, a ideia se põe antes de tudo como ideia da ideia e, se descobrindo ela mesma, sabe que ela não quer a coisa, mas que ela se quer ela mesma” (GUEROULT, 1974, p. 494).

à essência da ideia verdadeira.¹⁵ Mas, quando a mente está internamente disposta e produz os conceitos claros e distintos, que nascem de sua própria força ou potência de pensar, ela está produzindo volições de intelecção. Esta formulação não é arbitrária de nossa parte, pois podemos encontrar algo semelhante ao final do *Tratado da Emenda do Intelecto* quando Espinosa elenca as propriedades do intelecto que concebe claramente no item VI:

As ideias claras e distintas que formamos apresentam-se como resultantes da só necessidade de nossa natureza, de tal modo que parecem depender absolutamente só de nossa capacidade; para as ideias confusas é o contrário: muitas vezes se formam contra nossa vontade (ESPINOSA, 2004, TIE §108, p. 65).

Assim, as volições nada mais são do que os atos pelos quais a mente é determinada a agir, tais atos nada mais são do que ideias/conceitos, isto é, juízos produzidos concomitantes com o intelecto. Porém, isto não exclui o fato de que as volições também ocorram na produção de ideias confusas, uma vez que a ideia não pode ser concebida sem a volição, nem a volição pode ser concebida sem a ideia. Espinosa, ainda na demonstração da P49, escolhe um exemplo matemático para demonstrar a sua tese, com o intuito de apresentar ao leitor um caso em que a atividade puramente intelectual da mente seja exercida. “Concebamos, pois, uma volição singular, a saber, um modo de pensar pelo qual a mente afirma serem os três ângulos do triângulo iguais a dois retos. Esta afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a ideia de triângulo”. É importante observarmos que Espinosa não está se referindo à imagem do triângulo, isto é, uma figura que contém três lados. Essa imagem, apesar de apresentar algumas propriedades do triângulo, não nos oferece a sua essência; em tal caso, a mente produz uma ideia imaginativa que somente envolve uma volição de imaginação. Porém, a volição de intelecção afirma a denominação intrínseca do triângulo, isto é, a sua essência: seus três ângulos igualam-se a dois retos. Isso significa que toda volição, seja de imaginação, seja de intelecção, pertence à essência da respectiva ideia. Tanto quando o conhecimento imaginativo *envolve* a natureza de uma coisa qualquer, quanto no momento em que o conhecimento adequado

¹⁵ Essa análise também é realizada no §84 do TIE: “Assim, pois, fizemos a distinção entre a ideia verdadeira e as outras percepções, e mostramos que as ideias fictícias, falsas e outras têm origem na imaginação, isto é, vêm de certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente, *mas de causas externas*, conforme o corpo, quer no sono quer em vigília, é afetado por diversos movimentos” (ESPINOSA, 2004, TIE §84, p. 51).

a *explica*, é essencialmente implicada uma afirmação. É o que Espinosa afirma quando defende a simultaneidade de essência e existência das coisas singulares retomada nesta definição: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015, EII Def. 2). A afirmação não pode nem ser, nem ser concebida sem a ideia, e a ideia não pode nem ser, nem ser concebida sem a afirmação. Assim, concluímos que a afirmação/volição pertence à essência da ideia e, que não é senão ela própria. Em suma, a mente tem o poder de produzir tanto volições de imaginação quanto de intelecção, as quais não são senão as ideias. Como resultado, se considerarmos o conjunto do que há de particular nessas volições intelectivas e o universalizarmos, obteremos uma doutrina da vontade ativa, internamente determinada, isto é, o intelecto. No entanto, também é possível considerar uma vontade passiva à medida que a mente produz apenas volições imaginativas, a qual ele critica e afirma ser apenas externamente determinada, isto é, a imaginação.

Após finalizar a demonstração de que ideia e volição não podem ser pensadas separadamente, Espinosa afirma no corolário: “Vontade e intelecto são um só e o mesmo” (ESPINOSA, 2015, EII P49, cor.). Se pensarmos no que há de comum no conjunto de ideias adequadas e volições de intelecção, podemos dizer que todas elas nos colocam no plano do verdadeiro; se forem denominadas como faculdade, analogamente devem ser consideradas constituindo a mesma atividade. Podemos notar que ele já havia feito essa identificação no início do escólio da P48 para desvincular o vontade do desejo. É em virtude desta identidade entre vontade e intelecto (*unum et idem sunt*), ou melhor, identidade entre volição intelectiva e ideia adequada, que Espinosa suprime a causa que comumente se estabelece para o erro. Com efeito, em sua filosofia, em certo sentido, todas as ideias são verdadeiras, pois todas elas, em Deus, convêm com os seus ideados e resultam necessariamente da essência de Deus. Então, nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas. A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem (cf. ESPINOSA, 2015, EII P32, 33 e 35). Vimos que Descartes concebe apenas o aspecto representativo das ideias, pois ele coloca a verdade apenas numa relação extrínseca entre a ideia e o seu objeto. Esta definição de verdade

como correspondência, que Espinosa chamaria no máximo de definição nominal¹⁶ da verdade, apenas afirma que é o objeto que autoriza a verdade da ideia. Em contraste, Espinosa preocupa-se mais com o seu aspecto intrínseco, isto é, a verdade não é mais apreendida apenas pelo seu caráter extrínseco¹⁷ (correspondência entre ideia-ideado), mas sobretudo pelo intrínseco (adequação). “‘Ideia adequada’ e ‘ideia verdadeira’ são duas denominações distintas utilizadas para designar uma só e mesma coisa considerada seja na sua natureza (abstração feita de sua relação com o objeto), seja na relação com o objeto” (GLEIZER, 1999, p. 77). Com efeito, Espinosa afirma que a volição intelectual somente ocorre enquanto ideia adequada ou verdadeira, pois a ideia adequada é a afirmação que conhece a sua causa, indicando como e por que o objeto foi produzido, isto é, qual é a sua essência. Em virtude dessa identidade entre ideia e volição: “Clareza, distinção, evidência, certeza, adequação não são sinais para reconhecermos o verdadeiro: são a ideia verdadeira em sua presença mesma” (CHAUI, 1999, p. 503). Para Espinosa, não é porque a ideia concorda com o seu objeto que ela é verdadeira, mas é porque ela é verdadeira e adequada que ela concordará com o seu objeto. “Se a ideia verdadeira é capaz de manifestar por si mesma sua própria verdade, é graças a sua adequação, isto é, por sua propriedade intrínseca, que ela pode fazê-lo” (GLEIZER, 1999, p. 142). Portanto, percebemos que Espinosa entende que é sobretudo pela denominação intrínseca que se constitui a forma do pensamento verdadeiro, pois é este caráter intrínseco da ideia que nos permite reconhecer inclusive a falsidade das ideias. Enfim, Espinosa afirma que a partir da certeza ele não conceberá a dúvida nem a falsidade: “Quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente ter uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa” (ESPINOSA, 2015, EII P43). As ideias adequadas são verdadeiras porque elas são produzidas pela mente internamente disposta que conhece a ordem e conexão causal da natureza. É por isso que Espinosa afirma que a ideia falsa enquanto é falsa não envolve certeza:

Do ponto de vista da verdade, portanto, não há diferença alguma entre a ideia verdadeira do triângulo e a ideia verdadeira de Deus. Em outros termos, Espinosa leva até o fim a regra da

¹⁶ Cf. Chauí: “Toda definição real é nominal, mas a definição nominal pode ser ou verdadeira (real, de essência) ou apenas concebível (não contraditória, segundo o que foi estipulado pelos usuários de uma língua ou linguagem)” (CHAUI, 1999, p. 683).

¹⁷ Cf. Gleizer: “O fato de a mente construir espontânea e ativamente suas ideias adequadas não significa que essas não sejam construídas como representações de uma realidade que é, ela também, produzida de maneira autônoma pelo seu respectivo atributo” (GLEIZER, 1999, p. 60).

clareza e distinção - a ideia clara não permite que se duvide da realidade de seu ideado, a ideia distinta não permite que seja confundida com nenhuma outra, e a ideia clara e distinta é o conhecimento da natureza de uma essência e da essência de uma natureza existente -, uma vez que podemos ter a ideia verdadeira de Deus, como temos as de nossa existência e do triângulo (CHAUI, 1999, p. 338).

Além disso, a certeza é parte integrante da ideia verdadeira, pois estar certo é produzir uma volição intelectual, isto é, formar uma ideia (e portanto, a ideia da ideia). Apenas por confusão dos sentidos é possível a dúvida, conquanto não seja a dúvida cética ou metódica, de tal forma que, para Espinosa, a verdade é norma de si e do falso (*veritas norma sui et falsi est*).

Em virtude dessa reformulação da doutrina sobre a vontade, Espinosa já esperava que ela fosse alvo de diversas objeções. Por esse motivo ele faz uma exposição delas ao final do escólio da proposição 49 e, em seguida, apresenta a refutação das objeções para afastar qualquer hesitação ou dúvida:

A primeira delas é que dão como certo que a vontade se estende para além do intelecto e por isso é diversa dele. E a razão por que consideram a vontade estender-se para além do intelecto é que, dizem, para assentir a outras infinitas coisas que não percebemos, experimentam não carecer de uma faculdade de assentir, ou seja, afirmar e negar, maior do que a que já temos, mas antes uma maior faculdade de entender. Logo, a vontade se distingue do intelecto, o qual é finito enquanto ela é infinita.

Nessa 1ª objeção à sua doutrina, ele retoma o argumento de Descartes exposto na 4ª Meditação¹⁸. Espinosa afirma poder conceder que a vontade se estenda para além do intelecto, se por intelecto entendermos somente as ideias claras e distintas. Porém, ele nega que a vontade possa se estender para além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber. Isto é, apesar da vontade ser o esforço da mente em afirmar e negar por meio de ideias adequadas, ou volições de intelecção, ela também pode permanecer na inadequação, formando ideias inadequadas, ou volições de imaginação.

¹⁸ Cf. Descartes: “Pois, por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada e, ao mesmo tempo, eu me represento a ideia de uma outra *faculdade muito mais ampla e mesmo infinita*; e, pelo simples fato de que me posso representar sua ideia, conheço sem dificuldade que ela pertence à natureza de Deus” (DESCARTES, 1983, §9, p. 118).

O filósofo não entende por que a faculdade de querer (vontade) possa ser entendida como mais extensa do que a faculdade de sentir (percepção). Afirmamos infinitas coisas através da faculdade de querer e sentimos ou percebemos infinitos corpos através da faculdade de sentir, porém nunca infinitos simultaneamente, nem tantos que superem a capacidade do corpo. Isso quer dizer que a mente pode afirmar apenas algumas ideias por vez, sejam claras e distintas ou imaginativas. Porém, não há por que considerar uma faculdade mais extensa do que a outra. O equívoco é causado justamente por considerarmos a vontade como uma faculdade abstrata e não como aquilo que é comum a todas as volições singulares. No caso de Descartes, a vontade foi considerada como a faculdade abstrata distinta do intelecto com o poder de afirmar ou negar tanto ideias adequadas quanto inadequadas. Não havendo diferença qualitativa entre as volições e não havendo, à diferença de Espinosa, a identidade entre as ideias e volições, as volições referiam-se a um poder que ultrapassava a singularidade de cada ato.

A 2ª objeção é dedicada a refutar a atitude cética utilizada por Descartes nas *Meditações* que permite a possibilidade da dúvida, isto é, que permitirá a suspensão do juízo em relação às hipóteses do Deus enganador e do gênio maligno:

Em segundo lugar, podem objetar-nos que nada mais claro parece ser ensinado pela experiência do que podermos suspender nosso juízo para não assentirmos a coisas que percebemos; o que também é confirmado pelo fato de que ninguém é dito enganar-se enquanto percebe algo, mas apenas enquanto assente ou dissente. Por exemplo, quem forja um cavalo alado, nem por isso concede dar-se um cavalo alado, isto é, nem por isso se engana, a menos que simultaneamente conceda dar-se um cavalo alado; portanto, a experiência nada parece ensinar mais claramente do que ser a vontade, ou seja, a faculdade de assentir, livre e diversa da faculdade de inteligir.

A dúvida metódica utilizada por Descartes tinha como objetivo alcançar as ideias claras e distintas e, mais à frente, na 4ª Meditação, eliminar a causa dos erros, uma vez que, como afirma Lívio Teixeira, Descartes associa o erro à noção de precipitação¹⁹, como resultado da ação da própria vontade, em virtude de ser mais ampla e extensa do que o intelecto. A precipitação ocorre porque a vontade não se

¹⁹ Cf. Teixeira: “Consiste em afirmar no juízo - que para ele é um ato da vontade - mais do que aquilo que o intelecto permite. Julgar antes que o entendimento tenha alcançado a evidência - eis o que é a precipitação.” (TEIXEIRA, 1990, p. 21).

contém e estende-se a coisas que não são evidentes, de tal forma que afirma ideias confusas. Em outras palavras, o erro está ligado à amplitude e, sobretudo, ao uso abusivo da vontade. Ao dar assentimento ao que não compreende clara e distintamente, a vontade perde-se e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. Qual o remédio que Descartes encontra para que a vontade possa se abster das ideias duvidosas e não errar? O remédio é a suspensão do juízo, “fruto do livre-arbítrio”, que nada mais é do que um ato da vontade que se abstém de dar o seu assentimento. A importância da suspensão do juízo é ressaltada por Lívio Teixeira em seu estudo sobre Descartes:

A suspensão do juízo, que é o ponto culminante da dúvida, é também o ato de liberdade destinado a suprimir o erro. Para Descartes, o erro tem sua origem no exercício abusivo da vontade. Só, pois, a própria vontade poderá evitá-lo. Em suma, a superação do ceticismo é antes de tudo um ato da vontade. Deixada a si mesma, a inteligência flutuará indefinidamente dentro de suas próprias dificuldades e contradições. Para achar algum ponto de apoio, ainda que fosse uma única ideia realmente certa e inatacável, para sair da dúvida, enfim, é necessário fazer da própria dúvida um instrumento de trabalho e um objeto de pesquisa. A simples dúvida intelectual é o ceticismo, a dúvida metódica ou voluntária é a salvação da inteligência e o começo da sabedoria (TEIXEIRA, 1990, p. 33).

Em resumo, Descartes compara as ideias (imagens) entre si que serão afirmadas ou negadas pela vontade, isto é, o juízo será uma ação da vontade em conjunto com o intelecto passivo que as concebe. O intelecto apenas “vê” as ideias que serão afirmadas pelos atos da vontade. O erro é a escolha ou afirmação de uma ideia sobre a qual não há conhecimento claro e distinto. Por isso, o erro também está ligado à afirmação de ideias confusas que são adquiridas pela educação e pelos hábitos da infância. Porém, seja pela precipitação ou pela suspensão do juízo, a vontade pode deliberar sobre ideias claras e distintas ou sobre ideias confusas.

Em contraste com os argumentos de Descartes, Espinosa nega que a mente tenha o livre poder para suspender o juízo. Imediatamente após essa negação, ele afirma: “Pois quando dizemos que alguém suspende o juízo nada dizemos senão que vê não perceber a coisa adequadamente. Portanto, a suspensão do juízo é, na verdade, uma percepção e não uma livre vontade” (ESPINOSA, 2015, EII P49, esc.). A suspensão do juízo (*epoché*), em sua acepção mais tradicional, foi caracterizada por Sexto Empírico: “A suspensão é um estado de repouso mental de acordo com o qual não afirmamos nem

negamos nada” (EMPÍRICO, apud MARCONDES, 2007, p. 71). Espinosa entende que esse estado de repouso mental do cético na verdade é a impossibilidade de formar ideias adequadas.²⁰ No TIE, o filósofo compara os cétricos a autômatos desprovidos de mente, pois, se a tivessem, nunca poderiam duvidar da primeira verdade, isto é, da nossa consciência:

Em suma, com tais pessoas não se pode falar de ciências; (quanto ao que tange ao uso da vida e da sociedade, a necessidade as obriga a admitir que existem, a procurar o que lhes é útil e a afirmar e negar, até com juramento, muita coisa). De fato, se a elas se faz a demonstração de alguma coisa, não sabem se a argumentação prova ou é deficiente. Se negam, concordam ou discordam, não sabem se negam, concordam ou discordam; é, pois, inevitável tê-las como autômatos, inteiramente desprovidos de pensamento (ESPINOSA, 2004, TIE §48, p. 28).

Espinosa não entende a dúvida ou suspensão do juízo como um ato incondicionado da faculdade da vontade, mas sim um estado no qual a mente necessariamente encontra-se quando entra numa certa situação de conflito entre duas ideias concorrentes, tal como nos afirma Gleizer: “Esse estado consiste numa flutuação entre essas ideias. Com efeito, diz Espinosa, assim como na flutuação da alma (*fluctuatio Animi*) a mente oscila entre afetos contrários, na dúvida ela oscila entre afirmações concorrentes.²¹” (GLEIZER, 1999, p. 209). Só para ilustrar, ele nos traz um exemplo: uma criança que imagina um cavalo alado e não percebe nenhuma outra coisa. Anteriormente vimos que Espinosa entende a imaginação como a operação em que a mente afirma a existência de um corpo ou afecção. Visto que a criança não percebe outra afecção que exclua a existência do cavalo, ela o contemplará como presente. De fato, mesmo que a criança não esteja certa sobre a existência do cavalo alado, não poderá duvidar e o contemplará como presente, já que não possui a ideia que suprime a sua existência, nem faculdade alguma para discordar daquilo que vê. Se essa criança

²⁰ “Em HP, 16, quando se discute se o cético tem uma regra doutrinária, diz Sexto Empírico, 'o cético não adere a dogmas se entendemos por 'dogma', a assentimento a uma proposição não-evidente'. O que parece então especialmente problemático para o cético são os juízos acerca daquilo que vai além de nossa experiência imediata e direta de algo, ou seja, a pretensão de fazer uma afirmação sobre o não-evidente ou oculto (*tò adelon*)” (MARCONDES, 2007, p. 71).

²¹ Cf. Gleizer: “Posto que toda ideia envolve uma afirmação, a dúvida não consiste na supressão da afirmação da ideia, mas na instabilidade lógica ocasionada pela presença de uma outra afirmação que lhe é oposta. Essa instabilidade lógica significa que, na situação epistêmica da dúvida, a mente torna-se incapaz de chegar a uma conclusão determinada sobre o objeto da dúvida” (GLEIZER, 1999, p. 209).

possuísse a ideia que exclui a existência do cavalo alado, ou negaria necessariamente, ou duvidaria necessariamente. Para Espinosa, a verdadeira dúvida, a dúvida natural, aquela que faz parte de nossa experiência psicológica, “resulta da falta de clareza e distinção quanto ao nexos que une duas ideias” (TEIXEIRA, 2004, p. 55), ou surge “necessariamente quando a mente vê que ela não percebe algo adequadamente, isto é quando ela percebe que tem uma ideia inadequada” (GLEIZER, 1999, p. 209). O outro exemplo é o do sonho, pois, quando sonhamos, não temos o livre poder para suspender o juízo sobre aquilo que sonhamos; porém, ocorre de suspendermos o juízo quando sonhamos que estamos sonhando. Tais exemplos ilustram de forma precisa que a suspensão do juízo é na verdade uma percepção, a qual contém aquela afirmação imaginativa:

Concedo, ademais, ninguém enganar-se enquanto percebe, isto é, concedo que as imaginações da Mente, consideradas em si mesmas, não envolvem nenhum erro; mas nego que o homem nada afirma enquanto percebe. Pois, que é perceber um cavalo alado senão afirmar asas do cavalo? (ESPINOSA, 2015, EII P49, esc.).

Podemos notar a nuance do pensamento de Espinosa em relação às afirmações imaginativas, pois a mente afirma a existência do cavalo alado. Mas, pelo fato de perceber imaginativamente o cavalo, não possui a ideia adequada dele, ou seja, não tem o poder de formular uma volição intelectual ou ideia adequada da coisa. É importante observarmos que Espinosa não atribui o erro às imaginações, pelo contrário, afirma que a mente não erra enquanto imagina. Entretanto, ela erra quando não possui a ideia adequada que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si, visto que o erro não consiste em imaginarmos o sol a uma distância aproximada de 60 metros, mas em ignorarmos a sua verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Uma vez que conhecemos a sua verdadeira distância, aproximadamente mais de 150 milhões de km da Terra, não deixamos de imaginá-lo a aproximadamente 60 metros. Em outras palavras, “não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele” (ESPINOSA, 2015, EII P17, esc. e P35). Para Espinosa, não há meio termo, a impossibilidade da livre suspensão do juízo ocorre porque a mente sempre afirmará ou negará ideias adequadas ou inadequadas. Logo, a vontade e o intelecto não podem ser concebidos separadamente.

A 3ª objeção refere-se justamente à qualidade das volições intelectivas em contraste com as imaginativas, que estamos tentando enfatizar neste trabalho:

Em terceiro, pode-se objetar que uma afirmação não parece conter mais realidade que uma outra, isto é, não parece que precisamos de mais potência para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro do que para afirmar que é verdadeiro algo que é falso; em contrapartida, percebemos uma ideia ter mais realidade, ou seja, perfeição do que outra; com efeito, quanto mais excelentes do que outros são alguns objetos, tanto mais perfeitas devem ser suas ideias do que as dos outros; também a partir disso parece ficar estabelecida a diferença entre vontade e intelecto.

Essa objeção visa a refutar, em consequência das objeções anteriores, ainda o mesmo argumento de Descartes na 4ª Meditação de que a vontade e o intelecto são faculdades distintas da mente. Vimos que, para o pensador francês, a vontade em seu aspecto formal possui apenas um caráter ativo e ilimitado, considerada como aquilo que há de mais extenso e perfeito nos homens. A perfeição da vontade, sublinhada por Descartes, como um poder absoluto tanto pelo sim quanto pelo não, o leva a compará-la com a vontade de Deus: “de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus” (DESCARTES, 1983, §9, p. 118). Por conseguinte, em virtude de sua perfeição, o poder da vontade não é em si mesmo a causa dos erros. Como vimos, o erro está ligado à noção de precipitação da vontade, pois se estende às coisas que não entende, não se contendo nos limites do intelecto. De tal modo que, se retivermos a vontade nos limites do intelecto, todos os juízos formulados através das ideias claras e distintas não poderão conter nenhuma falsidade. Uma vez que Descartes não atribui nenhuma diferença qualitativa às afirmações realizadas pela faculdade da vontade, todas possuem a mesma potência. Mas, no que tange à análise das ideias, a diferença quantitativa é colocada em evidência: “Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes” (DESCARTES, 1983, §15, p. 103). Tal distinção entre as ideias e aquela identificação entre as afirmações levam Descartes a afirmar a distinção entre as duas faculdades psicológicas. Porém, Espinosa nega essa tese: “Além disso, nego absolutamente precisarmos de tanta potência de pensar para afirmar ser verdadeiro o

que é verdadeiro quanto para afirmar ser verdadeiro o que é falso” (ESPINOSA, 2015, EII P49, esc.). Ele entende que as volições de intelecção exigem mais potência de pensar do que as volições de imaginação. É justamente para esse aspecto qualitativo das afirmações singulares que Espinosa nos chama a atenção ao definir a vontade como algo universal daquilo que é comum a todas as ideias, isto é, a afirmação. O equívoco, como nos demonstra na 3ª objeção, está justamente em considerarmos a vontade como uma faculdade livre e absoluta e não como a ideia universal daquilo que é comum a todas essas volições singulares, isto é, as afirmações ou negações envolvidas pelas ideias singulares:

Por isso sua essência adequada, enquanto concebida assim abstratamente, deve estar em cada ideia e apenas por essa razão ser a mesma em todas; mas não enquanto considerada constituindo a essência da ideia, pois, nesta medida, as afirmações singulares diferem entre si tanto quanto as próprias ideias.

O enfoque de Espinosa concentra-se na essência das ideias, esforçando-se em nos mostrar que todas as ideias possuem uma volição, que as diferencia tanto quanto as próprias ideias. Espinosa traz um exemplo em que compara a afirmação que a ideia de círculo envolve e aquela que o triângulo envolve. O filósofo diz que tais afirmações diferem tanto quanto as próprias ideias de círculo e de triângulo.

Apesar de enfatizar a singularidade da essência de cada ideia, não podemos esquecer a principal distinção realizada na *Ética* por Espinosa: aquela entre as ideias adequadas e inadequadas. Ao universalizarmos todas as volições e ideias singulares, formamos os universais abstratos que designamos como vontade ou intelecto e imaginação. Porém, se concebermos adequadamente essas distinções, formaremos as noções comuns da razão, que não constituem a essência de nenhuma coisa singular. Mas essas noções comuns constituem as propriedades comuns que existem entre as volições de intelecção, constituindo a vontade ativa (intelecto), e as volições de imaginação, constituindo a vontade passiva (imaginação). Mencionado isto, podemos entender por que o filósofo afirma que “vontade e intelecto são um só e o mesmo”, estabelecendo um caráter positivo da vontade em sua doutrina.²²

²² Cf. Gueroult: “Dessa forma, quando ele estabelece, na proposição 49, a parte positiva de sua teoria, Espinosa devia ser naturalmente conduzido, para demonstrar que a essência de toda ideia enquanto ideia

Sabemos que Espinosa define a essência do homem pelo *conatus*, isto é, o esforço de perseverar no seu ser, que não é senão a sua própria potência de existir. Essa potência exprime-se na ação que os indivíduos realizam sozinhos ou com outros. De acordo com a definição, não existe pura impotência na natureza, pois a impotência não exprime nada de real ou de positivo, “mas um puro ser de razão” (MIGNINI, 1999, p. 43). Porém, Espinosa utiliza esta noção relativa, que indica uma potência menor, para a volição de imaginação em relação à maior potência da volição de intelecção. Esta insuficiência de potência com que as afirmações sobre imagens são formuladas é nitidamente observada quando Espinosa faz uma comparação entre elas e as ideias adequadas, visto que ele nega que a mente possua a mesma potência de pensar, isto é, de afirmar o verdadeiro e o falso. “Pois, considerando-se a mente, essas duas afirmações estão uma para a outra como o ser e o não-ser, visto que nas ideias nada há de positivo que constitua a forma da falsidade” (ESPINOSA, 2015, EII P49, esc.). Ao invés de referir-se ao intelecto que produz apenas ideias adequadas, Espinosa refere-se aqui à mente, pois a sua constituição engloba tanto ideias adequadas quanto inadequadas. Porém, a afirmação que se refere às ideias inadequadas, quando comparadas às adequadas, é como o não-ser em relação ao ser, uma vez que essas afirmações consistem numa privação de conhecimento. Se Espinosa afirma que “nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas” (ESPINOSA, 2015, EII P33), é porque elas envolvem apenas privação. Com efeito, a falsidade não consiste na privação absoluta, nem na ignorância absoluta, mas apenas na privação de conhecimentos que essas ideias inadequadas ou confusas envolvem (cf. ESPINOSA, 2015, EII P35). A privação que as ideias envolvem está ligada à noção de impotência característica da volição imaginativa. A potência da mente é justamente poder produzir as suas próprias volições sem estar determinada pelas coisas exteriores, tal como nos evidencia Chauí: “Existem apenas volições determinadas ou afirmações e negações de ideias que a mente pode produzir tanto sob a determinação de coisas externas como sem ser determinada por elas, mas apenas por si mesma, livremente” (CHAUÍ, 1999, p. 482).

A última objeção refere-se à possibilidade de um homem agir sem poder determinar-se pela liberdade da vontade. O exemplo é o famoso paradoxo do asno de Buridan:

envolve uma volição, a considerar de preferência uma ideia do intelecto, ou seja, uma ideia clara e distinta e verdadeira” (GUEROULT, 1974, p. 504).

Em quarto, pode-se objetar: se o homem não operar pela liberdade da vontade, que acontecerá, então, se estiver em perfeito equilíbrio como o asno de Buridan? Perecerá de fome e de sede? Se eu conceder, parecerá que concebo não um homem, mas um asno ou a estátua de um homem, e se eu o negar, então ele se determinará a si próprio e, por conseguinte, tem a faculdade de ir e fazer tudo o que quiser .

A resposta de Espinosa é decisiva, já que afirma que, se fosse possível um homem estar em perfeito equilíbrio - morreria de sede e de fome. Com efeito, a definição do homem é ser um *conatus*, o esforço de perseverar em seu ser. Assim, enquanto estiver em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser, o que invalida a possibilidade de permanecer em equilíbrio. Seja pela imaginação, seja pelo intelecto, o homem encontrará forças para superar essa indecisão. Porém, a imaginação opera com outras leis, diversas daquelas que podem ser operadas pelo intelecto, então, pode ocorrer que as determinações externas superem as forças do homem²³ e o coloquem em perfeito equilíbrio. Esse equilíbrio é justamente não perceber nada além das percepções de sede e de fome, de tal forma que a dúvida e a flutuação do ânimo o impeçam de agir/afirmar ou negar uma outra opção. Será que poderíamos considerá-lo ainda um homem? Entretanto, a impossibilidade de perceber uma ideia adequada ou mesmo inadequada que o faça superar essa indecisão é remota. Por tal motivo, a falta de estima de Espinosa por aqueles que não conseguem afirmar uma ideia que exprima a sua essência, ou seja, que negligenciem a sua própria essência que é a conservação de si: “E se me perguntarem se tal homem não há que ser estimado mais um asno do que um homem, digo que não sei, como também não sei como estimar aquele que se enforca e como estimar as crianças, os estultos, os insanos, etc” (ESPINOSA, 2015, EII P49, esc.).

Após compreendermos essas objeções, podemos perceber o alcance daquela diferença qualitativa entre a volição de uma ideia adequada (intelectiva) e aquela a respeito das ideias inadequadas (imaginativa). A importância de se observar essa diferença qualitativa está presente desde a redação do *Tratado da Emenda do Intelecto*, como podemos verificar nessa citação:

²³ Conforme axioma da Parte IV da Ética: “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”.

Evitamos ainda uma outra grande causa de confusão, que impede o intelecto de refletir sobre si mesmo: com efeito, quando não distinguimos entre imaginação e inteligência, julgamos mais claras para nós as coisas que mais facilmente imaginamos e desse modo pensamos entender o que apenas imaginamos. Então, as coisas que devem vir depois nós as antepomos e assim se perverte a verdadeira ordem e progresso e nada se conclui legitimamente (ESPINOSA, 2004, TIE §90, p. 54).

Espinosa insiste que devemos distinguir as afirmações feitas por nós para que possamos entender o que é imaginativo e o que é intelectual. Certamente, a mente produz volições intelectivas as quais decorrem somente de sua potência interna; isto é, livremente, ela faz uso de uma faculdade da vontade ativa ou intelecto enquanto permanece na produção dessas volições. Porém, tal identidade entre vontade e intelecto, proposta por Espinosa, ainda precisa tornar-se mais clara. Visto que o filósofo esforça-se em criticar que pensemos a produção das ideias ou juízos através de faculdades, é fundamental que mantenhamos nossa atenção para a singularidade de cada ato. Entretanto, essa identidade entre ideia e volição já havia sido anunciada numa nota ao §34 na redação do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

Note-se que aqui não indagamos como a primeira essência objetiva é inata em nós. Isto diz respeito a uma investigação sobre a natureza, na qual estas coisas são explicadas mais amplamente, e ao mesmo tempo fica claro que fora da ideia não existe nem afirmação, nem negação, nem vontade alguma (ESPINOSA, 2004, TIE §34 nota, p. 21).

Essa nota tem grande relevância para nosso trabalho, porque Espinosa está afirmando que pensar uma vontade fora da ideia é pensar um ente fictício, um ente de razão que não possui existência real. Mas, por que fora da ideia não existe afirmação, nem negação? Em virtude de sua natureza inteligível, a ideia possui uma essência formal que é a volição - afirmação ou negação (juízo) – e, simultaneamente, uma essência objetiva, que é a ideia como resultado dessa ação. A crítica de Espinosa é de que seria impossível uma ação exterior, tal como a faculdade da vontade, que afirmaria ou negaria este conteúdo pelo seu exterior. Vimos que Espinosa não concebe o juízo tal como Descartes, pois nega que o juízo seja algo além da percepção ou da ideia.

Com essa mesma nota, entendemos que o *Tratado da Emenda do Intelecto* não é apenas uma obra propedêutica, mas também um aporte para a filosofia de Espinosa.

Com efeito, na parte V da *Ética* o filósofo menciona o Tratado (“Lógica”)²⁴, afirmando que se ocuparia apenas com a via que conduz à liberdade. Então, o objetivo do TIE é justamente nos mostrar de que maneira e por qual via o intelecto ou vontade ativa deve perfazer-se (*perfici*), isto é, aperfeiçoar-se, o que nos ajuda a entendermos melhor o alcance da sua Filosofia. Veremos que esse aperfeiçoamento somente é possível no interior mesmo das ideias, na sua produção, uma vez que toda ideia, em razão dessa identidade, implica necessariamente a afirmação de seu objeto.

IDENTITY BETWEEN IDEA AND VOLITION IN SPINOZA’S *ETHICS*

Abstract: The purpose of this article is to explain, as far as possible, the criticisms leveled by Spinoza in relation to Descartes, specially in his doctrine of free will. The criticisms are grounded on propositions 48 e 49 of Part II of the *Ethics*, besides the possible objections that complement it. This analysis will focus especially in the identification that Spinoza does between idea and volition, the idea being conceived as an act of affirmation or denial, so that the volition is constitutive of the idea. With this analysis, we attempt to show that the identity between idea and volition does not eliminate the voluntary nature of the cognitive action of man in Spinoza’s philosophy. Spinoza’s critique of the concept of will, understood as an abstract faculty, that is an abstract universal, aims to deny the idea that the will is absolutely free. Thus the will ceases to be the faculty that affirms the freedom between opposites and becomes the affirmation of the free necessity. It is this conception of an universal and abstract faculty which will entail the illusion of free will.

Palavras-chave: free will, intellect, will, idea, volition, Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. de S. (1999). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras.

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

DESCARTES, R. (1983). *Discurso do método, Meditações metafísicas; Objeções e respostas; As paixões da alma, Cartas*. Tradução de Jacob Guinsburgh e Bento Prado Jr., prefácio e notas de Gérard Lebrun, introdução de Gilles-Gaston Granger, vida e obra de José Américo Pessanha. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril.

²⁴ Cf. Espinosa EV, Prefácio: “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 felicidade; e com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante. Entretanto, aqui não cabe dizer *de que maneira e por qual via o intelecto deve perfazer-se*, nem, ademais, com que arte o Corpo deve ser cuidado para cumprir corretamente seu ofício, pois isto concerne à Medicina e aquilo à Lógica”. Um outro momento em que essa característica de aporte é evidenciada quando Espinosa evoca o opúsculo no esc. da P40 da parte II a respeito dos axiomas fundados sob as noções segundas: “Mas, pois que consagrei outro Tratado a elas, e também para não produzir fastio por causa da excessiva prolixidade do assunto, decidi aqui abster-me disso”.

- _____. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. Tradução do Grupo de estudos espinosanos {em andamento}.
- _____. (2004). *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., Introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.
- GLEIZER, M. A. (1999). *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM.
- GUEROULT, M. (1974). *Spinoza: l'âme*, vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne.
- LANDIM Fº, R. F. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola.
- MARCONDES, D. (2007). “Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética”. In: *Sképsis*, ano 1, nº 1. ANPOF.
- MIGNINI, F. (1999). “Impuissance humaine et puissance de la raison”. In : *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. Coordonné par Christian Lazzeri. Paris: PUF.
- TEIXEIRA, Lívio. (2004). *A doutrina dos modos de percepção e o problema da abstração em Espinosa*. São Paulo: Edunesp.
- _____. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.

VERDADE, EXPRESSÃO E CONTINGÊNCIA EM LEIBNIZ

Chaianne Faria

Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

chaianne.faria@usp.br

Resumo: O trabalho pretende abordar as relações entre a doutrina coerentista da verdade tal como concebida por Leibniz e os limites que esta aparentemente impõe à possibilidade de se dizerem contingentes os eventos que têm lugar no universo e o próprio mundo enquanto sistema geral de fenômenos. Nosso principal objetivo será analisar como é possível compatibilizar esses dois aspectos capitais da filosofia leibniziana a partir da teoria da expressão, uma vez que precisamente nesta teoria reside a principal condição de constituição das noções completas às quais inerem os acontecimentos, e, por conseguinte, o mundo.

Palavras-chave: contingência, infinito, expressão, verdade, noção completa, substância

I

Ao discutir, no prefácio da Teodiceia, a relação entre destino e liberdade tal como pensada pelos antigos, Leibniz expõe as principais causas sobre as quais repousaria a determinação dos fatos futuros, e as quais, por conseguinte, emergiriam como razão da exclusão da contingência no mundo, uma vez que eliminariam a possibilidade de ocorrerem outros eventos que não estes, e, simultaneamente, fonte de inteligibilidade, na medida em que garantiriam que tudo o que é ou acontece é assim em virtude de suas causas:

Acontece que o futuro, dizem, é necessário, seja porque a divindade prevê tudo e mesmo o preestabelece ao governar todas as coisas do universo; seja porque tudo acontece necessariamente pelo encadeamento das causas; seja, enfim, pela própria natureza da verdade, que é determinada nas enunciações que podemos formar sobre os eventos futuros, como ela o é em todas as outras enunciações, visto que *a enunciação é sempre verdadeira ou falsa nela mesma, ainda que não conheçamos sempre o seu valor de verdade.* (LEIBNIZ, 2013, p. 50, grifo meu).

Dentre as três principais razões de determinação apontadas pelo filósofo, a que mais nos interessa debater aqui é a concepção coerentista de verdade, tanto por compreender, em Leibniz, as outras duas, quanto em virtude de ser um dos fundamentos da própria concepção leibniziana de qual é a origem da ordem no mundo. Segundo tal noção de verdade, toda proposição encerra em si mesma o fundamento de sua verdade ou falsidade, na medida em

que haja ou não entre seus termos constitutivos uma relação consistente, isto é, segundo a qual o predicado esteja contido no sujeito sem que daí surja nenhuma contradição. Todavia, não é possível, somente a partir daí, determinar o valor de verdade de todas as proposições, pois, embora a identidade entre os termos seja condição necessária da veracidade de todo enunciado, uma vez que nisto consiste a natureza universal da verdade, é insuficiente para a determinação do valor de verdade das proposições factuais, isto é, daqueles enunciados relativos à existência, ao tempo, ao lugar e às circunstâncias.

Uma vez que Leibniz parte de princípios lógicos como fundamentos da realidade a fim de garantir a radical compreensibilidade desta, parece-nos ser preciso buscar nos conceitos e em sua relação no entendimento divino a razão pela qual as verdades factuais não podem ter seu valor de verdade determinado somente pela consistência interna, e o critério capaz de garantir, combinado à coerência, este mesmo valor de verdade no caso das proposições contingentes. As noções ou conceitos, e, por conseguinte, as proposições que eles encerram, são, de fato, a natureza mesma das coisas em sua primeira expressão, de modo que preexistem em relação aos eventos e seres atuais e dão a razão pela qual o que acontece no mundo criado acontece em lugar de não acontecer e por que assim e não de outro modo, de sorte que não será na consonância do conteúdo da proposição ao mundo existente e aos fatos que se buscarão o fundamento da verdade e o critério de determinação do valor de verdade dos enunciados.

Isto posto, a análise da tese da noção completa, noções às quais, tomadas em conjunto, inere o mundo enquanto sistema geral de fenômenos (LEIBNIZ, 2004, p. 29), e, sobretudo, da possível gênese e condição de possibilidade desses conceitos individuais parece-nos estar na raiz da explicação acerca da insuficiência da coerência interna como razão determinante do valor de verdade das proposições contingentes. De fato, é neste ponto que a lógica encontra o limite de seu poder explicativo e originário, e, embora seja um dos alicerces a partir dos quais se concebem todos os seres, matemáticos e individuais, na teoria da expressão é que reside a principal condição de constituição das noções completas. Pois a completude mesma só é possível na medida em que aquela noção é partícipe de um conjunto de essências em relação às quais se diferencia e mantém uma série de relações de expressão.

E é isso que garante a compatibilização entre a determinação das naturezas

individuais a partir da doutrina da verdade como inclusão e a contingência, na medida em que assegura a irreducibilidade das verdades contingentes ao princípio de contradição em virtude da infinidade de circunstâncias necessárias à constituição de um conceito individual completo. Assim, uma vez que uma proposição factual não pode ser justificada em termos de estrita coerência interna, o que coincide com a irreducibilidade dessas proposições à identidade, segue-se que sua negação não é internamente contraditória e, por conseguinte, trata-se, esta proposição, de uma entre outras.

II

Leibniz reiteradamente explica a verdade - como o comprova a *Correspondência com Arnauld* - como inerência do termo predicado no termo sujeito em todo enunciado verdadeiro, qualquer que seja a extensão ou natureza de seu conteúdo, isto é, verse ele sobre o singular - mais determinado ou exaustivo -, ou o universal - o mais abstrato ou geral -, sobre o contingente ou sobre o necessário:

sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está compreendida, de algum modo, na do sujeito: *praedicatum inest subjecto*, ou, se não é assim, não sei em que consiste a verdade. (LEIBNIZ, 1946, carta de 14/07/1686, p. 55)

Ora, em que precisamente consiste essa inerência? Como se a explica? Há inerência ali onde há identidade, ou, melhor dito, a inerência é, ela mesma, identidade, total ou parcial, entre sujeito e predicado.

A fim de melhor desdobrar e considerar as consequências do *in-esse*, portanto, convém retomar a formulação dos princípios de identidade e contradição. Em termos gerais, os princípios determinam que, se A é A, não poderia não ser A, pois, para duas proposições opostas, uma é verdadeira, e a outra, falsa, não podendo, cada enunciado, não ser nem verdadeiro nem falso, nem verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Pelo princípio de inerência, que define a verdade, se há coincidência entre o sujeito e o predicado, isto é, se o segundo está contido no primeiro e, portanto, não há nenhuma impossibilidade lógica nessa inclusão, trata-se de proposição verdadeira, determinando-se a natureza da verdade por nada além dos próprios constituintes dos enunciados e da consistência lógica de sua ligação, sem nenhuma

referência a conteúdos extrínsecos às enunciações. No entanto, os enunciados são afirmações ou negações a respeito das coisas; neles e em seu encadeamento constrói-se o nosso discurso a respeito da natureza, sendo esta, portanto, o substrato ontológico a que se referem as proposições, de sorte que parece razoável conceber como estando estabelecido na realidade o fundamento da determinação da veracidade ou falsidade do discurso, que se explicaria, portanto, pela sua correspondência em relação àquele substrato, verdadeiro se disser das coisas que são, que são, e das que não são, que não são, e falso caso contrário. Leibniz admite a reivindicação de um fundamento ontológico ou metafísico sobre o qual repouse a veracidade das proposições, na medida em que sustenta que *"toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas"* (LEIBNIZ, 2004, p. 16, art. 8, p.16), e que *"[é preciso que] haja na coisa mesma um fundamento a partir do qual seja possível dar a razão da proposição ou estabelecer uma demonstração a priori"* (LEIBNIZ, 1982, p. 400). Ora, são duas teses aparentemente contrárias aquela pela qual, de um lado, a verdade não pode prescindir de um substrato ontológico em relação ao qual e sobre o qual se constitua, e, por outro, a de que a natureza da verdade reside estritamente na inerência do predicado no sujeito, e, portanto, na coerência dessa ligação, e sustentá-las simultaneamente sugere que, para Leibniz, a verdade, e, sobretudo, os termos que intervêm nos enunciados, têm preservado seu compromisso de corresponder à realidade, mas são imbuídos de um sentido mais profundo do que aquele pelo qual se prestam a simplesmente descrever os fatos e o real, e, portanto, pelo qual a conjunção dos termos na proposição emerge como simples descrição lógica do vínculo que aparece entre as coisas que se concebem por meio das noções fora do enunciado.

De fato, Leibniz estabelece uma correspondência bastante estreita entre a lógica e a estrutura do mundo; os conceitos e definições são mais do que nomes arbitrariamente instituídos, e, mais do que seres lógicos, são, conforme aponta Deleuze (DELEUZE, 2013, p. 76) seres metafísicos que instituem a realidade atual. Assim, o mundo e seus constituintes são, antes de tudo, noções ou conceitos na mente de Deus, e o plano das proposições e da verdade emerge como fundamento e primeira forma do real, de modo que a ligação entre sujeito e predicado nas proposições que integram esses conceitos é a garantia da ocorrência de um fato no mundo, e a identidade entre o sujeito último que constitui uma natureza singular, ou substância individual, e a cadeia inteira de seus predicados é a essência ou

natureza mesma desse ser:

Se uma noção é completa, isto é, tal que a partir dela se possa dar a razão de todos os predicados do mesmo sujeito ao qual se pode atribuir essa noção, será a noção de uma substância individual, e *vice-versa*. Pois a substância individual é um sujeito que não inere a outro sujeito, embora outros sejam inerentes a ela, de sorte que todos os predicados de um mesmo sujeito são todos os predicados da mesma substância individual; deles, portanto, é possível dar a razão a partir da substância individual e somente dela. (LEIBNIZ, 1982, p. 401 grifo meu).

Assim, uma vez que, para Leibniz, ser é, em primeiro lugar e de maneira fundamental, ser um conceito consistente, e, por conseguinte, as naturezas das coisas são noções, nestas está dado o substrato ontológico a que se referem as proposições, e a adequação ou correspondência dos enunciados às coisas coincide, pois, com a consistência da conexão entre os termos na proposição, pois em tal consistência residem, simultaneamente, a identidade real entre a coisa e aquilo que se predica dela e a identidade entre os termos na proposição. Assim, a conjunção entre os termos no enunciado corresponde imediatamente à conjunção real entre os seres que se concebem por meio das noções, na medida em que exprime uma determinação ontológica relativa aos conceitos, isto é, às coisas, do que é ser para o sujeito e para o predicado. E essa identidade entre os conceitos do sujeito e do predicado tal como se dão no entendimento divino assegura que, caso se atualizem as noções individuais, ocorram os fatos por ela expressados.

A mais imediata vantagem da adoção da tese da verdade como inclusão está em sua função garantidora de inteligibilidade. Com efeito, uma vez que a identidade entre os termos na proposição, em lugar de ser decorrência do fato, é sua razão explicativa, tem-se garantida uma razoabilidade dos eventos alicerçada nas leis da lógica, na medida em que se deixa determinar, de maneira fundamental, pelo conteúdo dos enunciados. Conforme brevemente assinalado acima, essa conjunção entre as noções do sujeito e do predicado é a razão que justifica a veracidade da proposição, a qual, no plano das coisas criadas, corresponde ao encadeamento das causas que concorrem para a produção de um evento. Daí a possibilidade de afirmar que, em Leibniz, a presciência e a providência divinas, de um lado, e a série das causas, de outro, emergem como duas fontes de determinação dos fatos futuros que se

subordinam, ou podem ser explicadas segundo sua concepção de verdade como inclusão. Pois, dada a definição de substância individual como noção completa, ou conceito plenamente determinado, é a identidade de um tal sujeito à cadeia inteira de seus predicados o fundamento de todos os acontecimentos que de uma vez lhe advirão, e essa mesma identidade é a causa do conhecimento divino de toda a cadeia de eventos do universo e da realização de seus desígnios para a realidade criada, na medida em que o mundo não existe senão enquanto inere às noções completas. Para nós, essa determinação dos fatos que encontra sua origem nos conceitos permite a construção de conhecimento discursivo e demonstrativo a respeito da realidade, na medida em que garante a certeza e infalibilidade da ocorrência dos acontecimentos e, por conseguinte, que de determinadas causas sigam-se sempre, de maneira ordenada, os efeitos correspondentes.

A validade universal da versão coerentista da verdade, no entanto, parece levar longe demais sua função garantidora de inteligibilidade, tornando impossível a ocorrência de fatos alternativos àqueles enunciados pelas proposições factuais que 'ocorrem' neste mundo. Conforme aponta Leibniz no artigo 13 do *Discurso de Metafísica*:

Dissemos que a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando esta noção, nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, *como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela*. Parece, porém, com isto, destruir-se a diferença entre verdades contingentes e necessárias, não haver lugar para a liberdade humana e reinar sobre todas as nossas ações, bem como sobre todos os restantes acontecimentos do mundo uma fatalidade absoluta. (LEIBNIZ, 2004, p. 25, grifo meu)

Afinal, o que se deduz de uma noção é tal que não poderia ser de outro modo, uma vez que a análise e a demonstração são determinadas pelo princípio de contradição, ou, dito de outra maneira, se toda verdade é, por natureza, analítica, e, portanto, plenamente inteligível segundo sua coerência interna, a negação de toda proposição é necessariamente contraditória. Conforme assinalado acima, Leibniz não admite a indeterminação na natureza, a fim de resguardar a possibilidade da compreensão intuitiva de Deus a respeito do mundo e da realização de seus desígnios para a realidade criada, e da constituição de um discurso coerente sobre a realidade tomada em suas várias instâncias, da matemática à física, sobre o

passado, o presente e o futuro, e, ao que parece, justamente em virtude de sua posição tão cabalmente racionalista, o fundamento capaz de assegurar esta plena inteligibilidade é a doutrina da verdade como inclusão. Por outro lado, tampouco a contingência pode ser excluída, uma vez que dela dependem a moralidade das ações e a dimensão prática da filosofia (cf. HIRATA, 2012, p. 140-6), dado que nela consiste a possibilidade de que se pratiquem ações diferentes daquelas efetivamente praticadas.

Daí a necessidade de encontrar um princípio capaz de assegurar, simultaneamente, a integridade da concepção de verdade como inclusão do predicado no sujeito e a possibilidade de o mundo e os fatos serem outros. Ora, a resposta parece encontrar-se no caráter plenamente determinado das noções em que consistem as naturezas individuais, uma vez que sua completude, requerida para que este conceito emergja como a explicação de um ser singularíssimo, insuscetível de ser predicado de outro, implica a compreensão, por este conceito, de uma infinidade de predicados, o que tem como consequência a irreducibilidade à identidade e ao princípio de contradição das proposições que enunciam a conexão de um sujeito completo com um dado predicado. Esta irreducibilidade das enunciações factuais coincide com a insuficiência da coerência interna como fundamento da determinação de seu valor de verdade, e garante, por conseguinte, seu caráter contingente, na medida em que assegura que a negação de uma proposição factual não é contraditória. Isto posto, não obstante a inclusão do predicado no sujeito seja condição necessária da veracidade de todo enunciado, porque nisto consiste a natureza universal da verdade, e daí decorra a analiticidade de toda proposição, a identidade sempre parcial estabelecida entre as noções dos dois termos nos enunciados factuais assegura que sua explicação esteja baseada em outro princípio que não o de identidade/contradição e, por conseguinte, que possam ocorrer outros fatos que não estes determinados por estas proposições.

Ora, a concepção da verdade como inclusão assegura que todos os predicados que possam ser verdadeiramente enunciados de um sujeito integrem sua noção, que todos esses requisitos, relacionando-se de maneira logicamente coerente, originem aquela noção, e que se um conceito é tão completo que contém todas as predicções relativas a um ser, trata-se do conceito de uma substância individual, mas não é a origem dessa infinidade de eventos e relações. Segue-se, portanto, a necessidade de investigar as naturezas dos seres que

envolvem infinitas condições e requisitos, a fim de descobrir a fonte da infinidade de circunstâncias que entra na determinação de um ser completo e é condição, simultaneamente, dessa completude mesma e da natureza contingente da maioria das proposições relativas a indivíduos.

III

O parágrafo 8 do *Discurso de Metafísica* apresenta duas definições de substância individual, e explica, com base sobretudo na segunda definição, a diferença entre uma noção perfeita, suficiente para determinar e distinguir o sujeito que define, e a noção de um acidente, incompleta, uma vez que não contém todos os [demais] predicados implicados naquela existência particular possível:

"[...] o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui essa noção. Assim, abstraindo do sujeito, a qualidade de rei pertencente a Alexandre Magno não é suficientemente determinada para um indivíduo, nem contém as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo quanto compreende a noção deste príncipe, ao passo que Deus, vendo a noção individual ou a ecceidade de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que dele se podem verdadeiramente afirmar [...]" (LEIBNIZ, 2004, p. 17).

Com efeito, a noção individual, conforme a segunda definição apresentada neste parágrafo, é tal que encerra tanto aqueles atributos que constituem o núcleo portador do que se poderia chamar de humanidade de Alexandre - como ser capaz de pensar - quanto todas as ações e relações que explicam a condição de sua existência neste mundo, desde que estas sejam consistentes com sua natureza, isto é, estejam nela fundadas, e, portanto, se possam dizer verdadeiramente dele.

Como assinalado acima, Leibniz oferece duas definições de substância individual. A primeira é somente *nominal*, enquanto a segunda, como aponta Christiane Frémont, é *real* (FRÉMONT, 2003, p. 161). O que é uma definição somente nominal, e o quê, no contexto e dadas as condições deste artigo, assegura a passagem para uma definição real? Uma definição nominal não dá a razão de possibilidade do definido, isto é, não é capaz de assegurar que não há, em seu conceito, uma contradição que tornaria impossível ou quimérico este conceito mesmo e errôneas as consequências dele extraídas. Uma definição

real, por outro lado, explica se a noção do definido é ou não internamente contraditória. A primeira definição construída neste artigo - nominal, portanto - explica a substância como suporte de predicados, sem que, todavia, seja ela mesma suportada por outro sujeito, isto é, sem que ela mesma emergja como predicado de outra noção. Ora, trata-se de uma explicação vaga do que é um indivíduo, a qual aponta somente para a independência requerida para que um ser seja dito substância individual, isto é, que diz o que é uma tal substância, mas que não dá todos os requisitos e condições de constituição desse ser, e, portanto, não diz se se trata de uma noção possível.

Conforme nos explica Leibniz no parágrafo 24 do *Discurso*, há três tipos de definição real:

[...] quando a possibilidade é provada apenas por experiência, como na definição do mercúrio, do qual se conhece a possibilidade por se saber que um tal corpo, fluido, extremamente pesado e, no entanto, assaz volátil, é encontrado efetivamente, a definição é somente real e nada mais. Quando, porém, a prova da possibilidade se faz a priori, a definição é ainda real e *causal, como quando contém a gênese possível da coisa*. E, se esgota a análise, levando-a até as noções primitivas, sem pressupostos carecidos de prova *a priori* da sua possibilidade, a definição é perfeita ou *essencial*. (LEIBNIZ, 2004, p. 54, grifo meu)

Sustentamos aqui, com Frémont (2003, p. 163), que a segunda definição de substância individual apresentada no parágrafo 8 é real e causal, pois assinala o possível modo de constituição do indivíduo, isto é, mostra como este se constitui na medida em que em sua noção ou natureza estão encerrados não somente aqueles atributos que, como no caso de Alexandre, garantem sua humanidade, como ser capaz de pensar, mas também as circunstâncias particulares, como sua morte por envenenamento, a vitória contra Dario e Poro, o fato de ter sido rei da Macedônia, que, somente elas, são capazes de determiná-lo integralmente e dar-lhe, portanto, a cidadania de indivíduo, quer dizer, explicá-lo como natureza insuscetível de ser predicada de outra e que encontra, por conseguinte, somente em si mesma a razão e origem de tudo o que lhe acontece. Pois, se nele estivessem presentes somente as qualidades vagas que garantem ser ele um homem e não outro animal ou uma pedra, seria ele idêntico a homem, isto é, idêntico à noção ou conceito de homem abstratamente tomadas, e não este homem singular, integralmente distinto de todo outro ser.

Isto posto, na medida em que a segunda definição aponta para a inclusão de todas as circunstâncias particulares da vida de Alexandre, e, ainda, por causa do encadeamento das coisas, de todo o universo, dá a razão de possibilidade desta noção - Alexandre -, mostrando sua gênese possível enquanto indivíduo, isto é, mostrando que qualidades vagas não são suficientes para determinar e, portanto, definir, uma natureza particular possível, e, portanto, independente, sua origem residindo, de fato, em exprimir e ser expressão de todo o mundo de que faz parte. Ora, uma vez que cada substância é plenamente independente, de sorte que nada de fora lhe pode ser acrescentado segundo a ação de uma outra substância criada sobre ela, segue-se que essa relação de expressão, constitutiva da natureza intrínseca de cada indivíduo, não se pode explicar segundo uma relação de causalidade transitiva. Trata-se, na verdade, de uma relação de proporcionalidade entre o que é percebido pelas substâncias, uma relação ordenada e de correspondência entre as séries individuais de uma e de outra, de sorte que, a partir do conhecimento do que se passa com uma é possível chegar ao conhecimento dos modos de todas as outras.

Isto posto, a correspondência entre lógica e ontologia, embora bastante próxima, não é perfeita, e a natureza, por conseguinte, não se deixa determinar exhaustivamente por princípios lógicos. A própria definição de substância como noção completa, embora tributária do princípio de inerência, encontra sua principal condição de possibilidade na teoria da expressão, conceito extralógico. Assim, enquanto um ser matemático, por exemplo, poderia ser plenamente explicado em termos de possibilidade ou de estrita consistência lógica, uma noção completa teria de sê-lo, mais propriamente, em termos de compossibilidade.

Um círculo é uma natureza que encontra sua definição plena no conceito da espécie ou do gênero a que pertence, suficiente para distinguir todo círculo de toda outra forma geométrica e, na medida em que gênero e espécie são universais, designam naturezas incompletas, e, portanto, suscetíveis de serem predicadas de muitas coisas, sendo suas propriedades explicáveis somente pelo princípio de contradição, já que o número finito de requisitos que as constituem permite que as proposições enunciando a ligação de um tal sujeito com um predicado sejam conduzidas à identidade. Já uma natureza individual, designada por um nome próprio - Alexandre, por exemplo - é um ser singularíssimo, que,

justamente por exprimir um indivíduo, natureza independente, tem de encontrar estritamente em sua própria definição, plenamente determinada, a razão de todos os seus predicados, sendo a identidade a si de um tal sujeito, portanto, a explicação ou justificativa de tudo o que lhe acontece:

[...] Deus, vendo a noção completa ou a ecceidade de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele se podem afirmar, como, por exemplo, que vencerá Dario e Poro, e até mesmo conhece nela e priori (e não por experiência) se morreu de morte natural ou foi envenenado, o que nós só podemos saber pela história. (LEIBNIZ, 2004, p. 17)

Ora, conforme assinalado acima, essa plena determinação, que assegura a independência de um ser completo e, portanto, seu ser substância individual, não pode advir da mera consideração desse ser em si mesmo, isolado, mas demanda, antes, uma série de relações de expressão de que ele faz parte desde seu ponto de vista. Assim, na medida em que somente se podem determinar por sua relação com um conjunto de possíveis do qual são partícipes, as noções que definem, em sua primeira forma, os seres concretos, são constituídas por infinitos eventos que supõem sua consistência com todo o mundo de que fazem parte, e a maioria das proposições que as integram, justamente em virtude de envolverem infinitas condições, não podem ser reduzidas à identidade, e, portanto, não têm seu valor de verdade determinado somente pela coerência interna. Assim, a despeito da coincidência entre os termos na proposição ser condição necessária para que esta seja dita verdadeira, não é suficiente, e a determinação do valor de verdade das proposições factuais depende, sobretudo, de que o copertencimento da noção que suporta um tal enunciado a um conjunto de essências exprima o máximo de realidade (cf. LEIBNIZ, 1979, p. 159, Da origem primeira das coisas). Isto posto, dar a razão de um conceito individual completo, no sentido preciso de enunciação do princípio de razão suficiente, e, por conseguinte, dar justificação racional às proposições que os constituem exige uma relação de ordem e coerência que abarque a totalidade do mundo, e, na verdade, mais que isso: exige, em alguma medida, o conhecimento da natureza divina e dos mundos possíveis não criados.

IV

Uma vez que a totalidade do mundo participa da constituição das noções completas, e a compossibilidade é, portanto, um conceito indissociável do de noção completa, a inteligibilidade das proposições que nelas intervêm depende, como assinalado acima, de uma relação de coerência e variedade que compreenda o universo inteiro, de sorte que a determinação do valor de verdade de tais enunciados se subordina à atualização de determinado conjunto de essências em que a ordem e a variedade sejam as máximas possíveis. Como Leibniz repetidamente explica a Arnauld, o decreto divino de escolher Adão não se dissocia, ou não é independente, daquele pelo qual Deus escolhe a posteridade de Adão - que compreende toda a humanidade -, pois o conceito de Adão encerra já os conceitos de toda a sua descendência, e, mais profundamente, o universo inteiro, uma vez que Adão não seria precisamente o homem que é se em sua noção não estivessem encerradas todas as ligações e relações, todos os fatos e acontecimentos que o determinam como partícipe único deste mundo, de modo que a escolha por Adão se identifica, na prática, à escolha pelo mundo inteiro, embora Deus não faça os cálculos com vistas à criação em função destas ou daquelas substâncias particulares, mas do conjunto de compossíveis que melhor manifeste sua glória. Assim, a condição para que se tornem verdadeiras ou falsas as proposições encerradas nos conceitos de Adão e de seus filhos é que o conjunto a que pertencem melhor realize os fins de Deus.

Uma vez que a negação de uma proposição factual não é contraditória e há, portanto, fatos alternativos àquele enunciado pela primeira proposição, esse mesmo acontecimento alternativo aponta para a existência ideal de outros mundos possíveis, uma vez que cada acontecimento não se estabelece isoladamente, mas enquanto integrante de uma teia de outros eventos e relações com os quais é logicamente compatível, na medida em que é função da noção completa que o fundamenta, a qual, a seu turno, encontra sua origem nas relações de natureza ideal que estabelece com outras naturezas individuais. Cada teia de relações e acontecimentos é um mundo possível, e é a partir desse contínuo de eventos que se constituem os conceitos individuais, não, todavia, como uma modificação sua, como se as noções fossem desdobramentos de uma natureza dotada de mais realidade, pois essa cadeia de eventos é, mais propriamente, uma série de fenômenos e relações, enquanto que os

indivíduos são seres unos e indivisíveis, completos e dotados de um princípio interno de atividade que garante sua autonomia, sendo eles as verdadeiras substâncias, de sorte que as existências ideal e atual do contínuo somente são possíveis enquanto inerem a um ser dotado de realidade substancial, isto é, às noções completas. Assim, dado que o mundo não tem realidade efetiva fora das substâncias, e, no entanto, a completude destas somente pode lhes advir desde que sejam partícipes de um determinado todo, a constituição deste e das verdadeiras unidades se dá concomitantemente e segundo uma relação de interdependência. O modo como as noções completas se constituem tendo como condição essa cadeia de fatos pode ser entendido a partir da maneira como Leibniz explica a criação:

Pois Deus, virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos que considera bom produzir para manifestar sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe nenhuma relação que escape à sua onisciência), faz com que o resultado de cada visão do universo, enquanto contemplado de um certo lugar, seja uma substância expressando o universo conforme essa perspectiva [...] (LEIBNIZ, 2004, p. 29).

Isto posto, a série integral de acontecimentos não é senão um contínuo de eventos que só tem realidade dentro das substâncias – e no entendimento divino -, e que cada uma exprime com clareza apenas parcialmente, relacionando-se a série individual de cada uma com as séries individuais de todas as outras, e, na medida em que o sistema geral de fenômenos, ou a série total dos eventos não existe fora das substâncias enquanto realidade autônoma e preexistente, dessas relações emergem o próprio mundo e a ordem do mundo, esta, todavia, não como algo que se desdobra espontaneamente da relação entre as séries individuais, mas como forma de organização que deriva do entendimento divino. De fato, conforme aponta Deleuze (2013, pp. 89-93), justamente em virtude de a interação entre as substâncias estender-se ao infinito e o compreender, embora haja uma série comum que articule as séries particulares de eventos em que consistem os seres completos, e que lhes inere, nestes não está dado, senão na medida em que Deus o institua, pelas leis da harmonia preestabelecida, o limite dessa série única, para o qual tendem todas as séries individuais e permite estabelecer as regras de sua relação. Como assinalado acima, cada substância individual desenvolve-se de maneira estritamente independente - isso é uma decorrência da definição mesma de substância -, segundo a lei que determina sua série individual, mas as

regras que permitem estabelecer a ordem da relação entre as séries e fazer do conjunto de noções um todo harmonioso não derivam espontaneamente dessas relações em virtude de seu caráter infinitamente prolongável.

Convém esclarecer e pesar estas afirmações. Embora a interpretação de Deleuze seja interessante por salientar a anterioridade - virtual - do mundo em relação às substâncias na medida em que estas encontram em sua expressão particular do sistema geral de fenômenos o principal requisito de sua completude e, portanto, de sua substancialidade, é também problemática ao afirmar que as séries de acontecimentos que descrevem seres individuais são prolongáveis ao infinito (DELEUZE, 2013, pp. 88-9). Ora, se as substâncias são claramente definidas por Leibniz, em vários textos (por exemplo, LEIBNIZ, 2004, p. 17), como unidades plenamente constituídas e fechadas, como compreender a afirmação de Deleuze? No parágrafo que segue, sugerimos uma possibilidade, fundamentada na teoria da expressão, de resolver essa aparente inconsistência na leitura do filósofo francês.

Na eternidade, a concepção dos conceitos individuais completos e dos respectivos conjuntos maximais de essências com os quais aqueles são possíveis dá-se concomitantemente, de sorte que as leis individuais que determinam o desenvolvimento de cada natureza singular codeterminam e exprimem, a partir de si mesmas, a lei geral da série que, segundo a linguagem de Deleuze, classifica os limites e faz da multiplicidade de séries de eventos em que consiste o ser de cada criatura um conjunto organizado, lei geral que, a seu turno, exprime e codetermina as leis particulares e é estabelecida por Deus nas leis da harmonia preestabelecida. Assim, dado que, para Leibniz, as substâncias individuais determinam-se como unidades completamente constituídas e fechadas, mas considerando, ao mesmo tempo a leitura de Deleuze, pela qual as séries individuais podem prolongar-se ao infinito, aquela unidade, fundamental na concepção leibniziana de substância, pode ser compreendida como determinada pelo limite para o qual converge a série individual de cada criatura, mas, mais que isso, em virtude da noção de compossibilidade, condição da constituição do conceito de cada ser completo, pelo limite que descreve a lei geral do mundo. Desse modo, a unidade de cada substância individual pode ser pensada como uma função de sua lei individual, mas também das leis gerais de seu mundo, contidas em sua noção completa e expressas por seu limite intrínseco, ou lei individual.

Assim, as substâncias individuais relacionam-se entre si em função das estruturas de possibilidade e impossibilidade que se estabelecem entre elas, mas, para novamente remeter a Deleuze, essa interação prolonga-se, e deve prolongar-se, sempre, ao infinito, de sorte que somente em virtude das leis da harmonia preestabelecida, as quais são concebidas por Deus, pode-se assinalar um limite para o qual convergem as séries individuais, e que se poderia explicar, propriamente, como mundo. Do mesmo modo, e seguindo a interpretação esboçada no parágrafo acima, é na medida em que exprimem, em suas leis individuais, as leis gerais de seu mundo que as substâncias individuais encontram um dos fundamentos de sua unidade. Cada substância contém em sua noção o limite assinalável, ou a lei, da série em que consiste o seu próprio desenvolvimento, e a série do mundo inteiro, mas, porque sempre é possível, segundo a interpretação de Deleuze, que a série de uma substância prolongue-se na de outra, e que, no interior da mesma noção, a série que determina um acontecimento prolongue-se na série de outro, o limite - as leis da harmonia preestabelecida - da série única que descreve o mundo depende da ação normativa de Deus e, *sob essa perspectiva*, permanece extrínseco aos conceitos dos seres que o fundamentam.

Desse modo, embora seja correto afirmar que o mundo está contido nas substâncias individuais, somente se pode dizer que está enquanto todo estruturado, que se desenvolve de forma ordenada, a partir da ação da instância divina instituidora de racionalidade. Essa regra é acrescentada à série universal segundo a ação normativa de Deus, e é sobre os conjuntos maximais de eventos assim constituídos que incide a escolha divina na criação, a qual, orientada por regras de beleza, sabedoria, bondade e justiça, leva à atualização do conjunto mais harmonioso, isto é, dotado das regras mais simples e dos efeitos mais ricos, derivados dessas leis. Ora, conforme aponta Luiz Henrique dos Santos (SANTOS, 1998, p. 97), o ato de criação consiste em dar às proposições factuais o seu valor de verdade, na medida em que determina quais grupos de noções - sendo estas os suportes dos enunciados - serão conduzidos à existência real, e, portanto, quais enunciações serão verdadeiras e quais falsas. Com efeito, as proposições contingentes são sempre idealmente verdadeiras desde que haja uma conexão entre seus termos integrantes fundamentada nas naturezas de um e de outro, mas, por envolverem o infinito, ou participarem de noções cujas séries, para usar a linguagem de Deleuze, prolongam-se umas nas outras ao infinito, não são derivadas diretamente do princípio de contradição, e a determinação de seu valor de verdade demanda, por isso, o

recurso a outro princípio explicativo.

V

É, portanto, a partir da distinção entre noções completas e incompletas que Leibniz determina a essencial diferença entre as verdades de razão e de fato, localizando na indemonstrabilidade destas a raiz da contingência, ou, mais profundamente, de sua explicação acerca de como conciliar a predeterminação de todos os eventos do mundo pelas noções completas e a liberdade em seu primeiro aspecto:

Toda proposição verdadeira afirmativa, seja necessária ou contingente, comporta uma certa conexão entre sujeito e predicado. Mas sabe-se daquelas que são idênticas que essa conexão é evidente por si. Quanto às outras [a conexão] deve aparecer e aparece pela análise dos termos.

Nisso também é trazido ao dia o misterioso critério da distinção entre verdades necessárias e contingentes, que não se pode compreender facilmente sem ter alguma tintura das matemáticas. Nas proposições necessárias, chega-se a uma proposição idêntica quando a análise é conduzida até certo ponto; e aí é demonstrada uma verdade segundo o rigor geométrico; mas nas contingentes, o progresso da análise vai ao infinito, de razão em razão, de modo que não se obtém jamais a demonstração acabada; a razão da verdade, todavia, sempre subsiste, ainda que seja perfeitamente compreendida somente por Deus, que [somente ele] penetra a série inteira de um único golpe de espírito. (LEIBNIZ, 2004, p. 291).

As proposições ou verdades contingentes são tais que, embora sejam idênticas ou analíticas, na medida em que a identidade entre os termos no enunciado exprime o fundamento mesmo da verdade, o são apenas virtualmente, e não podem jamais ser conduzidas à forma " $A=A$ " em virtude de sua natureza mesma, que envolve o infinito. Ora, segue-se daí a definição de verdade contingente tal como Leibniz a concebe, isto é, proposições contingentes são enunciados internamente consistentes, uma vez que há entre seus constituintes uma conexão fundada nas naturezas de um e de outro que se explica pela identidade parcial entre eles - a identidade é, com efeito, sempre parcial, pois, do contrário, tais proposições seriam plenamente explicáveis segundo os princípios de identidade e contradição, e, portanto, já não seriam contingentes, mas necessárias - e cujas opostas são, justamente em virtude dessa intransponível parcialidade da identidade entre sujeito e

predicado, também coerentes, donde se segue a necessidade de recorrer a algo mais que somente ao princípio de contradição como razão explicativa destes enunciados, quer dizer, como princípio capaz de justificar porque determinadas proposições, embora expressem uma relação ordenada entre sujeito e predicado, o que se verifica pela análise de suas noções, ainda que esta jamais seja terminada, não são verdadeiras deste mundo.

As verdades necessárias, por outro lado, como explicado na passagem citada, são imediatamente idênticas ou redutíveis à identidade segundo um processo finito de análise, no qual as sucessivas substituições dos conceitos por seus valores conduz a proposição inicial, enfim, a proposições idênticas na forma " $A=A$ ". Ora, a redutibilidade de uma proposição, pela análise, a enunciados idênticos tem como consequência imediata a prova de que suas opostas são logicamente incoerentes, isto é, enunciam uma conjunção entre os termos que não encontra seu fundamento nas naturezas do sujeito e do predicado, e a condição para que uma proposição seja passível de demonstração, isto é, para que possa ser explicada estritamente em termos de coerência interna é que ela envolva um número finito de requisitos ou condições. Daí nossa afirmação, ao discutirmos a natureza das noções completas e incompletas, de que as predicções relativas a seres matemáticos e a conceitos que exprimem universais sejam necessárias, enquanto aquelas que dizem respeito a naturezas singularíssimas, designadas por nomes próprios - Alexandre - sejam contingentes. Todavia, nem todas as predicções relativas a indivíduos são contingentes, e, embora seja possível manter que as noções completas, porque infinitamente complexas, envolvem ou fundamentam as proposições indemonstráveis, é preciso notar que é possível estabelecer uma identidade total entre a noção que exprime Alexandre e o predicado "é capaz de pensar". De fato, tal análise pode ser conduzida desde que se considere a natureza de Alexandre *sub ratione generalitatis*, isto é, prescindindo das ações e relações que explicam sua existência neste mundo. Isto é possível porque a racionalidade de Alexandre, conforme aponta Edgar Marques em recente artigo (MARQUES, 2012, p. 10) não lhe advém em determinado momento do tempo e, portanto, independe da condição de sua existência neste mundo particular, ou de qualquer mundo com o qual seja compossível algum Alexandre, mas, antes, é parte determinante daquele núcleo de condições que delimitam a humanidade de Alexandre.

Assim, a identidade entre sujeito e predicado nas proposições contingentes, quais sejam, aquelas que exprimem uma relação consistente entre os termos, mas que, em virtude de sua complexidade, não podem ser explicadas de maneira estritamente lógica, é tal que se aproxima infinitamente de um limite que assinala, afinal, sua plena coincidência, mas o qual não é, no entanto, jamais alcançado, de sorte que a relação entre os termos, nesses enunciados, é análoga àquela verificada entre números comensuráveis e incommensuráveis, em que as proporções entre as grandezas em relação progridem infinitamente sem que jamais seja encontrada a máxima medida comum. A impossibilidade de finalmente encontrar o fim da análise, ou das sucessivas substituições da definição pelo definido não é uma limitação associada somente à incapacidade daquele que conduz a resolução, e a qual, para um ser dotado de intelecto infinito, seria suprimida, mas uma impossibilidade de direito, que independe, por consequência, da natureza perfeita ou imperfeita de quem faz as substituições. Trata-se de uma impossibilidade de direito porque incide sobre a natureza intrínseca das verdades factuais, que são sempre parcialmente idênticas por abarcarem uma cadeia de razões que compreende o mundo inteiro, em virtude do sujeito ao qual inerem ser, nas palavras de Frémont, o incommensurável metafísico (FRÉMONT, 2003, p. 163).

TRUTH, EXPRESSION AND CONTINGENCY ON LEIBNIZ

Abstract: The purpose of this study is to address the relationship between the coherentist theory of truth as conceived by Leibniz and the limits that it apparently imposes on the possibility of claiming contingency to the events that take place in the universe and in the world itself as a general system of phenomena. The main objective of this work is to examine the possibility to reconcile these two key aspects of Leibniz's philosophy by means of the expression thesis in which resides the main condition for the formation of complete notions to which the events - and therefore the world - are built-in.

Keywords: contingency, infinite, expression, truth, complete notions, substance

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

COUTURAT, L. (1961) *La Logique de Leibniz*, Paris, Hildesheim, G Olms.

DELEUZE, G. (2013) *A Dobra: Leibniz e o Barroco*, Rio de Janeiro: Editora Papyrus.

FRÉMONT, C. (2003) *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin.

HIRATA, C. (2012). *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo, 232 páginas. Tese de Doutorado em História da Filosofia Moderna. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia.

- LEIBNIZ, G. W. (1946) *Correspondência com Arnould*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____. (1979a) *Correspondência com Clarke*, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1979b) *Da origem primeira das coisas*, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1982) “A natureza da verdade”, in *Escritos Filosóficos*, edição de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Editorial Charcas.
- _____. (2004) *Discurso de Metasífica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2013) *Ensaio de Teodiceia - sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Editora Estação Liberdade: São Paulo.
- MARQUES, E. (2012), “A singularidade como raiz da contingência em Leibniz: considerações críticas acerca da solução de Couturat para o problema da contingência em Leibniz”. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 16 n. 1, pp. 119-131.
- SANTOS, L.H.L. (1998), “Leibniz e os futuros contingentes”, *Analytica*, Rio de Janeiro, n. 2, pp. 91-121.

Recebido em 08/11/2014. Aceito em 16/12/2014.

NOTAS SOBRE LÓGICA E RESPONSABILIDADE MORAL EM LEIBNIZ**Victor Hugo Fonseca da Silva Coelho**

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

coelho.vhugo@gmail.com

Resumo: É pretendido, neste pequeno artigo, mostrar como Leibniz se insere de modo bem peculiar na tradicional discussão filosófica acerca da liberdade do agente num mundo governado pelo princípio de razão suficiente. A questão posta por Arnauld, em carta de 13 de março de 1686, além de forçar Leibniz a dar esclarecimentos sobre a solução que adotou, também é importante por carregar certos resquícios do modo pelo qual Aristóteles abordou este tema. Também deve ser notado que, apesar da ruptura que a solução leibniziana faz com a tradição aristotélica, vários outros pontos da filosofia de Aristóteles são aceitos para a construção e resolução do problema.

Palavras-chave: Contingência; Leibniz; liberdade; modalidade; necessidade.

Introdução

Como conciliar o determinismo histórico gerado pela universalidade do princípio de razão suficiente com o livre-arbítrio? É neste sentido que Antoine Arnauld, em carta de 13 de março de 1686, questiona o conteúdo do “Discurso de Metafísica”, texto que Leibniz havia escrito e lhe enviado em fevereiro do mesmo ano. A questão, longe de ser simples, se insere num tema com certa tradição na história da filosofia e da teologia (poderíamos remontar ao estoico Epiteto, a Aristóteles e até àquela querela entre graça e livre-arbítrio protagonizada por Agostinho de Hipona e Pelágio da Bretanha, no século III), e reaparece, naquele momento, suscitada pelos debates em torno da cisão da Igreja em catolicismo e protestantismo. Entretanto, Leibniz nos oferece uma resposta original e bastante sofisticada: se houver contingência, o livre-arbítrio fica garantido num mundo regido pela razão suficiente. Ou seja, ele se propõe a compatibilizar determinação do mundo e contingência.

De que modo Leibniz estabelece um diálogo entre tradição e a originalidade? Como se entrelaçam a lógica e a ontologia leibnizianas? Acreditamos na pertinência destas perguntas; e este texto, que de maneira alguma tem a pretensão de respondê-las, tenta se justificar por utilizá-las como lentes de leitura. Para isso, analisaremos o argumento de Leibniz em sua correspondência com Arnauld (principalmente no próprio “Discurso de Metafísica”) e em algumas partes dos “Ensaio de Teodicéia”, de 1710.

I

Já no § VIII do “Discurso de Metafísica” pode ser visto o problema da determinação do mundo ser traçado. Neste parágrafo Leibniz pretende distinguir as ações de Deus das ações das criaturas, devido a isto servir de condição para que se possa, apesar de Deus ter escolhido o melhor dos mundos possíveis, estabelecer um julgamento moral sobre as ações das criaturas. Deste modo, o autor não poderia aceitar a tese de Malebranche, a saber, a de que Deus seria a causa eficiente de todas as ações das criaturas¹ (pois isto faria com que não pudéssemos responsabilizar moralmente o agente por seus atos, visto que a causa da ação não está em quem age). Porém, também não poderia concordar com a tese de que Deus “conserva apenas a força que deu às criaturas” e nada mais, defendida por Descartes² (a aceitação desta última poderia implodir a unicidade da razão). Leibniz, então, tendo em vista a distinção entre ações divinas e ações das criaturas, define “substância individual”: “É correto, quando se atribui grande números de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual.” (LEIBNIZ, 2004, §VIII, p. 16).

Se por um lado a substância individual, enquanto tipo ontológico, é definida a partir da lógica, por outro o filósofo afirma que a teoria lógica da predicação é fundamentada na própria natureza das coisas³. Assim, Leibniz se utiliza da mesma armação entre lógica e ontologia feita por Aristóteles em seu “livro Γ” da “Metafísica”⁴. Esta definição apenas “nominal” e fraca se segue, no mesmo parágrafo, de uma exposição de 3 tipos lógicos fundamentais:

- 1- A “tautologia”, ou seja, quando o predicado está compreendido expressamente no sujeito;
- 2- A “predicação” (analítica), quando todos os predicados estão contidos virtualmente no sujeito;
- 3- O “acidente”, quando nem todos os predicados estão contidos no sujeito.

¹ MALEBRANCHE, 1974, livro VI, parte I, cap.III, p.254-261

² DESCARTES, 1989, II, §§36-44, p.83-89

³ “Ora, consta que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas...” (LEIBNIZ, 2004, §VIII, p.16).

⁴ Se, de certo modo, para realizar sua ontologia Aristóteles se vale do princípio de não-contradição (justificado como “o mais indubitável dos princípios”), do mesmo modo, quando precisa definir o valor de verdade de uma proposição, se vale da referência ao ser das coisas. Ora, não era ele que dizia que a proposição verdadeira dizia que as coisas são o que são, e que a proposição falsa dizia que as coisas são aquilo que elas não são?

Podemos associar a “tautologia” às verdades necessárias e evidentes do entendimento divino; a “predicação” à substância individual; e o “acidente” a todas as outras coisas existentes. Leibniz exemplifica: se digo “Alexandre Magno é rei.” (proferida no momento do reinado de Alexandre Magno). Por definição “Alexandre Magno” é a substância individual e “rei” é acidente, visto que “rei” está contido na noção “Alexandre Magno”, mas “Alexandre Magno” não está contido na noção “rei” (posto que existem outros reis, como Dario, da Pérsia). Portanto, deste modo Leibniz consegue associar aos conceitos lógicos de “sujeito” e de “predicado” toda “substância individual” e todo “acidente”, respectivamente. Assim, na noção “Alexandre Magno” está contido tudo que lhe aconteceu, lhe acontece e lhe acontecerá, e pode-se dizer que na noção de “Alexandre Magno” se vê “ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele podem afirmar” (LEIBNIZ, 2004, §VIII, p.17).

Desta maneira, e juntamente com a afirmação, no início do parágrafo, de que “as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais”, Leibniz faz da substância individual ao mesmo tempo sujeito lógico e causa de suas ações. Se, por um lado, a necessidade da lógica e a determinação *a priori* da substância (e de suas ações) garante a existência do princípio de razão suficiente acima de qualquer coisa (aqui Leibniz critica a tese de Descartes que dizia ser a vontade divina predominante sobre a razão), por outro, (criticando Malebranche) faz com que a causa das ações permaneça na substância individual, permitindo a espontaneidade da ação (condição necessária para quem quer garantir a responsabilização moral, mas, ao mesmo tempo, não pretende abandonar a definição de “ação voluntária” tal qual Aristóteles se utiliza no livro III da “Ética a Nicômaco”⁵). Há, portanto, uma ligação necessária, entre um sujeito e seus respectivos predicados que independe da ação divina. Neste sentido, aqui cabe a Deus somente a escolha de quais dessas “substâncias prontas”⁶ existirão, ou melhor, como veremos, de quais delas estão em conformidade com o mundo que Deus teve a vontade de criar.

⁵ “Age voluntariamente, pois o princípio do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio.” (ARISTÓTELES, 2008, livro III, parte 1, 1110a15, p.60.)

⁶ Devido a esta vinculação entre o sujeito (substância individual) e seus predicados (fatos do mundo), para cada substância individual há um respectivo mundo, portanto a escolha de um mundo (para a criação) implica a escolha de determinadas substâncias individuais.

II

No entanto, esta definição dada por Leibniz não é suficiente para garantir o livre-arbítrio. Para assegurá-lo o filósofo de Hanôver tem de aceitar a contingência neste mundo determinado a priori a partir dos predicados contidos nas noções substanciais. E isto vale tanto para o livre-arbítrio de cada substância individual, quanto para o divino. É precisamente por causa deste último que Arnauld, em sua carta de março de 1686, rejeita o conteúdo do enunciado do §XIII do “Discurso”. Para Arnauld, a necessidade gerada pela criação da primeira substância individual (na carta exemplificada pela figura de Adão), por exprimir tudo o que lhe acontecerá, só poderia resultar num fatalismo absoluto. Este fatalismo negaria o livre-arbítrio divino e, por consequência, sua onipotência, posto que depois da criação da primeira substância não seria possível a Deus intervir, e modificar, o mundo. Da mesma maneira poderíamos perguntar: como se faz possível a responsabilização moral de cada substância individual num mundo completamente determinado?

O problema visto por Arnauld é estruturalmente semelhante ao identificado por Aristóteles no livro IX do “Da interpretação”, a saber: dado que toda proposição tem um valor de verdade “V” ou “F”, se faço uma afirmação acerca de um fato futuro (por exemplo: “Haverá amanhã uma batalha naval”), este valor de verdade determinará a ocorrência (ou a não ocorrência) do fato no mundo? Parece que tanto para Aristóteles quanto para Arnauld, um fato contingente hoje poderia se tornar necessário amanhã. É assim que no “Da interpretação, IX” Aristóteles dá um passo atrás na validade irrestrita do assim chamado “princípio da bivalência”: a cada proposição deve ser aplicado um único valor de verdade “V” ou “F” entretanto, isso não pode ser aplicado às proposições que dizem respeito a fatos futuros. Ou seja, para garantir a contingência do mundo, Aristóteles sacrifica a aplicabilidade universal de uma das regras fundamentais do enunciado e da lógica⁷. No entanto, em oposição à solução de Aristóteles, num mundo determinado pela expressão dos fatos que está contida na noção de cada substância individual (cuja existência veio a ser por meio da escolha divina) a lógica precede a realidade do mundo e, portanto, sempre podemos atribuir um valor de verdade a priori a cada evento do mundo (seja ele passado, presente ou futuro). Neste caso, teríamos um

⁷ Notemos aí que, apesar do valor de verdade de uma proposição que diz respeito a fatos futuros não poder ser dado a priori, é necessário que o fato proferido ocorra ou não ocorra no mundo e no tempo

mundo completamente determinado pela razão e, aparentemente, sem espaço para a contingência ou liberdade de ação.

III

A resposta de Leibniz ao problema nos parece muito semelhante, apesar dos diversos níveis de complexidade, detalhamento e desenvolvimento, nos “Ensaio de Teodicéia” e na “Correspondência com Arnauld” (tendo em vista, é claro, os diferentes interlocutores). Assim, há para Leibniz pelo menos dois prejuízos da tradição que estão contidos na maneira como esta questão estava sendo formulada:

O primeiro está na “liberdade de indiferença”⁸, herança deixada pela escolástica. Esta liberdade seria a liberdade completa da ação e não poderia ser determinada por nada, teria de ser somente associada à vontade de quem a praticou e não obedecer a nenhuma regra (pois isto já seria uma determinação)⁹. Ou seja, uma ação para ser livre teria de ser independente da razão, pois como diria Leibniz: “agir sans règles serait agir sans raison” (LEIBNIZ, 1969, Art.359, p.329). A opinião de Descartes, descrita por Leibniz no §VIII, se alinha com esta corrente de interpretação escolástica proibindo a existência do princípio de razão suficiente. Ora, pergunta Leibniz, mas como pode existir um efeito sem causa? “Ademais parece que toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade.” (LEIBNIZ, 2004, §II, p.5). Mesmo que não haja uma determinação absoluta (por meio de uma necessidade lógica rigorosa), sempre temos razões para nos inclinarmos mais a uma opção de ação do que a outra. Há aí dois tipos de razões, uma mais forte e outra mais fraca, porém a mais fraca também é razão, e deve ter alguma semelhança com a “razão estritamente necessária”, visto que estamos sob o jugo do princípio de razão suficiente e a ação em questão se faz possível. Diz Leibniz:

Je ne prendrais point libre et indifferent pour une même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné et par conséquent plus déterminé

estipulado pela proposição. Isto posto, o chamado “princípio de bivalência”, em Aristóteles, parece ser muito mais um princípio ontológico com representação lógica do que o inverso.

⁸ Leibniz se utiliza, nos “Ensaio de Teodicéia”, deste termo principalmente para designar a posição de Bayle,

⁹ Segundo Leibniz, Aristóteles teria instituído duas condições para a liberdade: espontaneidade e inteligência. A indiferença teria sido incluída, como terceira condição, pelos escolásticos (LEIBNIZ, 1969, art.302/303, p.297-298).

d'une côté que d'autre, mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait.(LEIBNIZ, 1969, §132, p.186)

O segundo prejuízo é somente de certa tradição que concebe Deus inserido num tempo cronológico (na qual obviamente Agostinho de Hipona e Boécio não estão incluídos). Leibniz concebe em Deus apenas um tempo lógico, e a criação se dá em apenas um instante. Daí a irritação da carta de Leibniz de 12 de abril de 1686: “Dieu, dis-je, le choisissant [Adão], a déjà égard à sa posterité et choisit en même temps l'un et l'autre.”(LEIBNIZ, 1966, p.87)

A diferenciação entre “necessidade absoluta” e “necessidade ex hypothesi” não se faz por uma contingência temporal, mas sim por uma contingência oriunda da lógica. A “necessidade absoluta” é definida como aquilo no qual o contrário implica contradição e sua consecução é deduzida pelas verdades eternas (LEIBNIZ, 2004, §XIII, p.26). No entanto, as verdades necessárias e eternas garantem somente a existência de inúmeros mundos possíveis, a escolha do melhor dos mundos possíveis, aquele que virá à existência de fato, não é por elas garantida. Tudo se passa como se houvesse uma necessidade estabelecida, porém de natureza mais fraca: a “necessidade ex hypothesi” do agir moral. Só é real se for possível, se for impossível não é real. Entretanto, Leibniz diz: não é necessário que todo possível seja real. Há mundos possíveis (logicamente) que não vieram à realidade (ontológica). Em outras palavras, da “impossibilidade de P” segue que “P” é falso, mas a “possibilidade de P” é consistente com a verdade de “P” e com a falsidade de “P”. Assim a escolha entre “P” ou “não-P”, no caso em que “P é possível”, é contingente. É interessante notar que, dado que a espontaneidade da ação (ou seja, o caso em que a causa da ação está contida no agente) está garantida tanto em Deus quanto nas substâncias individuais, “P” pode ser tanto “ação de Deus”, quanto “ações das substâncias individuais”. Há algo que está fora da “necessidade absoluta” e que serve de condição para esta escolha.

No caso de Deus existe a bondade divina, a perfeição moral de Deus (e as regras de bondade devem ser exteriores a Ele). As verdades necessárias são condições para a possibilidade dos mundos, mas não para sua existência. Logo, como a bondade de Deus é perfeita, e ele escolheu o melhor dos mundos possíveis, então este mundo foi

inteiramente determinado no momento lógico da criação, e é certo, ou “necessário ex hypothesi” (embora não é necessário)¹⁰ devido à perfeição de Deus¹¹.

Quanto às particularidades do mundo, que dizem respeito aos homens, não podemos ter a mesma certeza, pois não temos certeza de sua bondade. E assim está garantido tanto o livre-arbítrio divino (no qual Deus poderia fazer qualquer coisa, mas não faz) quanto o livre-arbítrio das substâncias individuais. É desta maneira que, no intuito de garantir a contingência necessária para a responsabilização moral do agente (de Deus e dos homens) num mundo governado pelo princípio de razão suficiente, Leibniz se vale do que hoje chamamos de modalidade lógica.

NOTES ON LOGIC AND MORAL RESPONSABILITY IN LEIBNIZ

Abstract: We aim to elucidate, in this short article, how Leibniz inserts himself in a very particular way in the traditional philosophical debate about the freedom of the agent in a world ruled by the principle of sufficient reason. The question posed by Arnauld, in a letter of March 13, 1686, beyond of pushing Leibniz to clarify his own solution, is also important for containing certain elements of the aristotelian approach on the subject. It is also important to be noted that despite the rupture of the leibnizian solution with the aristotelian tradition, many others aspects of Aristotle's philosophy are accepted for the construction and resolution of the problem.

Keywords: Contingency; Leibniz; Freedom; Modality; Necessity.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. (2013). *Da interpretação*, São Paulo: Editora UNESP.
- _____. (2008). *Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus Editora.
- COUTURAT, L. (1961). *La logique de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms,.
- DESCARTES, R. (1989). *Principes de la philosophie*, in: *Oeuvres de Descartes*, Tomo IX-2, publiées par Charles Adam e Paul Tannery, Paris: J. Vrin.

¹⁰ Poderíamos falar aqui de certa “necessidade moral” que determinaria o mundo e se diferenciaria de uma “necessidade metafísica” (LEIBNIZ, 1969, art.168, p.212).

¹¹ Sobre a necessidade das verdades de fato nos diz Louis Couturat: “Or les vérités de fait sont bien certaines sans doute, mais elles ne sont pas pour cela nécessaires, car ‘rien est nécessaire dont l’opposé est possible’. En effet, on sait que pour Leibniz il n’y a pas d’autre nécessité que la nécessité logique, ni d’autre impossibilité que la contradiction. Par suite, cela seul est nécessaire dont le contraire implique contradiction; est possible tout ce qui n’est pas contradictoire en soi. Mais tous les possibles ne peuvent pas être réalisés à la fois, car ils ne sont pas *compossibles*, c’est-à-dire compatibles entre eux. Dès lors, le choix entre les possibles ne dépend pas de l’entendement de Dieu, c’est-à-dire de lois logiques de la vérité

LEIBNIZ, G. W. (1966). *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: J. Vrin.

_____. (2004). *Discurso de metafísica*. in: *Discurso de Metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1969). *Essais de Théodicée*, Paris: Garnier-Flammarion.

LOPES DOS SANTOS, L. H. (1998). *Leibniz e os futuros contingentes*, in *Revista Analytica*, volume 3, número 1.

MALEBRANCHE, N. (1974). *De la Recherche de la vérité*, in: *Oeuvres de Malebranche*, Tomo II, Paris: J. Vrin.

MOURA, C. A. R. (2004). *A indiferença e a balança*, in: *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial.

Recebido em 03/11/2014. Aceito em 08/12/2014.

éternelle, mais de sa volonté, c'est-à-dire de sa providence et de sa bonté: il peut tout (ce qui n'est pas contradictoire), mais il veut le meilleur (des mondes possibles)." (COUTURAT, 1961, p.218-219.)

RAZÃO E APOLOGÉTICA NO ARGUMENTO DA APOSTA DE PASCAL

Felipe Fernandes

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

felipecfernandesfc@gmail.com

Resumo: O fragmento intitulado *Infinito*, aonde encontramos o famoso argumento da Aposta, é talvez o fragmento que melhor sintetiza o sentido da apologia que Pascal pretendia realizar nos *Pensamentos* e a forma de que ele se utiliza da razão para guiar o incrédulo a buscar a fé cristã. A razão parece fornecer somente uma orientação prática ao homem. Impossibilitado de determinar com certeza a existência divina, Pascal pretende demonstrar por meio do cálculo de probabilidade como a aposta cristã é a mais razoável e rentável para o incrédulo. Assim, a argumentação de Pascal visa garantir que o incrédulo faça tudo o que for possível para adquirir a fé, caso estivesse entre os desígnios de Deus infundir-lhe essa graça.

Palavras-chave: Pascal, razão, apologética, aposta, probabilidade.

A leitura da obra de Pascal apresenta algumas dificuldades, e talvez a maior delas seja estabelecer um ponto de partida para sua análise e interpretação, ou seja, entender o que pretende Pascal com sua escrita. Tomando por base os *Pensamentos*, sem dúvida sua obra mais conhecida, podemos ver claramente essa dificuldade, uma vez que aquilo que conhecemos por *Pensamentos* é o resultado da edição dos rascunhos que deveriam compor a chamada *Apologia da Religião Cristã*, projeto deixado inacabado por Pascal, que faleceu antes de seu término. Da reunião dos rascunhos deixados surgiram os diversos fragmentos que compõem os *Pensamentos*, e desde suas primeiras edições muitos estudiosos debateram acerca da ordem em que os fragmentos deveriam ser apresentados, sendo que cada ordem apresentada seguia uma linha de interpretação defendida pelo estudioso. Dentre as edições que gozam de maior autoridade, destacamos as de Jacques Chevalier, de Louis Lafuma e de Léon Brunschvicq. A intenção inicial de Pascal de escrever uma defesa do cristianismo ao menos nos indica que independentemente da edição que organiza a ordem de fragmentos dos *Pensamentos*, devemos certamente entender que a obra completa se trata de uma apologética, e, acima de tudo, de um pensamento entregue ao cristianismo. E qual seria o sentido dessa apologética que Pascal pretende realizar?

Uma apologia obviamente tem em vista a conversão por meio de argumentos lógicos que defendam a doutrina da religião cristã. Entretanto, Henri Gouhier em *Blaise Pascal: conversão e apologética* comenta que somente cabe a Deus a conversão e que a função de Pascal só poderia ser a de uma aproximação entre o leitor e a conversão. Influenciado pela leitura jansenista da doutrina da graça de Agostinho, Pascal não poderia escrever uma apologia esperando que esta garantisse a conversão de outrem, e de fato ele não pretende isso – ele pretende que seus escritos sirvam como um incentivo à busca por Deus, uma vez que todo homem é capaz de sua graça. O que veremos Pascal fazer é encontrar instrumentos na razão e em um certo desejo de felicidade para mostrar que a religião é “amável” (GOUHIER, 2005, p. 169). Pascal entende que os homens desprezam a religião, assim como a odeiam e temem que ela seja verdadeira, o que é motivo de seu distanciamento. A apologia pascaliana se guiará por tentar resolver esses problemas mostrando que a religião não é contrária à razão e que pode ser “venerável, porque conheceu bem o homem; amável, porque lhe promete o verdadeiro bem” (PASCAL, 1984, fr. 187/12, p. 83)¹.

O famoso argumento da Aposta é provavelmente aquele que melhor sintetiza o sentido apologético que acabamos de delinear, assim como é um fragmento riquíssimo por conter ainda a marca da experiência intelectual de Pascal. Uma breve análise desse argumento pode clarificar a maneira com que Pascal se utiliza da razão para guiar sua função apologética e aproximar a existência do incrédulo à “amável” vida cristã, tentando “conduzir o incrédulo até o ponto que este fará tudo o que depende dele para adquirir a fé, caso estivesse entre os desígnios de Deus infundir-lhe essa graça” (LEBRUN, 1983, p. 104).

O argumento da Aposta está presente no fragmento intitulado *Infinito. Nada* (PASCAL, 1984, fr. 233/418, p. 94-97). Esse título já revela um contraponto essencial do argumento e da filosofia de Pascal como um todo, a saber: entre as coisas finitas e o infinito, sendo as coisas finitas aniquiladas e tornadas um puro nada perante a grandiosidade do infinito. Tal deve ser a diferença entre a finitude do nosso espírito e as coisas mundanas perante a infinidade de Deus. O nosso espírito pode naturalmente entender que há um infinito, embora não tenhamos certeza de sua natureza. Do mesmo

¹ Para citarmos os fragmentos dos *Pensamentos*, utilizaremos ambas as edições Brunschvicq e Lafuma, citadas nessa ordem e separadas por barra. Adicionaremos ainda a paginação presente na coleção *Os Pensadores* de 1984 referente ao fragmento em questão, lembrando que ela se utiliza da ordenação de Brunschvicq dos fragmentos.

modo, podemos conceber a existência infinita dos números, admitindo que há o infinito em número, porém, não temos claro do que se trata o infinito em número: seria ele um número par ou ímpar? Esse argumento de Pascal demonstra o constrangimento da razão, que é incapaz de determinar a natureza do infinito matemático lidando apenas com números finitos, o que não representa a impossibilidade da infinitude. Verificamos uma semelhança entre esse problema de definição da natureza do infinito e a análise da existência divina, uma vez que podemos reconhecer que há um Deus sem se saber o que é. Para Gérard Lebrun na obra *Blaise Pascal* (LEBRUN, 1983, p. 107), se tratando da natureza de Deus, a razão nem chegaria a se constranger, citando o próprio Pascal:

Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limite como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites (PASCAL, 1984, fr. 233/418, p. 94).

“Incompreensível? Nem tudo que é incompreensível deixa de existir” (PASCAL, 1984, fr. 430/149-230, p. 141). Nesse ponto, a apologia e a epistemologia se juntam, pois a tarefa de ambas é convencer o incrédulo de que o incompreensível não é absurdo (LEBRUN, 1983, p. 46). Importante notar como Pascal concebe que o quase nada da existência humana do ponto de vista não somente existencial, mas também epistemológico, pode colocar-se como uma barreira à conversão. Nossa natureza finita e extensa nos impede de conhecer a existência e a natureza de Deus, que é tão distinta de nossa condição – infinita e de extensão ilimitada. Nesse sentido, Pascal realiza uma severa crítica àqueles pensadores que pretendem provar racionalmente a existência divina, como Descartes.

Deus não pode ser assim conhecido porque se encontra “escondido”, e todo seu desvelamento se mostra como um enigma a resolver. Os incrédulos se encontram nesse estado onde não se tem luz nenhuma, ou talvez uma luz incerta demais, onde se tem muito a negar e pouco a assegurar, estado que para Pascal é de uma dúvida insuportável (PASCAL, 1984, fr. 227/2 e 3; fr. 228/244; fr. 229/429, p. 93). Para Lebrun, o Deus escondido é útil apologeticamente, pois o apologista mostra que, se a incerteza insuportável demonstra que Deus não é legível como um livro aberto, não se trata de uma situação em que ou se pode conhecer plenamente Deus ou nada se pode afirmar sobre sua existência. A forma como ele se mostra de maneira indeterminada só justifica

a necessidade do incrédulo de não recriar o estado de incerteza em que se encontra, e esforçar-se em buscar a Deus de todo o coração. Eis já a intenção apologética de Pascal em movimento, instigando o não cristão a movimentar-se em direção à fé e garantindo pela prática da religião cristã o que não pode ser determinado na teoria (LEBRUN, 1983, p. 101-103). Como cita Leopoldo e Silva:

O fato de que o homem não pode saber “por si mesmo” se as marcas são ou não são de Deus deveria ser motivo suficiente para a aceitação da “autoridade” divina. É por isso que as marcas, enquanto “provas”, são muito mais para serem sentidas do que conhecidas. Mas como “saber” algo acerca de Deus é idêntico a aproximar-se dele, pois o horizonte desse saber é a reunião com Deus, o sentimento que se manifesta como desejo do infinito é mais pertinente do que o conhecimento, e o coração é em nós a faculdade “capaz” desse sentimento. E é esse sentimento que a Apologia pretende despertar ou redespertar (LEOPOLDO E SILVA, 2001, p. 39).

Deus escondido estabeleceu sinais para que somente aqueles que o procuram de coração possam encontrá-lo. Pascal quer que o incrédulo busque a Deus de coração, pois somente pela fé podemos efetuar esse salto e conhecer sua existência, assim como pela glória a sua natureza – eis o sentido da conversão, só realizável por Deus. Contudo, perante a luz natural a fé como argumento parece não oferecer muito conforto àqueles que não são cristãos. Se de fato a razão praticamente nada nos diz acerca da existência de Deus, os incrédulos julgam que não se deve então tomar partido quanto a sua existência, e, assim, ser indiferente a assuntos religiosos e à sua salvação. Entretanto, se é seguro que na hora da morte ou nos encontraremos com o nada, ou com um Deus irritado, não apostar não parece ser pela luz natural uma resposta mais segura. Que fazer, então?

Os incrédulos então continuariam sua vida cotidiana entre negócios e prazeres. Pascal se questiona sobre essa atitude porque sabe que a indemonstrabilidade da existência de Deus não diminui o interesse na questão. A imortalidade da alma é algo que deve interessar a todo homem, a tal ponto que somente alguém sem qualquer sentimento poderia ser indiferente a essa questão. Perante a certeza da morte e do perecimento de tudo o que existe, não há para Pascal outro bem do que a esperança em outra vida. “Para onde eu olho só vejo incertezas, e tudo que sei é que logo morro, embora não saiba para onde eu vou – se cairei para sempre no nada, ou nas mãos de um

Deus irritado. Eis meu estado cheio de incerteza e fraqueza” (PASCAL, 1984, fr. 194/427 e 432, p. 84-89). Se parece haver duas possibilidades ruins, a saber, do nada ou do Deus irritado, como podemos não investigar o que nos deverá acontecer?

Pascal em dois fragmentos compara essa situação à de um homem preso que é condenado à morte em meio a tantos outros condenados igualmente, sendo que diariamente alguém é degolado, fazendo o preso contemplar tristemente e sem esperança essa situação constante em que ele vê sua própria condição, aguardando sua vez chegar. O homem que não se interessa pelas condições da sua salvação e da sua danação é como o presidiário que, sem saber se sua sentença foi pronunciada, e tendo muito pouco tempo para sabê-lo e tentar revogar a sentença, prefere empregar seu tempo em jogar cartas a buscar informações sobre sua condição (PASCAL, 1984, fr. 199/434 e fr. 200/163, p. 90). Pascal considera a atitude menos razoável aquela de quem permanece indiferente à sua salvação, pois isso garante de fato a pior sentença: sua eterna danação.

Essa condição de uma condenação não assegurada e essa incerteza insuperável sobre sua morte ou não deveriam ser a fonte da pior angústia no incrédulo. O mais comum aos homens é que só aquilo que seja certo seja digno de interesse e muito poucas vezes consideram as possibilidades, sendo o provável quase sinônimo de duvidoso, o que difere da opinião de Port-Royal, onde, segundo Lebrun, “o provável é uma categoria fundamental” (LEBRUN, 1983, p. 109). Aí vemos a crítica pascaliana a Descartes que descarta o provável no ramo do saber, o que para Pascal seria apenas uma forma de saber diferente:

Se somente se devesse fazer alguma coisa com certeza, nada se deveria fazer pela religião, pois ela não oferece certeza. Mas quantas coisas se fazem na incerteza: viagens marítimas, batalhas! Digo, portanto, que não se deveria fazer absolutamente nada, porque nada é certo... (PASCAL, 1984, fr. 234/577, p. 97-98).

No cartesianismo admite-se que o provável seja levado em consideração, no máximo, quando for preciso agir rapidamente, e que nesse caso devemos agir como se nossa escolha não fosse incerta, mas muito verdadeira e certa. Para a lógica de Port-Royal, a chance de sucesso ou insucesso é que determina quão razoável é uma decisão, e para tanto é mais certo que devamos nos guiar pelo mais provável; veremos Pascal

justamente se utilizar da probabilidade matemática para mostrar ao incrédulo que é extremamente razoável apostar. Vale ressaltar que o desenvolvimento inicial da probabilidade deve muito à Pascal, que foi um dos primeiros a pesquisar esse tipo de operação. A utilização da aposta como forma apologética certamente sofreu influência do período em que Pascal frequentou estabelecimentos mundanos e desfrutou da companhia dos chamados *honnêtes hommes*. Após sua morte, houve tentativas de mudar o tom de sua escrita polêmica, assim como apagar da sua história o período de frequência mundana, a começar por sua irmã, Mme. Périer, que pretendia salvá-lo de seus abusos e garantir um bom enterro cristão. No entanto, pelo argumento da aposta entendemos como é importante cada uma das qualidades de Pascal – filósofo, cientista, homem do mundo, polemista e cristão fervoroso – para a realização da sua tarefa apologética de “falar com os não-cristãos sobre a pertinência da religião e a necessidade (e razoabilidade) de buscar a fé” (OLIVA, 2012, p. 25-26). Assim, Lebrun considera que Pascal toma o jogo de azar como modelo da existência não somente para lisonjear a paixão de alguns amigos seus; a análise probabilística pode ser uma ferramenta essencial para guiar o juízo dos homens. O provável para Pascal é mais que uma noção psicológica, é uma norma que garante chance maior de sucesso numa configuração incerta.

Apesar dessas considerações, o incrédulo critica a existência do cristão que vive no temor ao inferno, em um desprazer que parece não ser compensado por uma esperança incerta, uma vez que o incrédulo, segundo Pascal, tem sempre a certeza da danação “fazendo a escolha de não escolher”, enquanto o cristão tem uma chance ao menos. Nas palavras de Pascal: “Quem tem mais razões para temer o inferno? Quem ignora a existência de um inferno e tem a certeza da danação caso ele exista, ou quem está mais ou menos persuadido da existência de um inferno e tem esperança de ser salvo?” (PASCAL, 1984, fr. 239/748, p 98). Ou seja, se nesse ponto o incrédulo considera mais certo em nada acreditar já que não há certeza da existência divina, o que para Pascal é um pensamento de uma racionalidade insana, pois, julgando não apostar em nada, o incrédulo já estaria apostando, e nesse caso apostando na não existência de Deus. Como não podemos suprimir a aposta e de certa forma somos obrigados a jogar, vale a pena examinar aquela que seja mais vantajosa de ponto de vista racional, mesmo para aquele que se mostra desinteressado pela questão.

Lebrun demonstra bem como Pascal elucida a questão de “qual seria a posta mais vantajosa” apresentando o argumento das “regras dos partidos” ou “o partido”, que permite resolver o que deve ganhar cada jogador quando resolvem parar uma aposta antes de seu término (LEBRUN, 1983, p. 112). Como antes do término de uma partida não há ganhadores, mas é possível haver certa vantagem aparente para um dos dois lados, aquele com mais vantagem e assim mais próximo da vitória deve receber uma quantia maior do valor apostado, pois não parece justo ambos irem embora com a mesma quantia que chegaram, uma vez que um deles estava mais próximo de ganhar e obter o valor total da aposta. Interessa-nos aqui observar que a intenção desse cálculo não é a de verificar quem de fato ganharia, mas sim quem tinha mais chances, ou quem mais rápida e facilmente ganharia o jogo: trata-se de uma esperança matemática – e é justamente aí que há uma semelhança com a condição da existência humana para Pascal. Assim como o jogo teve de terminar antes que algum jogador de fato o tivesse ganhado, a morte pode chegar de forma imprevista, sem que estejamos prontos. É como se a cada momento em nossas vidas esse cálculo da chamada “esperança matemática” se realizasse, verificando as chances de salvação que possuímos. De novo, não se trata de saber qual aposta (viver ateu ou cristão) é a correta, mas antes disso, de considerar qual é a que possui mais chances de felicidade. Assim, a questão que aí se coloca é justamente a de que, dada a incerteza, deve-se determinar quais são as esperanças de cada jogador e qual comportamento é mais razoável ou mais rentável. Isso na prática compele ao homem: perante a tantas incertezas verificar qual comportamento é mais razoável, qual é aquele que traz mais esperança de algum ganho. E não percamos tempo em apostar, pois nunca se sabe quando a morte virá, o que exterminaria qualquer possibilidade de aposta e qualquer chance de salvação.

Todo incrédulo compreende ao menos duas coisas: que sua razão busca o verdadeiro e que sua vontade busca a felicidade. Dessa forma, nas palavras de Pascal: “Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem que fugir de duas coisas: o erro e a miséria” (PASCAL, 1984, p. 95). Aquele que almeja a verdade e o bem contra o erro e a miséria corre o risco de não obtê-los, empenhando em vão sua razão e sua vontade. Mas uma vez que somos obrigados a escolher entre a vida mundana ou a cristã, a razão não se sentirá ofendida por escolher uma ou outra, o erro não deve ser preocupação, muito menos sabendo que nossa razão nada nos garante na

certeza da existência ou inexistência de Deus. Quanto à nossa vontade e nossa beatitude, nada perdemos em apostar: se estivermos certos, ganhamos tudo, e se estivermos errados, não perdemos nada.

Após essa exposição, o incrédulo não parece tão certo de que de fato nada perdemos quando apostamos na existência divina, porque ele julga que aposta muito, já que se trata de renunciar aos prazeres mundanos, renunciar a tudo aquilo que ele provavelmente conhece como vida. Pascal pretende ao fim de sua argumentação demonstrar que na verdade não se aposta muito ao sacrificar os prazeres de uma vida finita. Para tanto, devemos deixar de lado por enquanto a infinitude da felicidade eventual, e verificar então jogadas finitas em que há chance de perder ou ganhar. Devemos sempre agir de forma a maximizar nossas chances de vitória, o que de fato parece muitíssimo razoável perante a luz natural – assim, para Pascal é razoável apostar uma vida quando se pode ganhar duas ou três. Se o acaso entra por igual no ganho ou na perda, é sensato apostar uma vida para ganhar duas, e se houvesse três vidas a ganhar, seria mais prudente ainda realizar essa aposta, já que somos obrigados a apostar. Pascal releva que “há uma eternidade de vida e de felicidade” (PASCAL, 1984, fr. 233/418, p. 95), e sendo assim, mesmo só tendo um caso a nosso favor em uma infinidade de probabilidades, é razoável apostar um para ter dois. Sendo obrigado a jogar e tendo a possibilidade de ganhar uma infinidade de vida infinitamente feliz, mesmo em uma infinidade de acasos onde só uma é favorável, é justo apostar uma vida para ganhar três, e mais certo ainda se aquilo que apostamos é contra o número finito de probabilidades de perda.

Temos uma vida finita, o que praticamente nos obriga a apostá-la por uma infinidade de vida infinitamente feliz, mesmo se as chances são poucas. Uma objeção ainda é possível: há uma certeza de perda dos prazeres mundanos dessa vida finita e, no entanto, uma incerteza da vida eterna; há uma distância infinita entre essa certeza e a incerteza da aposta. O que Pascal pretende mostrar é que em uma aposta arrisca-se sempre uma quantia finita por um ganho finito que é incerto, sempre se aposta o certo pelo incerto, e isso sem pecar contra a razão. É por isso que a análise de probabilidade é de suma importância, uma vez que ela guia o jogador a realizar a aposta que, mesmo sendo incerta, parece a mais razoável e rentável. E não há uma distância infinita entre uma quantia certa e um ganho incerto, há de fato essa distância infinita entre a certeza

de ganhar e a certeza de perder, não sendo esse o caso aqui, pois há uma certeza relativa de ganhar e uma certeza relativa de perder.

Mesmo todos esses esforços apologéticos de Pascal não convencem o libertino, que desconsidera os cálculos e chances matemáticos lhe perguntando: “que queres que eu faça se me forcem a apostar, mas sou feito de tal maneira que não posso crer?” (PASCAL, 1984, fr 233/418, p. 96-97). Para Pascal é essencial saber de onde vem essa impotência para crer. Se pelo uso da razão o libertino ou incrédulo demonstra tamanha resistência e não é levado a apostar senão da boca para fora, a origem desse comportamento deve ser relacionada, segundo Pascal, ao apego do libertino ao finito: suas paixões são o motivo de sua recusa. A impotência em crer serve para compreendermos a origem passional da recusa à aposta, pois a resistência carnal não teria nada de racional. Esse ponto é extremamente importante, pois depois de mostrar que a razão não pode garantir nenhuma certeza do ponto de vista teológico, mas pode garantir do ponto de vista prático que comportamento é aquele mais interessante para a existência humana, Pascal configura que a dificuldade em aceitar esse direcionamento só poderia então ser de origem passional: a valoração exagerada dos prazeres humanos não permite ao incrédulo utilizar seu julgamento racionalmente. Qual deverá ser o próximo passo, então?

Para concluir o texto e sua função (que se trata de uma apologia), Pascal recomenda então trabalhar na diminuição dessas paixões, uma vez que as provas racionais nada ajudam. Trata-se claramente de uma questão mais prática que teórica:

Não demoraria em abandonar os prazeres’, dizem ‘se tivesse fé.’ E eu vos digo: ‘Não demorieis em ter fé, se houvésseis abandonado os prazeres’. Ora, cabe-vos começar. Se pudesse, eu vos daria a fé; não o posso fazer nem, portanto, sentir a verdade do que dizeis. Mas vós podeis abandonar os prazeres e sentir se o que digo é verdadeiro (PASCAL, 1984, fr. 240/816, p. 98-99).

A prática e o exercício da fé podem demonstrar como essa vida a que o libertino tem tanto apego não significa nada, e que não se arrisca nada em apostá-la. A diminuição do apego aos prazeres mundanos a partir de uma vida cristã deve então vir antes de qualquer julgamento, pois possibilitaria ao incrédulo julgar de maneira menos passional. Que eles “pelo menos procurem conhecer a religião que combatem, antes de

combatê-la” (PASCAL, 1984, fr 194/427 e 432, p. 84). Pascal não quer uma mudança de crença quanto à possibilidade ou impossibilidade da existência divina, mas antes de tudo uma mudança prática do incrédulo que na vida cristã possa julgar melhor a aposta, possa de fato apostar, uma vez que seria liberto de paixões que o fazem resistir a tomar a decisão mais razoável.

Quando Gilles Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* discorre acerca das diferenças entre a aposta segundo Nietzsche e segundo Pascal, descreve como este último busca na aposta algo muito distinto do “lance de dados” nietzschiano: na aposta, Pascal não pretende afirmar o acaso, mas a partir da análise de probabilidades julgar as chances de perda e de ganho (DELEUZE, 2001, p. 57-59). Nesse sentido, Deleuze considera inútil julgar se a aposta teria um caráter teológico ou apenas apologético, já que ela não pretende (e não julga possível) atestar a existência ou não de Deus. Trata-se de uma “aposta antropológica” que diz respeito a dois modos de existência do homem: aquele que acredita e aquele que não acredita. Pelo conceito de aposta podemos verificar quanto Nietzsche e Pascal tornam-se distantes. A aposta de Pascal está fundada em um ideal ascético de negação e desvalorização dessa vida. Aquilo que ele julga pouco ao apostar, a saber, essa vida finita, é aquilo que para Nietzsche nunca devemos negar, nem apostar contra um ideal de uma outra vida ou mesmo guiá-la segundo uma moral que impeça o exercício de suas potências, mas afirmar em toda sua dimensão, e este é o sentido da aposta nietzschiana: a afirmação do acaso no jogo como lance de dados.

Contudo, tudo acontece como se ambos, Pascal e Nietzsche, fornecessem uma resposta prática a uma questão que pode uni-los de maneira muito interessante: como viver ao lidar com a experiência marcante da finitude da existência humana? As respostas serão claramente distintas: uma guiando o homem a realizar a aposta que parece mais razoável e rentável e imbrica arriscar os prazeres dessa vida pela possibilidade de infinita felicidade em uma vida posterior, outra a apostar de forma a buscar o acaso, sem pretensão de nenhum ganho além daqueles presentes nesta vida, afirmada na felicidade e infelicidade. Ambas as respostas se apoiam em teorias complexas (teologia agostiniana, doutrina do eterno retorno etc.) que não poderiam ser suficientemente elaboradas aqui, mas o notável é a maneira pelo qual o caráter prático surge como necessidade urgente perante um claro desamparo metafísico, sintoma conhecido da experiência moderna.

Lebrun considera Pascal um antimetafísico por excelência, discordando de Nietzsche que julga que Pascal fora uma alma forte quebrada pelo cristianismo: ele não busca uma verdade suprema ou primeira, assim como não julga possível conhecer Deus pela razão. Será o pragmatismo a fórmula secreta que une Pascal a Jesus Cristo? Existe certo pragmatismo no argumento pascaliano na medida em que a urgência da aposta nos compele a seguir a doutrina cristã antes de se ter a fé, ao invés do caminho que seria aparentemente mais óbvio de se ter fé e posteriormente seguir a doutrina. Na desvalorização da vida mundana, o incrédulo pode abrir caminho para o amor de Deus, pois nenhum amor, seja ele a si próprio ou aos prazeres da vida carnal, deve ser superior ao amor a Deus. Só assim a religião pode tornar-se amável e Jesus Cristo representar o caminho.

O argumento da Aposta pode ainda parecer ser uma escolha utilitarista de um homem que tem a fé em Deus somente por medo de danação. Pascal nos mostra que de fato não é disso que se trata, a razão só é capaz de levar-nos ao ponto de livrar-nos daquilo que nos impede de conhecer Deus: ela demonstra nosso apego ao finito, e mais do que tudo, nos demonstra que, livre dele, podemos buscar conhecer e amar a Deus. A razão demonstra nossa própria condição miserável. Nesse sentido, a apologia de Pascal pretende fazer ao incrédulo uma demonstração de sua condição e o convida à procura de Deus como a possibilidade do bem verdadeiro. Nossa reconciliação com Deus é a reconciliação com o infinito, única forma de sair da miséria dessa forma insuficiente para a graça da completude divina.

Se uma apologia da religião cristã tem como pretensão defender sua doutrina, estimulando por argumentos racionais que os não cristãos julguem razoável seguir os seus ensinamentos, o que Pascal realiza no argumento da Aposta é a apologia no sentido mais preciso. Longe de querer estabelecer uma certeza em relação à existência, a razão na argumentação pascaliana apresenta a justificativa da aposta na religião cristã como aquela que pode trazer mais bem e verdade para a existência humana, exigindo do incrédulo não mais que o empenho e a fé. Por meio da utilização da probabilidade como forma de melhor guiar as escolhas humanas quando há possibilidade de ganhos e perdas, somos todos levados com Pascal a considerar de fato razoável e rentável a aposta na existência divina.

REASON AND APOLOGETIC ON THE PASCAL'S WAGER ARGUMENT

Abstract: The fragment entitled *Infinity*, where we find the famous Wager's argument, is perhaps the fragment that best sums up the meaning of the apologia that Pascal intended to accomplish in *Thoughts* and how he uses reason to guide the unbeliever to pursue the Christian faith. The reason seems only to provide a practical guide to man. Unable to determine with certainty the divine existence, Pascal intends to demonstrate by means of calculation of probability that the Christian commitment is the most reasonable and profitable choice to the unbeliever. Thus, Pascal's argumentation seeks to ensure that the unbeliever does all he can to acquire faith, in case of being among God's designs to infuse this grace.

Keywords: Pascal, reason, apologetic, wager, probability.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G. (2001). *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora.

GOUHIER, H. (2005). *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial.

LEBRUN, G. (1983) *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense.

LEOPOLDO E SILVA, F. (2001). *Fé e Razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), Campinas, v. 11, n.1, p. 29-44, 2001.

OLIVA, L. C. G. (2012). *A noção de graça em Blaise Pascal*. Cadernos Espinosanos (USP), v.26, p. 25-46.

PASCAL, B. (1984). *Pensamentos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Recebido em 23/07/2014. Aceito em 10/12/2014.

CARTAS DE ESPINOSA A HUDDE

Apresentação, tradução e notas de Samuel Thimounier

Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

thimounier@gmail.com

Revisão de Homero Santiago

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

homero@usp.br

A correspondência entre Espinosa e Johannes Hudde (1628-1704) é, na verdade, um conjunto de três epístolas, todas de autoria de Spinoza. Os escritos originais em holandês se perderam e os únicos existentes são as *versiones* latinas (provavelmente, feitas pelo próprio Spinoza) que constam nas *Opera Posthuma* (OP), da qual foram retraduzidas para o holandês a fim de compor os *Nagelate Schriften* (NS). (GEBHARDT, 1925, 4 v, p. 406).

A troca epistolar com Hudde se estendeu do fim do ano de 1665 até a metade de 1666, período em que Spinoza residia em Voorburg. No entanto, é provável que a relação entre Espinosa e Hudde tenha se iniciado no período em que Espinosa ainda residia em Rijnsburg (1661-1663), nos arredores de Leiden (NADLER, 1999, p. 377). Como se sabe, no ano da correspondência com Espinosa, Hudde já se dedicava à política em Amsterdã, como membro do conselho da cidade, jurado e chanceler. Tempo depois, em 1672, foi, inclusive, escolhido um dos quatro burgomestres, ocupando o cargo, tão frequentemente a lei permitisse, até sua morte ”(*Ibidem*, p. 223). Segundo Steven Nadler, “um relacionamento amigável com Hudde tinha o potencial de ser de valor prático de longa duração, uma vez que Espinosa encontrava-se constantemente à procura de alguma proteção contra os pastores ortodoxos da elite política, à qual Hudde certamente pertencia” ”(*Ibidem*).

A atividade política de Hudde iniciou-se, entretanto, apenas em 1663. Antes, na juventude, ingressara no curso de Direito da Universidade de Leiden, mas se desviara para a Matemática por influência de seu professor Frans van Schooten. Trabalhou, então, de 1654 a 1663, com Van Schooten e outros proeminentes de seu círculo – entre eles, Johannes de Witt e Adriaan Koerbagh, futuros amigos de Espinosa – na tradução

para o latim da *Géométrie* de Descartes (a qual consta na biblioteca de Espinosa). Nessa ocasião, Hudde contribuiu com um trabalho sobre máximos e mínimos e com uma teoria das equações. A ótica também foi área de grande interesse para Hudde, que se ocupou, junto da geometria, do estudo e da produção de microscópios e lentes para construção de telescópios. Em 1656, chegou a publicar um pequeno tratado de ótica, intitulado *Specilla circularia* (*Ibidem*, p. 222-223).¹ Espinosa certamente teve acesso a esse trabalho, tanto que, no fim da *Epístola* 36, faz referência a ele (“*parva tua Dioptrica*”), no contexto de suas observações sobre a superioridade das lentes plano-convexas em relação às convexo-côncavas (Espinosa teria usado a mesma análise matemática de refração que Hudde usa em seu pequeno *Specilla circularia*).

Não obstante o conteúdo de geometria da refração, a questão norteadora de todo o restante da correspondência é de natureza filosófica. A *Epístola* 34 contém a demonstração da unicidade de Deus a partir do fato de que sua natureza envolve a existência necessária. Sua importância está também em que Espinosa apresenta, antes de empreender a demonstração, quatro pressupostos para uma definição verdadeira, que trazem uma complementação à teoria da definição perfeita do *Tratado da Reforma do Intelecto* (CHAUI, 1999, p. 162n). O conteúdo teórico dessa epístola se transformou em parte do escólio 2 da proposição 8, Parte I, da *Ética*. A *Epístola* 35, por sua vez, oferece uma enumeração das propriedades que deve ter o ente que inclui a existência necessária: eternidade, simplicidade, infinitude, indivisibilidade e perfeição pura. E, com apoio delas, dá-se a demonstração da unicidade do ente que subsiste por sua própria suficiência ou força. Por fim, a *Epístola* 36 é mais um esclarecimento acerca das propriedades já indicadas, uma vez que Hudde, cartesiano e *prudentissimo*, estaria em dificuldades para assentir ao que Espinosa propusera.

É uma tradução dessa correspondência, que traz componentes tão importantes da ordem geométrica spinozista e de seu nexos interno, que ora propomos. Salvo engano, não há versão portuguesa integral das epístolas cuja tradução seja diretamente do original.

O texto latino oferecido e sobre o qual nos valem foi o da edição crítica de Carl Gebhardt (GEBHARDT, 1925, p. 179-187). Dentre as traduções usadas como

¹ Nenhuma cópia do pequeno *Specilla circularia* parece ter sobrevivido, mas duas versões manuscritas foram encontradas, uma em Londres e outra em Hanover. Usando os manuscritos, o trabalho foi recentemente republicado por R. Vermij e E. Atsema (*Specilla circularia: an unknown work by Johannes Hudde. Studia Leibnitiana*, Stuttgart: Franz Steiner, 1995, v. 27, n. 1, p. 104-121).

instrumentos de cotejo destacam-se a espanhola de Atilano Domínguez (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 245-255) e a inglesa de Samuel Shirley (SHIRLEY, 2002, p. 854-860). A intenção é, pois, oferecer ao leitor um documento de primeira ordem, tentando-se, quanto possível, conciliar a fidelidade às construções latinas, a nomenclatura conceitual da filosofia de Espinosa e uma leitura mais próxima do português do Brasil contemporâneo. Para as referências à *Ética*, feitas nos comentários, foi utilizado este modelo: número da parte em algarismos indo-arábicos; proposição indicada por “P”, seguido de referência em algarismos indo-arábicos; demonstração, por “*dem*”; corolário, por “*cor*”, seguido, eventualmente, de referência em algarismos indo-arábicos; escólio, por “*esc*”, seguido, eventualmente, de referência em algarismos indo-arábicos.

EPÍSTOLA 34²

Ao ilustríssimo e prudentíssimo senhor

JOHANNES HUDDE³

B. D. S.

Versão.

Ilustríssimo senhor,

A demonstração da unicidade de Deus, a partir do fato de que sua natureza envolve a existência necessária, que tu pediste e da qual me encarreguei, não pude enviá-la antes deste momento devido a algumas ocupações. Portanto, para chegar a ela, pressuponho que:⁴

1º. A verdadeira definição de cada coisa não inclui nada além da natureza simples da coisa definida. E disso segue-se que:

2º. Nenhuma definição envolve ou exprime um grande número ou um número preciso de indivíduos, uma vez que ela não envolve nem exprime nada além do que a natureza da coisa tal como é em si. A definição de triângulo, por exemplo, não inclui nada além da natureza simples de triângulo; não inclui um número preciso de triângulos. Da mesma maneira, a definição de mente, pela qual ela é uma coisa pensante, ou a definição de Deus, pela qual ele é um ente perfeito, não inclui nada além da natureza da mente e a natureza de Deus, e não um número preciso deles.

3º. Para cada coisa existente, deve existir necessariamente uma causa positiva pela qual ela existe.

4º. Essa causa ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa (a saber, porque a existência pertence à natureza dela ou necessariamente a inclui) ou deve existir fora da coisa.

Desses pressupostos segue-se que, se existe na natureza um número preciso de indivíduos, deve existir também uma ou várias causas que puderam produzir exatamente aquele número de indivíduos, nem maior nem menor. Se, por exemplo, existem na

² A numeração 36 é estabelecida somente com a edição de Van Vloten e Land (*Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt*. Haia: Hagae Comitum apud Martinuni Mijhoff, 1883. 2 v.), que faz uso do critério cronológico de organização. Nas *OP/NS*, esta é a *Epístola* 39.

³ O nome do endereçado não aparece nas *OP/NS*. Na edição de Van Vloten e Land está incorretamente indicado como Christiaan Huygens, ainda que Leibniz, em seu exemplar das *OP*, já tivesse anotado que as epístolas se dirigiam a Hudde (GEBHARDT, 1925, p. 375). Essa identidade só foi corrigida em 1925 com a edição crítica de Carl Gebhardt.

⁴ Estes quatro pressupostos, reaparecem reformulados e igualmente enumerados em E1P8esc2. Juntos, compõem uma teoria da definição verdadeira e alteram a teoria da definição perfeita presente no *TIE*: desaparece a ideia de coisa incriada e toda definição deve oferecer a causa (CHAUI, 1999, p. 127n).

natureza⁵ vinte homens (os quais, para evitar toda confusão, suporei que são, ao mesmo tempo, os primeiros na natureza), não basta investigar a causa da natureza humana em geral para que forneçamos a razão pela qual existem vinte, mas se deve investigar também a razão pela qual não existem nem mais nem menos que vinte homens. Pois (conforme a terceira hipótese), deve-se fornecer a razão e a causa pela qual cada homem existe. Contudo, esta causa (conforme a segunda e a terceira hipóteses) não pode estar contida na natureza do próprio homem, pois a definição verdadeira de homem não envolve o número de vinte homens. Por isso (conforme a quarta hipótese), a causa da existência desses vinte homens, e, por conseguinte, de cada um isoladamente, deve existir fora deles.⁶ Por isso, deve-se concluir que absolutamente todas as coisas concebidas em número variado são produzidas, necessariamente, por causas externas, e não pela força de sua própria natureza. Uma vez que (segunda hipótese) a existência necessária pertence à natureza de Deus, também é necessário que sua definição verdadeira inclua sua existência necessária; e, por isso, de sua definição verdadeira deve-se concluir sua existência necessária. Todavia, de sua definição verdadeira (como já demonstrei anteriormente pelas segunda e terceira hipóteses) não se pode concluir a existência necessária de muitos deuses. Portanto, segue-se a existência de somente um único Deus. C. Q. D.

A meu ver, senhor ilustríssimo, esse foi, neste momento, o melhor método para demonstrar o proposto. Demonstrei-o, antes, de outra maneira, fazendo uso da distinção entre essência e existência;⁷ mas porque atendo ao que tu me indicaste, preferi enviar-te esta demonstração. Espero que te satisfaças e aguardarei teu juízo sobre ela. Permanecerei neste intervalo de tempo, etc.

Voorburg, 7 de janeiro de 1666

⁵ No original latino aparece “*rerum natura*”.

⁶ Este mesmo exemplo dos “vinte homens” seria reaproveitado e ampliado para compor parte do E1P8esc2.

⁷ E1P7dem é também uma demonstração desse tipo.

EPÍSTOLA 35⁸

Ao ilustríssimo e prudentíssimo senhor

JOHANNES HUDDE

B. D. S.

Versão.

Ilustríssimo senhor,

O que em tua epístola, escrita a mim em 10 de fevereiro, era de algum modo obscuro, tu explicastes muito bem na última, escrita em 30 de março. Uma vez que, então, conheci qual é, propriamente, tua posição, colocarei o estado da questão tal como tu o concebes, a saber, se não há senão um único ente que subsiste por sua suficiência ou força. Não só afirmo isso, como também me empreendo a demonstrá-lo a partir do fato de que sua natureza envolve a existência necessária, embora se possa demonstrar isso muito facilmente a partir do intelecto de Deus (assim como sustentei na proposição 11, Parte I, de minhas demonstrações geométricas para os *Princípios* de Descartes⁹) ou de outros atributos de Deus. Portanto, para tratar do assunto, mostrarei brevemente que propriedades deve ter o ente que inclui a existência necessária. A saber:

1º. É eterno. Com efeito, se fosse atribuído a ele uma duração determinada, esse ente seria concebido, fora de uma duração determinada, como não existente ou como não envolvendo a existência necessária; o que contraria sua definição.¹⁰

2º. É simples, e não composto de partes. Pois, em relação à natureza e ao conhecimento, é necessário que as partes componentes sejam anteriores àquilo que é composto; o que não tem lugar naquilo que é eterno por sua natureza.¹¹

⁸ Nas OP/NS, esta é a Epístola 40.

⁹ Proposição 11, Parte I, dos *Princípios da filosofia cartesiana*: “Não existem vários Deuses. Demonstração. Se negas, concebes, se puder ser feito, vários Deuses, por exemplo, A e B; então, necessariamente, (pela prop. 9) tanto A como B serão sumamente inteligentes, isto é, A compreenderá todas as coisas, a saber, a si e a B, e, por sua vez, B compreenderá a si e a A. Mas como A e B existem necessariamente (pela prop. 5), então a causa da verdade e da necessidade da ideia de B, que está em A, é o próprio B; e, ao contrário, a causa da verdade e da necessidade da ideia de A, que está em B, é o próprio A; portanto, haverá alguma perfeição em A que não é de A, e em B, que não é de B. E, por isso, (pela prop. prec.) nem A nem B serão Deuses; portanto, não existem vários Deuses. C. Q. D. Deve-se notar aqui que só do fato de alguma coisa envolver a partir de si a existência necessária, tal como é Deus, segue-se, necessariamente, que ela é única – como cada um poderá depreender em si por uma meditação atenta, e eu também poderia demonstrar aqui, mas não de modo tão perceptível a todos como se fez nesta proposição.” (SPINOZA, 1830, p. 17, tradução nossa.).

¹⁰ Trata-se de E1P19.

¹¹ Esta propriedade é mais amplamente discutida em E1P15esc.

3º. Não pode ser concebido como determinado, mas somente como infinito. Porque se a natureza desse ente fosse determinada e também concebida como determinada, aquela natureza seria concebida, fora dos limites, como não existente; o que igualmente se opõe a sua definição.¹²

4º. É indivisível. Com efeito, se fosse divisível, poderia ser dividido em partes ou de mesma natureza ou de natureza diferente. Se tivesse lugar a última hipótese, ele poderia ser destruído e, assim, não existir, o que é oposto à definição; e se tivesse lugar a primeira, qualquer das partes incluiria a existência por si necessária, e, dessa maneira, poderia existir, e, por conseguinte, ser concebida uma sem outra. E, por isso, aquela natureza poderia ser compreendida como finita; o que, pelo item precedente, é oposto à definição.¹³ Deve-se perceber disso que, se queremos atribuir alguma imperfeição a esse tipo de ente, caímos logo em contradição. Pois a imperfeição que quiséssemos atribuir à natureza de tal ente, ou estaria em algum defeito ou em certos limites que uma natureza desse tipo possuísse, ou estaria situada em alguma mudança que ela pudesse sofrer, na falta de forças, a partir de causas externas. Chegaremos sempre a isto: a natureza que envolve a existência necessária ou não existe ou não existe necessariamente. E, por isso, concludo que:

5º. Tudo aquilo que envolve a existência necessária não pode ter em si nenhuma imperfeição.¹⁴

6º. Ademais, visto que da perfeição só pode resultar que algum ente exista por sua suficiência e sua força, se supomos que um ente que não exprime todas as perfeições existe por sua natureza, segue-se que devemos supor, da mesma maneira, que o ente que compreende em si todas as perfeições também existe. Com efeito, se um ente dotado de menor potência existe por sua suficiência, tanto mais existe outro dotado de maior potência.¹⁵

Finalmente, para chegarmos à questão, afirmo que não pode existir senão um único ente cuja existência pertence somente à sua natureza, a saber, o ente, que possui em si todas as perfeições e o qual chamarei de Deus. Porque se se supõe algum ente cuja existência pertence à natureza, esse ente não pode conter em si nenhuma imperfeição,

¹² A infinitude de Deus aparece demonstrada em E1P21, abordando-se a ideia de Deus no atributo pensamento.

¹³ Trata-se de E1P13.

¹⁴ Sobre isso, em E1P11esc, Spinoza afirma: “a perfeição de uma coisa não retira sua existência, mas, em vez disso, a põe; a imperfeição, ao contrário, a retira.”

¹⁵ Trata-se da terceira prova da existência de Deus, que aparece na segunda *demonstração alternativa* de E1P11. Spinoza preferiu usar aqui essa prova *a posteriori*, talvez porque, como ele mesmo indica na *Ética*, é mais fácil de ser compreendida do que as outras.

mas deve exprimir toda perfeição (pelo item 5). Por isso, a natureza desse ente deve pertencer a Deus (o qual, pelo item 6, também devemos considerar que existe), pois tem em si todas as perfeições, e nenhuma imperfeição; e não pode existir fora de Deus, pois se existisse fora de Deus, uma única e mesma natureza envolvendo a existência necessária existiria duplicada; o que, conforme a demonstração precedente, é absurdo. Portanto, nada fora de Deus, mas só Deus, envolve a existência necessária. C. Q. D.

São esses, ilustríssimo senhor, os pontos que, neste momento, sou capaz de apresentar a fim de demonstrar essa questão. Desejo que me seja permitido demonstrar-te que sou, etc.

Voorburg, 10 de abril de 1666.

B.d.S

EPÍSTOLA 36¹⁶

Ao ilustríssimo e prudentíssimo senhor

JOHANNES HUDDE

B. D. S.

Versão.

Ilustríssimo senhor,

Não foi possível (por causa de um impedimento) responder mais depressa tua epístola escrita em 19 de maio. Mas porque percebi que tu suspendes, quanto à maior parte, o juízo sobre minha demonstração a ti enviada (creio que por conta da obscuridade que nela encontras), me esforçarei em explicar aqui seu sentido mais claro.

Enumerei, portanto, em primeiro lugar, quatro propriedades que deve possuir um ente que existe por sua suficiência ou força. No quinto item, essas quatro propriedades e as outras semelhantes a elas são reduzidas a uma só. Em seguida, a fim de deduzir de um só pressuposto todas as coisas necessárias para a demonstração, tentei demonstrar, no sexto item, a existência de Deus a partir da hipótese dada. E daí concluí, finalmente, o que era pedido, não pressupondo mais nada a não ser o sentido simples das palavras.

¹⁶ Nas *OP/NS*, esta é a *Epístola* 41.

Esse escopo foi, brevemente, meu intuito aqui. Explicarei, agora, o sentido de cada parte, isoladamente, e começarei pelas propriedades antes enviadas.

Na primeira não encontrarás dificuldade alguma: ela, assim como a segunda, não é outra coisa que um axioma. Com efeito, por simples não compreendo nada senão o que não é composto, ou de partes diferentes por natureza ou de outras partes convenientes por natureza. A demonstração é, certamente, universal.

Percebeste muito bem o sentido da terceira propriedade (quanto ao fato de que se o ente é pensamento, ele não pode ser concebido como determinado no pensamento, mas somente como indeterminado;¹⁷ entretanto, se o ente é extensão, não pode ser concebido como determinado na extensão, mas somente como indeterminado), ainda que te negues a perceber a conclusão, a qual, todavia, se apoia no fato de que é uma contradição conceber, sob a negação da existência, algo cuja definição inclui a existência, ou (o que é o mesmo) afirma a existência. E visto que o determinado não denota nada de positivo, mas somente privação da existência dessa natureza que é concebida como determinada, segue-se que não pode ser concebido como determinado aquilo cuja definição afirma a existência. Por exemplo, se o termo “extensão” inclui a existência necessária, será impossível conceber tanto a extensão sem a existência, como a existência sem a extensão. Se isso é assim colocado, também será impossível conceber uma extensão determinada. Com efeito, se ela fosse concebida como determinada, teria de ser determinada por sua própria natureza, a saber, pela extensão; e essa extensão pela qual ela seria determinada deveria ser concebida sob a negação da existência. Isso é, conforme a hipótese, uma contradição evidente.

Na quarta, não quis mostrar nada além de que tal ente não pode ser dividido em partes de mesma natureza nem em partes de natureza diferente — quer as que são de natureza diferente envolvam a existência necessária, quer não. Com efeito, eu diria que se tivesse lugar a última hipótese, tal ente poderia ser destruído, já que destruir uma coisa é decompô-la em partes de maneira que nenhuma delas exprima a natureza do todo; mas se tivesse lugar a primeira, isso se oporia às três propriedades já expostas.

¹⁷ Nos *NS* encontram-se “*onëindig*” (infinito) equivalente ao latino “*indeterminatum*” e “*eindig*” (limitado) equivalente ao latino “*determinatum*” (GEBHARDT, 1925, p. 407). Está correto levando-se em conta o contexto; mas, rigorosamente, tomando-se a filosofia de Spinoza por inteiro, está incompleto, uma vez que, para ele, o ente que existe por sua suficiência ou força não é determinado em dois sentidos: i) não é limitado por outro ente de mesma natureza, ou seja, é absolutamente infinito; ii) não é determinado a agir por uma outra causa, pois o que é assim determinado não age, e sim opera (CHAUI, 1999, p. 63n).

Na quinta, somente pressupus que a perfeição consiste no ser, e a imperfeição, em privação do ser. Digo “privação”, pois ainda que, por exemplo, a extensão negue de si o pensamento, isso não é nela uma imperfeição. Mas se a extensão se destituísse de extensão, isso certamente acusaria nela uma imperfeição, como realmente aconteceria se fosse determinada, e, do mesmo modo, se carecesse de duração, de posição etc.

A sexta tu concedes absolutamente; e, todavia, dizes que toda a tua dificuldade permanece (a saber, por que não poderiam existir vários entes existentes por si, mas diferentes por natureza, da mesma maneira que pensamento e extensão são diferentes e podem, talvez, subsistir por sua própria suficiência). Disso não posso julgar senão que tu a compreendes em um sentido muito diferente do que eu compreendo. Creio perceber em que sentido tu a compreendes; contudo, para não perder tempo, darei apenas meu sentido. Assim, quanto ao que diz respeito à sexta propriedade, digo que se estabelecermos que algo que é indeterminado e perfeito somente em seu gênero existe por sua suficiência, a existência de um ente absolutamente indeterminado e perfeito também deverá ser concedida; ente que denominarei Deus. Se, por exemplo, queremos afirmar que a extensão ou o pensamento (os quais, qualquer que seja, podem ser perfeitos em seu gênero, isto é, em um gênero preciso de ente) existe por sua suficiência, também deverá ser concedida a existência de Deus, que é absolutamente perfeito, isto é, a existência do ente absolutamente indeterminado. Quero que se note aqui o que disse há pouco em relação ao vocábulo “imperfeição”, a saber, que significa aquilo que falta a alguma coisa, e que, no entanto, pertence a sua natureza. A extensão, por exemplo, só pode se dizer imperfeita com respeito à duração, à posição, à quantidade; a saber, porque não dura mais longamente, porque não conserva sua posição ou porque não se torna maior. Nunca, porém, a extensão se dirá imperfeita porque não pensa, já que nada do tipo é exigido por sua natureza, que consiste somente em extensão, isto é, em um gênero preciso de ente, a respeito do qual só se deve dizer determinado ou indeterminado, imperfeito ou perfeito. E, visto que a natureza de Deus não consiste em um gênero preciso de ente, mas no ente que é absolutamente indeterminado, sua natureza exige tudo o que exprime perfeitamente o ser. Pois, do contrário, sua natureza seria determinada e deficiente. Assim sendo, segue-se que não pode existir senão um único ente, Deus, que existe por sua própria força. Com efeito, se supomos, por exemplo, que a extensão envolve a existência, é necessário que ela seja eterna e indeterminada e que não exprima absolutamente nenhuma imperfeição, mas somente perfeição. E, por isso, a extensão pertencerá a Deus ou será algo que, de

semidiâmetro. Mas se $x \propto \frac{3}{5}$, será $NR \propto \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Isso mostra que esta distância focal é menor que a outra, embora o tubo ótico seja menor por um semidiâmetro inteiro. Por isso, se fabricássemos um telescópio tão longo como DI, fazendo o semidiâmetro $\propto 1\frac{1}{2}$, com a mesma abertura BF mantida, a distância focal seria muito menor. Além disso, a razão pela qual as lentes convexo-côncavos agradam menos é que, além de exigirem trabalho e custo dobrados, os raios nunca incidem perpendicularmente na superfície côncava, visto que não tendem todos para um único e mesmo ponto. Mas como não duvido de que tu, noutro momento, já examinaste e revisaste com mais cuidado os cálculos, e que, por fim, chegaste ao resultado exato, procuro obter, assim, teu juízo e teu conselho acerca dela, etc.²²

Referências Bibliográficas

- CAJORI, F. (1993). *A history of mathematical notations*. Nova York: Dover.
- CHAUÍ, M. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras.
- DOMÍNGUEZ, A. (1988). *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza.
- GEBHARDT, C. (1925). *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 4 v.
- NADLER, S. (1999). *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHIRLEY, S. (2002). *Letters*. In: *Spinoza Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- SPINOZA, B. de. (1830) *Principia philosophiae cartesianae*. In. *Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia*. S.l.: Stuttgartardiae, typis J. B. Mezleri.

Recebido em 07/11/2014. Aceito em 16/12/2014.

²² Esta epístola não indica data.

**RESENHA: LA RÉPRÉSENTATION EXCESSIVE: DESCARTES, LEIBNIZ,
LOCKE, PASCAL DE LUCIEN VINCIGUERRA**

Sacha Zilber Kontic

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

sacha.kontic@usp.br

VINCIGUERRA, Lucien. (2013). *La représentation excessive: Descartes, Leibniz, Locke, Pascal*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

O estudo do estatuto da representação nos filósofos seiscentistas é um ponto recorrente em toda a fortuna crítica que aborda a filosofia da época e, deste ponto de vista, a obra de Lucien Vinciguerra retoma um tema clássico. Entretanto, ao invés de se colocar de partida no interior do discurso filosófico, o autor se propõe a analisar o problema da representação nos filósofos em questão a partir de operações e dispositivos que não são eles mesmos filosóficos. É o caso das equações cartesianas das curvas e de seu regime de diferenças, de metáforas, como a do cego da *dióptrica* de Descartes, do sonho de Teodoro na *Teodiceia* de Leibniz, do espelho e da anamorfose como modelo das ideias confusas em Locke, da figura do hexagrama místico e da interpretação da bíblia em Pascal.

Por este procedimento, Vinciguerra visa estabelecer um debate direto com *As palavras e as coisas* de Foucault. Enquanto Foucault se propunha a fazer uma história filosófica das transformações da cultura na era clássica buscando o fundamental destas transformações no exterior da própria filosofia, ou seja, uma arqueologia do pensamento e não uma história da filosofia, Vinciguerra busca na arqueologia foucaultiana um ponto de partida para se voltar à história da filosofia. Ao romper as continuidades aparentes entre as filosofias clássicas e as modernas a partir de conhecimentos estrangeiros à própria filosofia, Foucault demonstra haver entre elas familiaridades enganosas, levantando problemas que a história da filosofia não possuía métodos para trazer à superfície. Ao mesmo tempo, a importância das diferenças entre as diversas filosofias são minimizadas em favor de um elemento que resta implicitamente comum a elas. A arqueologia do saber dissolve assim o trabalho do historiador da filosofia em favor de uma história mais ampla do pensamento.

A mudança do regime representativo dos signos, que é a marca da *episteme* clássica, leva Foucault a privilegiar a análise da linguagem no discurso filosófico e na produção do saber, mas, observa Vinciguerra, deixa de lado a relação deste regime dos signos com a matemática. É partindo da relação entre a matemática e a linguagem que o autor vai interrogar os filósofos em questão para tentar elaborar como, apesar das diferenças radicais em suas concepções de representação, os quatro filósofos podem compartilhar de uma mesma *episteme*. Ela mostrará que o regime dos signos no saber clássico aponta – talvez contra a intenção dos pensadores em questão – para uma concepção de representação na qual o signo se anula enquanto signo e traz em si a presença mesma daquilo que é representado. Em outras palavras, a representação excede-se a si mesma.

Ordem de exposição escolhida por Vinciguerra já evidencia o tipo de história da filosofia que é proposto neste livro: não se trata de um estudo cronológico ou genético de um conceito, mas sim a tentativa de encontrar dispositivos que evidenciem um elemento comum na concepção de representação entre os quatro filósofos. O exame se inicia com a descrição do sonho de Teodoro, alegoria narrada por Leibniz nas últimas páginas da *Teodiceia* na qual, guiado por Palas, Teodoro é levado à pirâmide de infinitas salas, cada uma representando um mundo possível, e nas quais se encontram os livros, cujas páginas contêm o destino de cada pessoa de cada mundo possível. Basta que ele passe as mãos sobre as letras destes livros para que lhe seja representado visivelmente, como que em uma olhadela, o que é dito pelas palavras escritas, assim como o destino destas pessoas, tudo aquilo que elas fazem, percebem, pensam, suas posteridades. O mundo representado pelas letras se desdobra em um mundo visível, em uma presença ilimitada que é representada por aqueles caracteres presentes no livro.

O que interessa o autor nesta alegoria é menos a sua importância como parte da teoria leibniziana dos mundos possíveis ou de sua noção de representação como expressão do que o caráter “exemplar” que o signo toma no seu interior. Ao ser lido, ele nos leva a uma presença que está além dele mesmo, uma presença que é em si ilimitada. É esse mote de um “signo excessivo” que guia a sua busca por uma *episteme* comum entre a filosofia da representação destes quatro filósofos. Mas aquilo que pode ser facilmente identificado em Leibniz como uma consequência de seu sistema filosófico, e principalmente de sua concepção de expressão, é visivelmente mais difícil encontrar nos demais, e principalmente no caso de Descartes.

Não é, portanto, por acaso que a análise da questão da representação em Descartes ocupe a maior parte do livro. Ao mesmo tempo em que ela é fundamental para sua tese, considerando o papel evidentemente fundamental que Descartes possui na filosofia seiscentista, essa noção de uma representação excessiva não pode ser encontrada no local onde a questão da representação aparece de forma mais clara, a saber, na sua teoria da ideia. A ideia para Descartes é representativa justamente por ser como a coisa mesma no intelecto. Ela não é um signo, mas sim a realidade objetiva da coisa tal como se encontra em nossa mente.

Consciente desta limitação, Vinciguerra busca inicialmente na equação das curvas da *Geometria* e, em seguida, na descrição da linguagem e da percepção sensível no *Mundo*, na *Dióptrica* e na regra XII das *Regulae* o mesmo princípio que regra a concepção de signo e de representação que encontra no sonho de Teodoro de Leibniz. Na equação da curva, a sua decomposição em curvas cada vez mais simples permite com que, no final da série, a curva mais complexa seja reencontrada e descrita de um modo claro e distinto. A série em sua totalidade de curvas mais simples representa a curva mais complexa sem, entretanto, contê-la em sua totalidade.

É por este mesmo paradigma que o autor passa à interpretação do papel das diferenças nas impressões sensíveis tal como descritas por Descartes, para quem toda a representação sensível não é a representação de uma diversidade, mas que em si não possui relação com o objeto percebido. É assim que na regra XII das *Regulae* as diversidades das cores podem ser comparadas às diversidades das figuras. O que percebemos é apenas a codificação desta diversidade, tal como ela se relaciona com nós, e não as coisas mesmas. O mesmo princípio é explorado pelo autor a partir da metáfora cartesiana do cego com sua bengala, presente no primeiro e quarto discurso da *Dióptrica*. O cego, ao tocar o solo com sua bengala, reconhece pela vibração transmitida pela bengala até a sua mão a diferença entre o solo duro, a terra e a areia. É de forma análoga, diz Descartes, que recebemos a diversidade de coisas que afetam nossos olhos, como simples vibrações que em nada de assemelham à coisa percebida.

Para considerar as sensações na filosofia cartesiana como signos legíveis tais como as letras dos livros do sonho de Teodoro, Vinciguerra centra a sua análise na possibilidade de encontrar nessa diversidade a leitura de um signo que, decifrado, nos remeta à verdade das coisas, mesmo que confusamente. De fato, Descartes afirma que

há uma instituição da natureza – que diz respeito sobretudo à vida prática – pela qual nos guiamos pelo mundo sensivelmente percebido. Face, nas palavras do autor, a essa “metalinguagem desconhecida”, cabe descobrir se há um espaço na filosofia cartesiana pelo qual possamos dizer que é possível reencontrar essa metalinguagem e descobrir na diversidade presente na impressão sensível uma transparência tal como no sonho de Teodoro.

Segundo o autor, podemos afirmar isso partindo da descrição de Descartes, feita no início do *Mundo*, entre as sensações e as palavras, cuja relação com as coisas significadas se dá unicamente pela instituição humana. Por mais que não haja semelhança, ao ouvir uma frase ou ler um texto podemos compreender o seu sentido por mais que não haja semelhança alguma entre o discurso percebido sensivelmente (seja pelo som, seja pela vista) e o seu significado. É claro que no caso de Descartes não se pode falar de uma interpretação – dado que para ele o entendimento é sempre passivo – mas, sim, defende Vinciguerra, de um apagamento do signo que desaparece enquanto coisa ao nos representar seu objeto. Diversos comentadores já notaram o caráter contraditório desta comparação entre a linguagem e a sensação em relação ao restante da filosofia cartesiana, em geral explicado pelo caráter mais físico do que metafísico do tratado. Vinciguerra assume ser, ao lado de Pierre Guénancia, um dos únicos a atribuir uma relação estreita tão entre a linguagem e a sensação.

Isto permite com que o autor considere tanto as diferenças entre as sensações da regra XII quanto a metáfora da bengala do cego ao mesmo nível da linguagem no interior da filosofia cartesiana. O seu método de história da filosofia parece desobrigá-lo de analisar a coerência desta tese com o restante da filosofia cartesiana, o que certamente o levaria a considerar obra de Descartes contraditória ou, ao menos, defender uma posição bastante heterodoxa sobre o problema do conhecimento sensível. Essa omissão o permite passar facilmente da comparação da linguagem com o sensível no *Mundo* para a consideração da sensibilidade em toda a obra cartesiana como o decifrar de um signo, cujo conteúdo representativo reconduziria a coisa representada.

É também no conhecimento confuso que o autor encontra esta noção de signo e de representação em Locke, mas agora na metáfora da anamorfose e do espelho contida no capítulo 29 do livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Nela, as figuras deformadas que dependem de um espelho especial para serem vistas correspondem às

ideias que, ao serem relacionadas com uma linguagem inadequada a elas, são confusas até que essas palavras sejam corrigidas. Aqui Vinciguerra encontra novamente a figura da representação que excede o signo na imagem anamórfica que Locke compara à ideia confusa e a possibilidade de encontrar nela a imagem realmente representativa.

No caso de Pascal, apesar de não possuir propriamente um questionamento filosófico sobre a representação, é o mesmo dispositivo matemático da anamorfose que o autor encontra em jogo na análise das secções do cone, a saber, a geometria projetiva inspirada por Desargues. Ela permite com que Pascal postule uma identidade entre figuras diferentes (por exemplo, entre o círculo e a parábola) através das relações que se conservam a partir de sua produção como secção do mesmo cone. Assim, uma mesma figura pode conter representativamente, a partir das relações invariantes, uma infinidade de figuras relacionadas. É o mesmo regime de representação que, segundo o autor, se encontra na concepção de Pascal da exegese bíblica, pela qual o movimento interpretativo permite encontrar o sentido imanente no interior das escrituras.

Ao se propor a pensar o problema da representação na filosofia seiscentista a partir de uma reflexão foucaultiana, Vinciguerra faz um louvável exercício de repensar o papel e os métodos da história da filosofia. Entretanto, suas análises, ao buscarem em cada um dos autores tratados apenas o suficiente para encontrar a *episteme* que propõe para a época, não fornecem um aprofundamento da questão, assim como não pensam o seu papel no interior do pensamento de cada filósofo. Também, ao deixar de lado a influência que cada um dos filósofos teve sobre o demais, assim como as críticas aos seus antecessores, Vinciguerra perde a oportunidade de analisar as por vezes singelas continuidades e rupturas presentes nas teorias da representação em questão. Para as quais Leibniz, mais do que fornecedor de uma “fantasia exemplar”, seria pela natureza dialógica de sua filosofia um campo de análise privilegiado.

Recebido em 14/12/2014. Aceito em 16/12/2014.

NOTÍCIAS

DEFESAS DE MESTRADO**Ricardo Vinicius Ibañez Mantovani**

Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Data: 04/12/2014

Resumo:

Os fragmentos que compõem a obra que, hoje, conhecemos como *Pensées*, são notas preparatórias de uma apologia da religião cristã que Blaise Pascal pretendia escrever. Ao nos debruçarmos sobre as anotações do filósofo francês, chama-nos a atenção o fato de o autor, em nenhum momento, propor qualquer demonstração metafísica da existência de Deus ou mesmo pretender provar, de modo inquestionável, algum dos dogmas católicos. A total ausência de demonstrações que se pretendam perfeitamente probantes explica-se, a nosso ver, pelo fato de Blaise Pascal ser um filósofo cético, ou seja, pelo fato de Pascal não crer que a razão humana é um instrumento capaz de apreender a Verdade. Assim, trata-se, aqui, de, primeiramente, estipular a plausibilidade da hipótese de leitura segundo a qual Pascal pode, com justiça, ser considerado um pensador cético. Isto feito, tratar-se-á de analisar os motivos que levaram nosso filósofo a não se utilizar de nenhuma das tradicionais provas da existência de Deus e a não considerar como plenamente probantes os raciocínios por ele elaborados em prol da religião cristã – fatos que caracterizamos como limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal.

Sacha Zilber Kontic

Ideia, imagem e representação: Leibniz crítico de Descartes e de Locke

Orientadora: Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda

Data: 12/12/2014

Resumo:

A presente dissertação busca analisar como a concepção de representação é desenvolvida na filosofia de Leibniz tendo como pano de fundo a crítica que o filósofo faz ao modo como Descartes e Locke compreendem o conceito. Tomaremos como ponto de partida a crítica que Leibniz formula ao conceito de ideia tal como ele se encontra em Descartes, e a reformulação do conceito que ele opera a partir da compreensão da ideia como um gênero expressão. A partir dela, podemos compreender em que sentido Leibniz se vale do paradigma imagético da ideia em um sentido completamente diverso de Descartes. Ademais, ele nos permitirá compreender como, aos olhos de Leibniz, as noções de representação em Descartes e Locke se aproximam, por mais que suas concepções sobre a origem das ideias sejam opostas. Pretendemos com isso mostrar que, apesar da doutrina leibniziana da representação estar implicada

em seu sistema, ela é profundamente marcada pela oposição ao cartesianismo e ao empirismo de Locke.

DEFESAS DE DOUTORADO

Patricia Nakayama

Sobre a descrição do ser (estudo sobre ameríndios, Thomas Hobbes e os rebentos de seu estado de natureza)

Orientador: Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro

Data: 12/08/2014

Resumo:

A presente pesquisa trata da inter-relação entre a enunciação do ser e a política, tanto no Estado Civil, a partir do paradigma hobbesiano, como dentre os ameríndios. Em outras palavras, segue-se em busca das relações entre os sujeitos filosóficos e linguísticos destes enunciados. Para a compreensão desta inter-relação, o estudo parte das fontes antigas que engendram as formas hobbesianas para se concretizar os monopólios das fontes de poder pelo soberano, a saber força e inventio, bem como sua relação com as unidades descritivas das línguas modernas que possibilitam estas formas de monopólio. No caso dos ameríndios, compreender a relação entre a efetivação da democracia grega idealizada ou da cosmodeliberação e as estruturas linguísticas enunciativas que a proporcionam. No Estado Civil, o soberano descreve o ser delimitando sua existência, seus deveres e direitos. Dentre os ameríndios, não há alguém ou alguma instância que descreva de modo monopolizador o que é o ser. A apropriação de palavras alheias aos modos operandi ameríndio também é interesse deste estudo, pois são indícios enunciativos do encontro destes dois modos de conduzir os homens, conformando a relação entre a descrição do ser pelo Estado civil e a descrição polifônica ameríndia sobre o cosmo.

CONTENTS

ARTICLES:

CONTEMPLATION AND THE MEASURE OF AFFECTS IN SPINOZA'S ETHICS PART IV _____	11
---	----

Luís César Oliva

LEIBNIZ: THE INFINITE IN THE ORGANIC BODY _____	28
---	----

Tessa Moura Lacerda

SPINOZA AND NIETZSCHE: KNOWLEDGE AS AFFECTION OR MOST POWERFUL PASSION? _____	57
--	----

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

THE ETHICAL-POLITICAL- AFFECTIVE EXPERIENCE IN THE COMMUNITY _____	81
---	----

Fátima Maria Araujo Bertini

IDENTITY BETWEEN IDEA AND VOLITION IN SPINOZA'S ETHICS _____	89
--	----

Juarez Lopes Rodrigues

TRUTH, EXPRESSION AND CONTINGENCY ON LEIBNIZ _____	117
--	-----

Chaianne Faria

NOTES ON LOGIC AND MORAL RESPONSABILITY IN LEIBNIZ _____	136
--	-----

Victor Hugo Fonseca da Silva Coelho

REASON AND APOLOGETIC ON THE PASCAL'S WAGER ARGUMENT _____	144
--	-----

Felipe Fernandes

TRANSLATION:

LETTERS FROM ESPINOSA TO HUDDE _____	156
--------------------------------------	-----

Presentation, translation and notes from Samuel Thimounier

REVIEW:

<i>LA RÉPRÉSENTATION EXCESSIVE: DESCARTES, LEIBNIZ, LOCKE, PASCAL,</i> <i>LUCIEN VINCIGUERRA</i> _____	168
---	-----

Sacha Zilber Kontic

NEWS _____	173
-------------------	-----