

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

INTELLECTUS FABRICA

Um ensaio sobre a teoria da definição
no *Tractatus de Intellectus Emendatione*
de Espinosa

Cristiano Novaes de Rezende

Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade da Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em
Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr.
Luiz Henrique Lopes dos Santos

ÍNDICE

1.....	I A TÓPICA FILOSÓFICA DO ELEATISMO ESPINOSANO
	A TÓPICA DO ELEATISMO ESPINOSANO SEGUNDO HEGEL
	A TÓPICA DO ELEATISMO ESPINOSANO ANTES DE HEGEL
	ATÓPICA DO ELEATISMO ANTES DE ESPINOSA
	OS PARADOXOS DO UM NO PARMÊNIDES DE PLATÃO
	O <i>TOPOS</i> DO PARRICÍDIO E SOLUÇÃO DOS PARADOXOS DO UM NO SOFISTA DE PLATÃO
	POLISSEMIA DO SER: A HERANÇA PLATÔNICA NA REFORMULAÇÃO ARISTOTÉLICA DO PNC
52.....	II A SINTAXE DO REAL E AS NERVURAS DO CONCEITO
	ESPINOSA PARRICIDA?
	COERÊNCIA ENTRE AS PARTES E CONVENIÊNCIA COM O TODO
	O SANGUE E A ESFERA
	A SIMPLICIDADE DO VERDADEIRO E A CONCEPÇÃO PREDICATIVA DAS IDÉIAS
	O PNC E A CLÁUSULA ÚNICA DE ESPINOSA
	ESCÓLIO : TODO, CAUSA E ESTRUTURA
	ESTRUTURA E IDÉIA
	IDENTIDADE MODAL ENTRE A IDÉIA E A IDÉIA DA IDÉIA NO <i>DE EMENDATIONE</i>
171.....	III LÓGICA E MEDICINA MENTIS
	CONTINUIDADE E RUPTURA
	O <i>DE EMENDATIONE</i> COMO LÓGICA E <i>MEDICINA MENTIS</i>
	<i>KATHARTIKON</i> : O <i>DE EMENDATIONE</i> E A CESNSURA KANTIANA À LÓGICA DOS “MODERNOS”
	LÓGICA E ÉTICA NO PROÊMIO DO <i>DE EMENDATIONE</i>
	NOTAS SOBRE A GÊNESE HISTÓRICA DA TEORIA ESPINOSANA DA DEFINIÇÃO
243.....	IV A TEORIA ESPINOSANA DA DEFINIÇÃO E OS MUITOS MODOS DE AFIRMAR OU NEGAR
	O PROBLEMA DO UM E DO MÚLTIPLO E A TEORIA ESPINOSANA DOS MODOS DE PERCEPÇÃO
	ESSÊNCIA E PROPRIEDADE NO <i>DE EMENDATIONE</i>
	RAZÃO E CONHECIMENTO DE PROPRIEDADES
	RAZÃO : EMBORA CERTA, NÃO SUFICIENTEMENTE SEGURA
292.....	À GUIA DE CONCLUSÃO

Para Sônia Novaes de Rezende

minha mãe

por toda sorte de ajuda que me concedeu durante a elaboração desta tese

mas sobretudo por

como Antígona

nunca me deixar esquecer a quais princípios ser fiel

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu orientador, Luiz Henrique Lopes dos Santos, por sua orientação precisa e pela autonomia com que me permitiu desenvolver este trabalho. Agradeço Aos professores Marcos André Gleizer, Lia Levy, Lucas Angioni e Marilena Chauí, por haverem aceito compor a banca para a defesa desta tese. Agradeço aos professores: Fátima Évora (Unicamp), Enéias Forlin (Unicamp) e Marilena Chauí (USP), pelas críticas e sugestões que fizeram durante o decurso de minha pesquisa e por ocasião do exame de qualificação. Agradeço também ao professor Marco Zingano (USP) e aos colegas do Projeto Temático (FAPESP) sobre A Filosofia de Aristóteles, por acolherem este aristotélico heterodoxo. Agradeço aos amigos do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, por não haverem esquecido deste espinosano heterodoxo. Agradeço nominalmente a dois interlocutores em particular, cujas contribuições, essenciais ao presente texto, se dão tanto por meio de seus trabalhos — citados ao longo das paginas seguintes — quanto por meio de sua inestimável amizade: Lucas Angioni e Mariana de Gainza. Tampouco posso deixar de agradecer aos meus amigos — colegas nos estudos filosóficos — Alex Calheiros, Leandro Cardin, Henrique Xavier e Anita Silveira, pelas conversas de que me beneficiei em diferentes períodos deste processo de doutoramento; suas contribuições encontram-se, senão na letra, no espírito deste texto. E agradeço enormemente à equipe da secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, em especial à Mariê e à Maria Helena, cujos eficientes préstimos nos trâmites institucionais nunca me foram negados.

Ao casal de amigos diletos e companheiros de trabalho, Maria Lúcia e David Calderoni, que me acolheu, mais do que como um colega, quase como um membro de sua valorosa família, desejo agradecer de modo especial. Sem tal parceria — consubstanciada em nosso trabalho no Curso de Especialização em Psicopatologia e Saúde Pública da FSP-USP —, que permitiu aos meus interesses filosóficos encontrarem uma prática concreta que lhes fosse condizente, a realização deste doutorado não teria sido possível. Agradeço, ademais, a Solon Siminovich (*in memoriam*), Ana Cláudia Loredó e Paula Loredó Siminovich, pela preciosa oportunidade de havermos convivido e pela mútua ajuda de que, com saudade do velho Solon, sempre me lembrarei, como exemplo de quão rápida e intensamente se

entrelaçam vidas e histórias. Do empreendedorismo sonhador de Solon e da doce bravura de Ana e Paulinha, este trabalho se nutre. Agradeço ainda a Caio Fiori Bertazzoli, testemunha, confidente e salva-vidas em dias turbulentos, e a Maria Aparecida Nicoletti, por sua organizadora continência e paciente escuta.

Com amor, agradeço a Fernanda Jock Piva, companheira na vida e no trabalho, fonte de sabedoria para compreender o passado, de alegria para viver o presente e de coragem para construir o futuro. Agradeço, com ternura e admiração, ao meu pai, Antônio Muniz de Rezende, por ser este sempre vivo e vital modelo de sabedoria. Ao meu irmão, André Novaes de Rezende, agradeço por ser meu mais importante parceiro neste cuidado recíproco que é existirmos em família. Agradeço também a Laura Reily, por estar junto de nós. Por fim, agradeço a minha filha, Eleonora Ubinha de Rezende, que sempre me salva quando fico “desanimado”, dando sentido à minha vida. Com ela aprendi como algo pode ser “maior que o infinito”: “é porque, papai, eu te amo mais do que eu te amo”. Eu também, minha filha.

* * *

Introdução

O presente trabalho é um *ensaio* sobre a teoria da definição desenvolvida por Espinosa principalmente no *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Através do exame dessa teoria, pretende-se demonstrar a tese de que a estrutura conferida por Espinosa à definição perfeita constitui o núcleo de uma lógica da imanência, apta a presidir, na modernidade, a elaboração de uma ontologia que enfrenta o clássico problema do uno e do múltiplo, reformulado em termos de compatibilização entre a afirmação da unidade e unicidade substanciais e a afirmação de que, não obstante, da natureza dessa mesma substância una e única, seguem-se necessariamente infinitos entes singulares reais.

Demonstrar essa tese conceitual equivale, numa chave histórica, a refutar a tradição interpretativa — iniciada já com os interlocutores contemporâneos de Espinosa mas que interferirá em toda recepção futura de sua obra — que considera a filosofia espinosana como uma sorte de eleatismo moderno. Para tanto, examina-se preferencialmente a teoria da definição apresentada no *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Demonstrando, a partir da teoria da definição, que certas acusações feitas pela posteridade já se encontravam implicitamente respondidas no debate espinosano com a escolástica de inspiração aristotélica, ambiciona-se, destarte, fornecer subsídios para uma revisão crítica da recepção da obra de Espinosa, caracterizando sua filosofia imanentista como uma possibilidade do racionalismo moderno historicamente mal compreendida e, por isso, talvez capaz de exigir alguma ampliação dos próprios conceitos de racionalismo e de modernidade.

*

A teoria da definição e o *Tractatus de Intellectus Emendatione* determinam, respectivamente, qual seja aqui o centro — conceitual e textual — do incontornável trabalho de reconstrução lógica de certas estruturas argumentativas, contidas nas bases documentais do sistema filosófico de referência. Entretanto o objetivo proposto solicita — como condição igualmente necessária — o conhecimento de uma constelação de problemas situados em um amplo quadro histórico e intertextual. Assim, por exemplo, o estabelecimento de uma genealogia para a teoria espinosana da definição — suas fontes e os debates nos quais se situa — não comparecerá aqui como um expediente separado da reconstrução da coerência de certos argumentos do *De Emendatione* e de outros textos de Espinosa, de sorte que a oposição entre

interioridade e *exterioridade* não poderá vir comentar o discernimento entre, respectivamente, a validade formal e a gênese histórica da teoria. Isto não significa que o discernimento entre tais registros seja simplesmente negligenciável, o que seria correr o risco do historicismo, que valoriza a gênese histórica em detrimento da validade formal, ou do anacronismo, que faz o inverso. Tais erros metodológico provêm do esquecimento de que assim discernir é fazer uma abstração entre aspectos diferentemente internos de um mesmo pensamento, mas igualmente imprescindíveis e irreduzíveis um ao outro.

Destarte, pretende-se defender, no decurso deste esforço ensaístico, a tese metodológica de que a compreensão adequada do sentido da teoria espinosana da definição depende de que ela seja lida à luz de temas lógicos e ontológicos provenientes de Platão e Aristóteles e que alcançam Espinosa — entre outras vias — pela mediação da Escolástica tardia. Não constitui um objetivo para desta tese tomar tais fontes, elas mesmas, como objeto principal de estudo. Este será — espera-se — o próximo passo da presente pesquisa. Por ora, almeja-se apenas traçar certas mediações históricas que facultem uma abordagem tão adequada quanto interpretativamente frutífera da teoria espinosana da definição e fundamentar — contra a possibilidade de uma dicotomização que se concentre apenas nas censuras de Espinosa a Platão, Aristóteles e à Escola — a necessidade de que o intérprete do espinosismo também se abra a uma outra sorte de diálogo com essa tradição.

*

Pautando-se por esses objetivos, este ensaio se divide em quadro Capítulos, que se alternam entre investigações mais marcadamente históricas e mais marcadamente analíticas, nessa ordem.

I

Assim, o primeiro Capítulo possui o caráter de um mapeamento histórico das questões filosóficas que serão de muitos modos retomadas e desenvolvidas no decorrer do ensaio, estabelecendo um primeiro quadro de referências para que as discussões pontuais possam ter lugar nos capítulos restantes. Nesse Capítulo inicial, procura-se reconstituir a tópica filosófica do eleatismo espinosano, a fim de determinar os diversos aspectos das críticas que pretendem aproximar Espinosa dessa filosofia para a qual o múltiplo deve ser negado a bem do Um. Busca-se investigar, dentre esses diversos sentidos, as relações dos temas ontológicos com seus princípios

lógicos e especialmente com as concepções da natureza do pensamento que entram em jogo nesse contexto.

As críticas hegelianas a Espinosa são tomadas como um primeiro caso exemplar. A partir delas, é determinado o sentido das remissões cruzadas entre Espinosa e Parmênides nas *Lições de História da Filosofia* de Hegel. Em seguida, compara-se o modo como Hegel acusa Espinosa de eleatismo com o modo pelo qual nosso filósofo recebe a mesma acusação por parte de Pierre Bayle no verbete Spinoza de seu *Dictionnaire*, evidenciando que, embora as acusações sejam aparentemente semelhantes, devem ser consideradas, porém, como simétricas e opostas.

Explorando o contexto clássico ao qual estas acusações se reportam, demonstra-se que ambas são, na verdade, posições filosóficas já exploradas pela tradição platônico-aristotélica. Faz-se, então, a reconstrução de alguns dos “paradoxos do Um” no diálogo *Parmênides* de Platão e, em seguida, apresenta-se sua solução, num nível lógico, a partir do *topos* do chamado “parricídio”, no diálogo platônico *Sofista*.

Finalmente, a exposição alcança a solução aristotélica para a problemática lógica do eleatismo através de sua reformulação do Princípio de Não-Contradição (PNC). Sugere-se, então, que Espinosa não seja um eleata justamente por adotar uma posição similar — mas não idêntica — à de Aristóteles a respeito do PNC; sendo que essa semelhança pode ser descrita como a adoção de uma concepção polissêmica dos operadores copulativos “é” e “não é”.

II

No Capítulo II, passa-se a explorar a sugestão feita ao final do Capítulo anterior, de maneira a serem empreendidas as primeiras aproximações entre o sistema espinosano e a problemática do Um e do múltiplo, dando início à refutação das acusações hegelianas e bayleanas previamente apresentadas.

Para tanto, começa-se por uma consideração sumária da divisão do ente, bem como das noções de conveniências, diferenças, oposições e comércio causal, mobilizadas por Espinosa em distintos contextos. Procura-se determinar, com isso, em que medida Espinosa faria parte da fratria dos “parricidas” clássicos.

Este exame acaba por se configurar em uma análise das relações entre partes e todo, sobretudo no contexto da Carta 32 de Espinosa a Oldenburg. Nesse contexto, as noções de ordem e de coerência assumem o primeiro plano da discussão. Novamente são ressaltadas as afinidades do pensamento de Espinosa com certas teses aristotélicas

— em especial: o todo é anterior às partes — mas sem que isso implique na adesão do esquema teleológico aristotélico por parte de nosso filósofo. Pouco a pouco, o exame das relações entre partes e todo permite que ganhe vulto a noção de proporção, que passa a ser absolutamente essencial desde então, tanto neste quanto nos capítulos subseqüentes.

Ora, havendo facultado a compreensão das relações entre partes e todo principalmente no âmbito da extensão, o exame da Carta 32 cria as condições para que essa mesma sorte de exame se dê, em seguida, no âmbito do pensamento. Assim, explora-se a apresentação que Espinosa faz da definição genética da esfera no *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Mais uma vez, a referência ao pensamento aristotélico opera como um recurso estratégico na produção de respostas contra as acusações de eleatismo que se dirigiam ao âmbito epistêmico do sistema espinosano.

É assim que a noção de predicação passa a freqüentar o comentário acerca das relações entre partes e todo no pensamento. Todavia, a introdução da noção de predicação parece suscitar dificuldades quando aplicada às idéias adequadas, e isso por duas razões: primeiramente porque as idéias adequadas, detentoras da forma do verdadeiro, parecem ser simples, contrariando a exigência de complexidade pressuposta pela noção de predicação; em segundo lugar, porque o exemplo paradigmático das idéias adequadas é justamente o de uma definição, o que contraria a bivalência da predicação, visto que definições não parecem poder ser verdadeiras ou falsas. Apenas o primeiro destes problemas é tratado neste Capítulo. Destarte, são avançados alguns comentários acerca da simplicidade do verdadeiro no horizonte de uma concepção predicativa das idéias. Estes comentários também se deparam com a tarefa de explicar o difícil caso da idéia de quantidade no *De Emendatione*, pois que esta idéia possui uma tal simplicidade que é dita ser “formada absolutamente”, o que abriria brechas nesta defesa de Espinosa contra as acusações de eleatismo por parte de Hegel e Bayle. Também esta tarefa explicativa só poderá ser plenamente cumprida alhures, no último Capítulo.

Não obstante, a resposta parcial que pode ser elaborada constitui, nesta altura, uma defesa suficiente contra as acusações de eleatismo que poderiam atingir o sistema através da irreduzível simplicidade da quantidade infinita concebida como um atributo substancial. Isso permite que se recoloque a pergunta pela especificidade da concepção espinosana da unidade do real. Por mais uma vez, é a posição de Espinosa quanto ao PNC que será tomada como fio condutor da exposição. Desta vez, faz-se a precisão de que, para Espinosa, todas as coisas são, (i) ao mesmo tempo, (ii) em um

mesmo sujeito, mas (iii) não no mesmo sentido. Das três cláusulas introduzidas por Aristóteles para flexibilizar a versão eleata do PNC, Espinosa só pode fazer um uso ontológico da última. Isso equivale a dizer que, enquanto Aristóteles está três passos distante de Parmênides, Espinosa está apenas um (sendo esta uma boa hipótese de por que nosso filósofo foi freqüentemente tomado por um eleata). A atribuição a Espinosa de uma tal atitude frente ao PNC solicita, porém, que se admita que a noção de sujeito tem algum sentido em seu sistema, inclusive — e sobretudo — quando aplicada a Deus. Tem início, assim, uma investigação sobre o sentido da noção de sujeito na *Korte Verhandeling* (Breve Tratado), onde Deus e os Atributos divinos são, por vezes, chamados de sujeitos.

O saldo desta investigação sobre as condições simultaneamente textuais e conceituais da caracterização de Deus como um sujeito pela *Korte Verhandeling* é a descoberta do significado dessa noção como sendo o de estrutura causal (elucidando suplementarmente o que possa ser o termo-sujeito numa teoria espinosana da predicação). Mas, qual o tipo de estruturalismo que se pode, então admitir como sendo próprio à filosofia espinosana? Um estruturalismo formal ou um estruturalismo existencial? Responde-se pela segunda alternativa. E, para justificar tal resposta, apela-se para a doutrina espinosana das idéias no *De Emendatione*. Essa doutrina é assumida agora como um *locus* teórico propício para sediar uma tal justificação, pois espera-se, por essa estratégia, demonstrar a dimensão “existencial” da filosofia espinosana especificamente a partir de sua teoria do conceito ou definição (e não a partir de textos políticos ou éticos, nos quais a referida dimensão existencial poderia gozar de algum benefício prévio).

A demonstração da dimensão existencial no seio da estrutura das idéias baseia-se numa reconstrução da refutação espinosana do ceticismo, uma vez que tal refutação aponta para a exigência da execução efetiva do ato mental — se se quiser: da performance — que instaura uma idéia reflexiva. Polemiza-se com outros comentadores acerca da doutrina da idéia da idéia no *De Emendatione*, defendendo aqui que tal doutrina não é distinta daquela contida na *Ethica*. Por fim, mantendo a orientação geral da tese, procura-se mostrar que a reflexividade própria do ato mental no contexto da refutação espinosana do ceticismo possui afinidades formais com a defesa aristotélica do PNC contra seus adversários heraclitianos (afinidades que chegam a sugerir uma maior proximidade da prova espinosana com a aristotélica do que com o cogito cartesiano).

III

No terceiro Capítulo, a tese passa para um outro registro de investigação. Trata-se agora de fornecer várias espécies de justificativa para o uso que até o momento se fez da filosofia clássica, em especial a de Aristóteles, na interpretação do sistema espinosano. Defende-se a tese de que as próprias relações de oposição e recusa do aristotelismo constituem uma espécie de apropriação disso mesmo que é recusado.

Menciona-se muito brevemente o programa dos *Cogitata Metaphysica* mas de maneira suficiente para propor que o *De Emendatione* seria a contraparte positiva desse mesmo programa de refutação da lógica escolástica. Defende-se, assim, a tese de que este tratado seria a lógica de Espinosa, entendida — em consonância com a posição do humanismo renascentista acerca da natureza da lógica — como uma *Medicina Mentis*.

Vários antecedentes históricos são apresentados, de maneira a evidenciar a existência de uma tradição que reúne lógica e medicina. Dois antecedentes são estudados com maior detalhe: os cronologicamente mais remoto e mais próximo de Espinosa, a saber, o *Corpus Hippocraticum* e *As Paixões da Alma* de Descartes. Sobretudo a propósito de Descartes, busca-se identificar o tipo de trabalho lógico que opera no interior da crítica de Espinosa ao dualismo cartesiano.

Ora, depois de examinados os antecedentes, examina-se a posteridade histórica. Aqui, porém, não se trata da continuidade da tradição da *Medicina Mentis*, mas sim da censura que lhe foi dirigida a partir de uma outra concepção do que seja a lógica. Procura-se, então, responder à seguinte pergunta: teria Espinosa algo a responder à crítica que Kant dirige à lógica de certos “modernos”? Dá-se, pois, uma resposta em cujo interior a prévia caracterização do estruturalismo existencial espinosano encontra seu complemento num contexto distinto do da teoria das idéias, pois que se revelam as imbricações entre lógica e história no interior do conceito espinosano de método.

Se com isso fica, por um lado, demonstrada a presença da história na metodologia, por outro, o capítulo prossegue reafirmando a presença de um autêntico trabalho de distinções lógicas no interior da parte ética do *De Emendatione*, isto é, em seu próêmio, no qual as metáforas médicas também se fazem muito marcantes. A conclusão dessa seção reafirma a afinidade do *De Emendatione* com o pensamento clássico, propondo finalmente que a posição de Espinosa consegue uma interessante integração entre as perspectivas platônica e aristotélica a propósito do tema da acrasia,

ou seja, a propósito da situação ética em que um agente, sabendo o que é o melhor e aprovando-o, faz, no entanto, o pior. Para que desde já não surja a imprópria suspeita de que se sustentaria aqui a possibilidade de real acrasia no sistema espinosano, cumpre antecipar que a posição de Espinosa é antes platônico-socrática do que aristotélica, pois os males do suposto acrático se solucionam em termos cognitivos (embora não através da mera presença do verdadeiro enquanto verdadeiro). Todavia, o tipo de conhecimento que opera nessa solução consiste principalmente num trabalho de distinção categorial, no sentido de que ele consiste na descoberta de que o bem se diz em muitos sentidos.

Uma tal recuperação do diálogo com o aristotelismo prepara a seção final do capítulo. Esta última seção possui uma relativa independência frente às demais, embora ainda permaneça numa chave história e, portanto, esteja legitimamente no mesmo capítulo. Tal seção é uma das mais importantes da tese, pois nela são recuperados pontos anteriores ao mesmo tempo em que são preparados os movimentos decisivos do último capítulo. Trata-se da apresentação de notas históricas sobre a gênese da teoria espinosana da definição. Explora-se, então, a conhecida herança hobbesiana neste ponto do sistema de Espinosa mas sem sobrevalorizá-la. Prefere-se, ao contrário, tentar o discernimento de uma fonte comum a Hobbes e Espinosa. Para tanto, usa-se o célebre comentário de Marcel Gueroult mas promovendo uma inversão sistemática das ênfases que este comentador dá a duas fontes em especial: o próprio Hobbes e Aristóteles. Por inversão sistemática entenda-se: Gueroult cita Hobbes no corpo do texto e Aristóteles no rodapé; ao passo que aqui é Aristóteles que passa para o primeiro plano. É nesse contexto que se encontra uma solução para o problema da atribuição de verdade ou falsidade a definições. Ao mesmo tempo em que isso é feito, demonstra-se que, embora uma tal reunião entre definição e verdade (entre definição e proposição) também possa ser encontrada numa fonte cronologicamente mais próxima de Espinosa, qual seja, a *Logique de Port-Royal*, esta não é a referência adequada para compreender a teoria espinosana da definição e talvez nem sequer a teoria espinosana das idéias. Ao contrário, são propostas e analisadas evidências conceituais e históricas de que a teoria espinosana deve ser remetida a uma tradição especialmente interessada na definição quasi-demonstrativa apresentada por Aristóteles no livro II dos Segundos analíticos.

IV

Destarte, chega-se ao último Capítulo, que começa por um comentário das últimas cartas da correspondência entre Espinosa e Tschirnhaus, a fim de mostrar que a problemática aí em pauta não é, senão, o problema do Um e do múltiplo, o mesmo pelo qual o presente trabalho teve seu início. Mostra-se, então, que as questões de Tschirnhaus de certo modo representam, no interior mesmo do epistolário espinosano — e, portanto, do *Corpus* — o cerne das questões que Bayle e Hegel dirigiram a Espinosa. Desta maneira, as respostas a Tschirnhaus podem ser consideradas como respostas às acusações futuras de eleatismo. Muitos pontos discutidos ao longo da tese são, então, mobilizados de maneira a tirar proveito de tudo que sobre eles já se disse, ou seja, sem que seja necessário retomá-los em detalhe. Ganha-se, assim, certa agilidade na exposição e começa-se a encaminhar um remate de questões. Todavia, uma doutrina pertencente ao sistema espinosano e que é essencial para a compreensão de sua lógica como uma lógica da imanência — muito embora não houvesse ainda sido suficientemente examinada nesta tese — faz agora, no último momento, sua entrada: a doutrina dos modos de percepção. Esta doutrina é, então, assumida como uma teoria dos modos da predicação e procura-se mostrar como ela interfere nas respostas de Espinosa a Tschirnhaus. O cerne das polêmicas com Tschirnhaus é o conceito de atributo. Ora, retomando a definição que Espinosa dá desse conceito na *Ethica*, demonstra-se como o cruzamento da teoria da definição e a teoria dos modos de percepção contribui para a solução do problema do uno e do múltiplo. Esta é a ocasião em que se apresenta, indiretamente, a solução do problema concernente ao estatuto da quantidade e sua relação com a produção da multiplicidade material.

Por fim, explora-se a especificidade da ciência intuitiva — ou quarto modo de percepção — em seu contraste com o conhecimento racional, ou do terceiro modo de percepção. Este exame mostra como se realiza geneticamente, ou seja, ao modo da definição da esfera e do círculo, a solução do conhecido problema da quarta proporcional. Reaparece aqui o a definição quasi-demonstrativa aristotélica, sob a forma de um silogismo definicional da proporção entre os números particulares dados. Isso evidencia a colaboração recíproca entre intelecto e razão, respondendo, ao fim e a cabo, aos ataques de Hegel acerca dos supostos traços eleatas que redicariam também na epistemologia espinosana.

*

Na conclusão, mostra-se como os últimos resultados a que chega este ensaio histórico-filosófico contribuem para evidenciar a contemporaneidade da

epistemologia espinosana, na medida em que, feito o percurso aqui descrito, a caracterização da teoria da definição como sendo o cerne de uma lógica da imanência, permite ao mesmo tempo refutar as acusações de eleatismo e evidenciar a prevenção espinosana contra uma racionalidade meramente instrumental.

CAPÍTULO I

A TÓPICA FILOSÓFICA DO ELEATISMO ESPINOSANO

Desde o próprio século XVII, com Pierre Bayle, Henry More, Malebranche e Leibniz, passando por Kant, no século XVIII, chegando a Hegel, no século XIX, e avançando até meados do século XX, constituiu-se um largo acervo de argumentos contra Espinosa, em cujo interior é lícito reconhecer o que proponho designar como *tópica filosófica do eleatismo espinosano*. O emprego dessa designação não é gratuito, pois destina-se a patentear o fato de que não consta entre meus objetivos a compreensão do papel de tais argumentos no contexto particular da obra de cada um dos autores ora mencionados. Com efeito, uma tópica, em sentido literário, é um conjunto de “lugares-comuns” (os *topoi*) ou arranjos temáticos elementares, que se repetem sistematicamente entre os cultores de uma prática discursiva, cuja seleção e combinação podem variar de autor para autor, mas sempre mantendo relações com os demais elementos da mesma tópica¹. No sentido lógico-retórico do termo — que remonta justamente aos *Tópicos* de Aristóteles —, um *topos* é não tanto um lugar comum *temático* mas, antes, um *procedimento padrão* ou *esquema discursivo* que pode ocorrer em qualquer argumento, independentemente do assunto². No caso da *tópica do eleatismo espinosano*, ambas as

¹ Por exemplo: a conhecida exortação horaciana *carpe diem* (colhe o dia!) é um dos mais célebres *topoi* da chamada “*tópica da efemeridade*”, original da poesia antiga mas retomada pelos êmulos modernos de Horácio, inclusive portugueses e brasileiros. Além desse *topos*, vários outros, relacionados entre si, compõem a mesma *tópica da efemeridade*: “considerações sobre a instabilidade, a incerteza e a fugacidade da existência; advertências sobre a inutilidade das preocupações com o futuro; advertências sobre esperanças descabidas; a lembrança da inevitabilidade da morte; advertências sobre a velhice; conselhos de resignar-se ao desígnio dos deuses; exortação ao gozo do presente, convite ao vinho, à festa ao amor; etc.”. Cf. Achcar, F. *Lírica e lugar comum – Parte I: Gênero e tópica*. São Paulo, Edusp, 1994; p 28-32.

² Os *Tópicos* de Aristóteles possuem um interesse técnico e um interesse teórico: por um lado, são “um manual para guiar aqueles que tomam parte em competições públicas de dialética ou discussão”, por outro, “são o produto da reflexão sobre o método dialético tal como era aplicado sobretudo a problemas de definição e classificação [os debatedores lidando, pois, com afirmações na forma X é Y e X não é Y]” Keale & Kneale. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1991 pp. 34-35. Um exemplo esclarecedor do que Aristóteles entendia por *topos* encontra-se em *Tópicos* II, 2 109a34: “Há um *topos* ou regra (*a commonplace rule*, traduz a Ed. de Barnes) que consiste em ver se alguém atribuiu como acidente aquilo que pertence de outro modo. Este erro é comumente cometido com relação ao gênero das coisas, como, por exemplo, quando se diz que ser cor é acidente do branco, pois ser cor não é acidente do branco mas seu gênero”. Como nota Ross (Cf. *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987 p. 64-65), o fato de serem os *topoi* estratégias para a argumentação dialética (mais tolerante que a argumentação estritamente científica) não significa que Aristóteles esteja, por isso, comprometido com raciocínios incorretos (como o exemplo supra deixa patente). Conforme o próprio Aristóteles [101a25], a utilidade do conhecimento dos tópicos da prática dialética pode ser sumariada da seguinte forma: 1) exercitar, qual numa ginástica mental, a capacidade argumentativa (nesse sentido, os *topoi* são como movimentos argumentativos básicos, “golpes” ou “passos” fundamentais); 2) permitir a discussão com

dimensões — temática e procedimental — estão presentes.

A TÓPICA DO ELEATISMO ESPINOSANO SEGUNDO HEGEL

Na história da constituição dessa tópica, é central o trabalho de Hegel, pois sintetiza o acervo de críticas elaborado pela tradição anterior, renova-o de modo peculiar e o retransmite para o século XX. Ademais, nas *Lições de História da Filosofia*, logo após haver feito uma rápida biografia intelectual de Espinosa e um resumo de seu sistema, Hegel explicitamente reenvia o espinosismo ao eleatismo, enunciando o *topos* (nº. 1) a partir do qual se justifica o nome aqui proposto à tópica:

“tal é, em seu conjunto, a idéia espinosista; é no fundo o mesmo que o *òn* [o *ente*] dos eleatas. Esta idéia espinosista deve ser reconhecida, em geral, como verdadeira, como fundada; a substância absoluta é a verdade, mas não é a verdade inteira”³.

E, depois dessa referência ao ente parmenídico no capítulo das *Lições* sobre Espinosa, Hegel arremata o nó com que pretende alinhar essas duas filosofias, pedindo que se confira, em retrospecto, o capítulo sobre Parmênides, no qual, depois de transcrever parte do poema do mestre eleata, cita, reciprocamente, Espinosa:

“*omnis determinatio negatio est* é o grande princípio de Espinosa. Segundo Parmênides, qualquer que seja a forma que assume o negativo, ele absolutamente não é”⁴.

O trecho do poema de Parmênides, ao qual Hegel associa o comentário acima, é subsequente ao momento em que a deusa — enunciadora da sabedoria que o poema almeja transmitir — discerne os únicos dois caminhos de investigação nos quais cabe pensar: “um, *que é (éstin)*, tal que *não seja não ser (ouk ésti mé einai)*”, e o outro “*que não é (ouk éstin)*, tal que é forçoso que *seja não ser (chréon ésti mé einai)*”⁵. Este último

outras pessoas, a partir das premissas invocadas por elas mesmas; 3) colaborar com a ciência, (3.1) discernindo dificuldades significativas sobre ambas as faces de um problema e (3.2) promovendo uma aproximação ao conhecimento dos primeiros princípios das ciências, uma vez que estes não podem ser, eles próprios, demonstrados cientificamente.

³ Hegel, G. E. F. *Lecciones Sobre La Historia de la Filosofia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002; Vol III, p 284, inciso meu.

⁴ Hegel, *Op. Cit.* Vol I, p 233.

⁵ Procurei manter a literalidade. Uma tradução mais dócil poderia ser: o ente é e não pode não

caminho, diz a deusa, é uma trilha totalmente imperscrutável (*panapeuthéa atarpon*) pois “não conhecerás nem dirás o que não é” (*oute gnoiés oute frásais to mé eón*)⁶. Hegel interpreta o sentido desse passo dizendo: “o nada se converte em algo a partir do momento em que é pensado ou dito; dizemos algo ou pensamos algo quando queremos pensar e dizer o nada”⁷. Pensar ou dizer o nada exigiria, pois, *nem sequer perfazer* esses atos; nada pensar seria, *stricto sensu*, tão somente não pensar. E se pensar é pensar algo distinto do nada, será pensar um conteúdo determinado, ou seja, isto ou aquilo. A leitura de Hegel sugere uma compreensão primeiramente predicativa — ainda não existencial — do verbo *ésti* (é) e do particípio presente ativo *eón* (ente) usados nesses fragmentos⁸, entendendo que dizer ou pensar “o que é” é dizê-lo ou pensá-lo como sendo *algo*, isto é, possuindo aquele atributo qualquer (isto ou aquilo) que constitui o conteúdo inseparável do ato de pensar. Assim, apenas em segundo lugar e derivadamente, também não se poderia pensar ou dizer que o não-ente *existe* e nem mesmo que *não existe*, simplesmente porque nem sequer haveria *algo* — o atributo pelo qual o nada deveria ser trazido à mente, se o possuísse — de que se pudesse negar ou afirmar a existência. Não

ser, e o não-ente não é e é necessário que não seja”

⁶ Fragmento II. Cf. Kirk, Raven & Schofield *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1994; p 255.

⁷ Hegel, *Op. Cit.* Vol I; p 233. Hegel não força excessivamente o texto ao introduzir o termo “nada” onde, no entanto, só aparecem formas verbais como “não é” e “não ser” (*ouk éstin, mé einai*), pois, como também notam Kirk, Raven & Schofield (*Op. Cit.* p 256), “Parmênides prossegue com a referência ao que não é como sendo o nada”. Cf. linhas 1-2 do fragmento VI: “pois [o que] é [tem] ser, e não [o que] é **nada**” (*ésti gar einai, médén d’ ouk éstin*); e linha 10 do fragmento VIII: “e que necessidade o teria levado a surgir mais tarde do que mais cedo, se viesse do **nada**?” (*tí d’ án min kai chréos órson ústeron é prósten, toú médénos arxámenon, phun;*),

⁸ Nenhuma interpretação das formas do verbo ser — conjugada, participial e infinitiva — que aparecem no poema de Parmênides está inteiramente livre de controvérsias. Todavia, considerando o comentário feito por Hegel e tendo no horizonte a correlação que, através do conceito de determinação, ele estabelece também com Espinosa, torna-se necessária uma leitura *primeiramente* predicativa das formas verbais em jogo. Ademais, independentemente da leitura hegeliana, é possível considerar que “o emprego que Parmênides faz de *éstin* é simultaneamente existencial e predicativo” (Kirk, Raven & Schofield *Op. Cit.* p. 256). Em que sentido isso possa se dar, tento mostrar logo a seguir, no corpo do texto. Noto, porém, agora num registro mais filológico do que lógico, que a forma participial já indica um “o que é” e, portanto, a presença de um elemento substantivo que ocupe o papel de “o”, como sujeito da ação de ser, inclusive quando essa ação de ser possuir sentido existencial. Um “o” do qual só se avança a precisão de que existe, há de ser, de saída, um algo, que não interessa, no momento, especificar “o que” é, mas que necessariamente possui esse pré-requisito para existir, qual seja, possuir uma “oquidade” (*quiditas*, dirá a escolástica latina) e constituir um conteúdo qualquer. O particípio, assim, parece valorizar uma leitura *primeiramente* predicativa. E talvez se possa dizer o mesmo inclusive da própria forma conjugada do verbo ser na terceira pessoa do presente do indicativo ativo, pois que também aí se pressupõe um “ele” para ser. Finalmente, formas infinitivas também podem desempenhar, tanto em grego quanto em latim e em português, funções predicativas, como, por exemplo, na frase “julgo Sócrates ser justo”, a qual, embora menos usada em português do que a paráfrase que se vale de uma oração subordinada — “julgo que Sócrates é justo” —, é absolutamente lícita e traduz de modo literal a sintaxe das usuais frases infinitivas latinas e gregas.

se trata de mera impossibilidade externa de existência, mas sim de uma negação de essência: o não-ente é inexistente porque, antes de mais nada, não é essente, e só por isso está definitivamente impossibilitado de ser dito ou pensado. O ensinamento da deusa poderia ser, então, parafraseado da seguinte maneira: o não-ente não tem predicados — pois, se fosse isto ou aquilo, teria uma essência e realizaria justamente a ação que o enunciado exclui — e, por isso, também não pode ser sujeito de proposições existenciais, no sentido de que não há isto ou aquilo para um *X* qualquer instanciar ou não⁹.

Assim, motivado “por uma preocupação acerca do que é um conteúdo possível para um pensamento genuíno”¹⁰, Parmênides enuncia o exato trecho que Hegel comentará através da referência a Espinosa: “é forçoso dizer e pensar o ente ser, pois ele é ser e o nada não é”¹¹. Mas de onde vem, então, a iniciativa hegeliana de evocar a frase de Espinosa — *omnis determinatio negatio est* — se a conclusão obtida foi justamente a de que todo objeto de pensamento deve ter um predicado tal que o distinga do nada? Não está dizendo Parmênides justamente que todo predicado, toda característica, toda determinação é determinação do ente e não do nada? E, visto que o nada não possui predicados, então, inversamente, não seria tanto mais real, tanto menos abstrato, aquilo que tivesse tantas mais determinações? Não seria, antes, toda determinação uma afirmação de realidade? Como então evocar, a propósito desse texto de Parmênides, a idéia de que “toda determinação é uma negação”? Ora, citada como concordante com a opinião de que “qualquer que seja a forma que assume o negativo, ele absolutamente não é”, tal idéia deve significar que nesse ente, puramente positivo, as determinações que o diferenciavam dissolver-se-iam e perderiam toda efetividade: no ente eleata, assim como — supostamente — na substância espinosana, toda determinação *não é*, não tem ser, é mera negação. Em termos lógicos, falar em dissolução das determinações é dizer que, abarcando tudo em uma unidade, o pensamento do ente não pode conter nenhuma precisão no âmbito daqueles atributos (isto ou aquilo) que fundam a

⁹ O não-ente não determina um conjunto vazio, uma vez que vazio é o conjunto cuja legítima convocação de elementos não foi atendida por nenhum; já no caso do não-ente, simplesmente não há convocação e a ausência de elementos é, por isso, intrínseca. O não-ente eleata não é apenas a ausência de referente ou extensão mas, primariamente, a absoluta ausência de significado ou compreensão, é negação de essência. Por isso se justifica, aliás, a passagem à idéia de nada, referida em nota supra.

¹⁰ Kirk, Raven & Schofield, *Op. Cit.* p. 258

¹¹ “*chrè tò legeîn te noeîn t’ èn èmmenai ésti gar einai, mêden d’ouk éstin*”. A tradução de Kirk e Raven é: “Forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada é” Cf.: Kirk, Raven & Schofield, *Op. Cit.* p. 257.

impossibilidade de pensar o nada. Ou, por outras palavras, enquanto pensamento de abrangência infinita, seu conteúdo deve tender a zero. Hegel estaria, assim, trabalhando com o chamado “princípio de especificação”, isto é, com a regra da proporção inversa entre a extensão e a compreensão do conceito, regra que encontra aí, no conceito de ente, um de seus casos-limite. Do ente só se poderá, então, dizer algo que nada acrescente ao seu conteúdo, ou seja, isso mesmo, que ele é, bem como um cortejo de outros predicados que não o determinam¹² e, por isso, são inofensivos à sua abrangência. Porque fala de tudo, o discurso sobre o ente — a ontologia — nada diz, e o silêncio se impõe na via do ente assim como se impunha na do não-ente. Dizer que *o ente é*, constitui, nas palavras de Hegel, “concisa determinação”, o que significa que a ontologia eleata se resume a isso e que, depois do ensinamento da deusa — “é forçoso dizer e pensar o ente ser” —, nada mais tem efetivamente a acrescentar. Pelo contrário, o que o eleatismo produzirá será ou uma ontologia negativa, já que a determinação pela qual caracteriza o ente, seu objeto formal, é a própria indeterminidade, ou uma anti-ontologia, uma vez que se prestará a colocar em aporia todo aquele que quiser dizer e pensar algo de não meramente tautológico sobre o ente. Espinosa seria, pois, um eleata, na medida em que, havendo afirmado a positividade do ente de maneira completamente unilateral e contraposta à negatividade do não-ente, acabaria por revertê-la nesta última, sem se dar conta disso, como é próprio a uma filosofia do entendimento:

“A substância, tal como é compreendida por Espinosa, imediatamente, sem mediação dialética anterior, é, enquanto a *potência universal negativa*, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado como sendo originalmente nulo, e que nada produz que tenha em si uma consistência positiva”¹³

Como diz Hegel, em *A Ciência da Lógica*, na nota 1 do célebre primeiro capítulo da *doutrina do ser*, Espinosa encontra-se junto aos eleatas por partilhar do chamado “sistema da identidade”, para o qual o ser, não passando de uma identidade abstrata do mesmo consigo mesmo ($A=A$), se reverte, à revelia, no nada:

¹² Ingênito (*agenebton*), imperecível (*amwlethron*), atual (*nun estin*), *sui generis* (*mounogenes*), único (*ben*), consistente e contínuo (*sunechés*), não é divisível (*oude diaireton estin*), perfeito ou completo (*teleion*).

¹³ Hegel, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1930), Vol I: A Ciência da Lógica; § 151, adendo. São Paulo, Ed. Loyola, 1995, p 281-2.

“Ser, puro ser — sem qualquer outra determinação. Em sua imediatidade indeterminada, é igual só a si mesmo, e tampouco é desigual frente a outro; não tem nenhuma diferença, nem em seu interior nem no exterior. Se alguma determinação ou conteúdo se diferenciasses nele ou o pusesse como diferente de outro, não seria conservado em sua pureza. É a pura indeterminação e o puro vazio. Nada há nele que se possa intuir, se se pode aqui falar de intuir; ou então ele é esse puro e vazio intuir em si mesmo. Tampouco há algo em que se possa pensar, ou então este é igualmente um pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é na realidade o nada, nem mais nem menos do que o nada”¹⁴

O sentido dessas asserções se desdobra e se completa em uma plêiade de outros textos, distribuídos por quase toda a obra de Hegel, coordenando os demais *topoi* que se subordinam à acusação de eleatismo. Desejo, então, apresentar alguns desses textos, não só para precisar melhor o conteúdo e os procedimentos discursivos da referida tópica mas, sobretudo, para poder encaminhar a caracterização de meus interesses no estudo da teoria espinosana da definição. Tome-se, assim, primeiramente, o que mais acima chamei de *renovação* hegeliana das críticas tradicionais a Espinosa, ou seja, a recolocação dessas críticas — que antes concluíam ser a obra espinosana monstruosa, abominável, pestilenta, infernal, etc. — agora sob a forma de um peculiar elogio:

“*ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia.* Pois, (...) quando se *começa* a filosofar, a alma tem que iniciar banhando-se no éter da substância una, no qual naufraga tudo o que vinha sendo tido como verdade. Esta negação de todo particular a que necessariamente tem que chegar todo filósofo é a liberação do espírito”¹⁵.

Ora, esse elogio — o ponto de vista espinosano identificado ao *começo* que instaura o filosofar — é a parcial contra-face indissociável de um novo *topos*: o filosofar espinosano é *incipiente* (nº. 2). E isso em dois sentidos. Primeiramente porque, da perspectiva hegeliana, como já transpareceu em citação anterior, “a substância absoluta é a verdade, mas não é a verdade inteira”¹⁶, ou seja, um ponto de partida legítimo — e até necessário — mas que ainda precisaria de algum aprimoramento. Entretanto, num segundo sentido, mais refinado e mais comprometedor, da expressão *incipiente*, o

¹⁴ Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968; p 77.

¹⁵ Hegel, *Op. Cit.* Vol III; p. 285; itálicos meus.

¹⁶ Hegel, *Op. Cit.* Vol III; p.

espinosismo seria, além do mais, uma filosofia essencialmente constituída pela própria categoria de *começo*. Quer dizer, ele seria incipiente não só porque seus conceitos fundamentais — nomeadamente, os de substância e *causa sui* — precisam ser aprimorados num ou noutro aspecto restrito, mas sobretudo porque o aprimoramento decisivo consistiria precisamente numa retomada crítica de *qualquer* primeiro conceito fundamental que houvesse sido posicionado, de uma vez por todas, à maneira de um alicerce, como se não houvesse gênese dele próprio ou desse seu posicionamento. São esclarecedoras quanto à significação do *topos* da incipiência espinosana, as seguintes palavras de Pierre Macherey:

“não é surpreendente que Hegel esteja ele próprio engajado na empreitada de uma crítica do espinosismo: uma das idéias cruciais de seu próprio sistema é, com efeito, que o saber absoluto não começa, ou mais ainda, que ele não pode começar absolutamente; sua infinitude se descobre justamente nessa impossibilidade de um começo verdadeiro que seja também um verdadeiro começo”¹⁷.

É isso que se vê nas censuras hegelianas dirigidas justamente ao uso de definições como bases para o encaminhamento dedutivo:

“toda a filosofia de Espinosa já está contida nessas definições, as quais são, no entanto, definições de caráter completamente *formal*; e nisto reside o grande defeito de Espinosa, em que sempre parte de definições. Nas matemáticas, esse procedimento é válido, pois partem de pressupostos tais como o ponto, a linha, etc.; mas em filosofia não, pois aqui deve-se conhecer *o conteúdo* como verdadeiro em si e para si. Cabe, talvez, assentir à exatidão de uma definição nominal, de tal maneira que a palavra “substância” corresponda à idéia que a definição fornece; mas uma coisa é isso e outra é que o conteúdo seja verdadeiro em si e para si. Este problema, que não tem a menor importância nas proposições geométricas, é precisamente o fundamental nas reflexões filosóficas; mas Espinosa não entende assim. Em vez de limitar-se a explicar esses pensamentos simples nas definições que estabelece,

¹⁷ Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris, Ed La Découverte, 1990. p. 22. Considero bastante precisa a seguinte síntese que Macherey faz do comportamento de Hegel diante de Espinosa. Macherey pergunta: “ignora Hegel que essa aporia do começo, que coloca sua *Lógica* em movimento, essa impossibilidade de assentar o processo infinito do conhecimento sobre uma verdade primeira que seja seu fundamento ou princípio, é também uma lição essencial do espinosismo, objeção principal que ele próprio opõe a Descartes?”; e logo depois responde: “o que Hegel não vê em Espinosa é essa verdade nova da qual ele próprio reivindica a descoberta e que utiliza para garantir a forma final de sua filosofia e o sucesso de sua realização. Hegel, portanto, ignora em Espinosa aquilo que estava melhor posicionado do que qualquer outro para reconhecer, uma vez que o pensou por si próprio: poderíamos dizer que ele empreende a denegação daquilo que podia haver de hegeliano em Espinosa” - *Op. Cit.* p. 23.

expondo-os como se fossem algo concreto, deveria, em rigor, haver investigado se esse conteúdo é verdadeiro. O que é dado é aparentemente uma explicação de palavras, mas o que importa é o conteúdo que aí se encontra. Todo outro conteúdo se reduz a ele e se prova a partir dele, pois do primeiro conteúdo depende qualquer outro e, tomando aquele como base, dele se deriva necessariamente”¹⁸

Se a realidade não possui um começo, então é descabida a pretensão de representá-la com um sistema formal dedutivo, que parte de definições iniciais e que prossegue, apenas combinando-as e recombinao-as, sob a legislação de certos axiomas. Assim, por um lado, o *topos* da incipiência se desdobra no do formalismo espinosano (nº. 3), defeito que Hegel explicitamente relaciona à transposição do modelo do conhecimento matemático para o filosófico. Se toda a filosofia de Espinosa já está contida nas definições iniciais, então, como na matemática, o conhecimento produzido ao final do percurso terá a forma de uma igualdade. Nesta medida, Espinosa é dito reincidir em erro idêntico ao da antiga lógica aristotélica, pois ainda permaneceria no campo meramente formal da validade, isto é, da verdade como pura coerência — novamente: $A=A$ —, sem alcançar o campo da verdade “propriamente filosófica”, capaz de espelhar não só o mesmo, mas também o outro, isto é, capaz de correspondência. A demonstração geométrica, sendo indiferente ao conteúdo do conhecimento, seria, pois, uma forma abstrata e uma regulamentação externa, que ao invés de reunir-se à concretude, submetê-la-ia a si. Espinosa, assim, postularia certos elementos iniciais como se fossem indemonstráveis sem que, no entanto, eles o fossem de direito. O exemplo escolhido por Hegel é a definição de atributo, que ele parafraseia da seguinte maneira: “O atributo é o que o entendimento pensa de Deus”. Ora, indaga Hegel, como pôde aparecer, fora de Deus, o entendimento capaz de aplicar à substância absoluta os dois atributos, pensamento e extensão? Assim, por outro lado, o *topos* da incipiência também se desdobra no do dogmatismo espinosano (nº 4).

O espinosismo comparece em Hegel como a *mais acabada* figura das filosofias do *começo*. É por isso que, mesmo sendo um vivente do século XVII, Espinosa é identificado, nas *Lições Sobre a História da Filosofia*, com o *começo do filosofar* (do qual é próprio justamente o *filosofar a partir de um começo*). Ora, outro desdobramento desse *topos* é a idéia de que o espinosismo é a manifestação culminante do *orientalismo* na filosofia moderna (nº 5). Veja-se, por exemplo, o *Adendo* ao §151 da lógica na

¹⁸ Hegel, *Op. Cit.* Vol III; p. 289-90.

*Encyclopédie*¹⁹, onde Hegel indica em que ponto a filosofia de Espinosa “ficou para trás” quanto ao verdadeiro conceito de Deus. Enquanto judeu, afirma Hegel, era-lhe familiar a “intuição oriental” segundo a qual “todo finito aparece simplesmente como algo que passa, como algo que desvanece”, faltando-lhe, portanto, “o princípio ocidental da individualidade” e, nessa mesma medida, um Deus que seja, além de “coisa absoluta”, uma “pessoa absoluta”, tal como concebido pela “consciência religiosa cristã”. As *Lições sobre a História da filosofia*, por sua vez, reconhecem, *em primeiro lugar*, um objeto chamado “*A Filosofia Oriental*”, mas o mencionam — sintomaticamente na *Introdução*²⁰, como em uma ante-sala — para explicar como e por que ele se distingue da “verdadeira filosofia”, não devendo ser incluído na história desta última. O fato, em todo caso, é que, por isso mesmo, há uma noção de *orientalismo* filosoficamente operativa no interior do sistema hegeliano, desempenhando um papel da maior relevância ao tomar parte na *definição contrapositiva* — coisa que me parece aceitável ao menos para o paladar hegeliano — da “verdadeira filosofia”. Segundo Hegel, o que se chama de *filosofia oriental* é “sobretudo o conjunto de representações religiosas e a concepção de mundo dos orientais”, na medida em que “influi nos países do Ocidente, (...) nos quais predomina o espírito da subjetividade”. Nessa influência, tais representações “facilmente se confundem com a filosofia”, uma vez que, no Oriente, “o substancial já é por si mesmo o fundamental na religião” e Deus é concebido abstratamente, “com o caráter do universal”. Há deuses, mas sua individualidade “carece de firmeza e é puramente superficial”. Em suma, nessas religiões, “a atitude fundamental consiste no fato de que só a substância una é, como tal, o verdadeiro, sem que o indivíduo possua ou possa adquirir qualquer valor próprio”. Pelo contrário, o indivíduo “só pode adquirir algum valor verdadeiro mediante a identificação com a substância, na qual deixa de existir como sujeito e desaparece no inconsciente”. E isso se exprime, de forma sensível, em seu culto, “que é sumir-se na oração, e uma quantidade interminável de cerimônias e ritos religiosos; e de outra parte, a sublimidade do desmesurado, em que tudo se funde e se esfuma”. A positividade máxima do infinito converte-se na neutra indeterminação do nada.

Ademais, há o *topos* do imobilismo (nº 6), tradicionalmente associado ao eleatismo. À já citada asserção hegeliana de que “a substância absoluta é a verdade, mas

¹⁹ Hegel *Op. Cit.* p. 280.

²⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofia* Vol I, p. 111-113.

não é a verdade inteira” segue-se imediatamente o considerando: “para sê-lo, haveria de concebê-la como algo intrinsecamente ativo”. E não faltam outras formulações textuais de Hegel que reafirmam, nesse conjunto de características correlacionadas, a idéia de um imobilismo espinosano, tais como: “Em Espinosa, a substância, e sua unidade absoluta, possui a forma de uma unidade imóvel, de uma rigidez na qual ainda não se encontra o conceito da unidade negativa de *si*, a subjetividade”²¹; ou “Se Espinosa houvesse desenvolvido mais atentamente o que está contido na *causa sui*, não teria chegado à conclusão, como chegou, de que a substância é o imóvel (*das Starre*)”²².

No plano teológico, a peculiar renovação hegeliana das críticas tradicionalmente feitas a Espinosa assume sua forma mais explícita: esse monismo e esse imobilismo não se conjugam, como quisera a tradição, com o ateísmo, pois, pergunta Hegel, como chamar de ateu aquele para quem Deus, e *somente* Deus, é? Não comete aí, paradoxalmente, um ímpio ato falho o homem que acha mais natural que se incorra no erro de negar a existência de Deus do que a do mundo? Pois é neste último que, segundo Hegel, Espinosa incorre, embora seja mais freqüentemente acusado do primeiro. E o erro em que incorre não equivale, tampouco, ao *panteísmo*, se por panteísmo se entende uma doutrina que identifica Deus ao complexo das coisas finitas, posto que estas supostamente não têm, no espinosismo, realidade efetiva. E se for o caso de dizer que Espinosa é *panteísta*, que se o diga porque Deus é tudo o que há, conquanto tudo o que há não seja esse “agregado de finitude que se denomina *mundo*” mas sim, de novo, *tautologicamente*, o mesmo Deus. No âmbito teológico da tópica, Espinosa, nem ateu nem bem panteísta, seria, antes, como bom eleata, um negador do mundo, um *acosmista* (nº 7).

Destarte, o processo que, partindo *de Deus*, pretende deduzir o mundo, o homem e sua vida afetiva — ou seja, a *Ética* — é, pois, uma passagem do ser ao nada; ou melhor, porque passar ao nada é simplesmente não passar a coisa alguma, essa filosofia eliminaria em absoluto a passagem, de acordo, aliás, com seu imobilismo característico. E, remetendo esse imobilismo ao *topos* do espinosismo como a uma filosofia do *começo*, pode-se dizer, usando novamente a análise de Macherey, que aí se caracteriza, em última instância, “um começo que nada começa, onde o absoluto imóvel constitui a denegação de todo processo”, estabelecendo a equação “filosofia incipiente = filosofia

²¹ Hegel, *Logic. trad. Labarrière, Aubier t. I, p249. apud Macherey (1990), p. 18.*

²² Macherey *Op. Cit.* p. 21.

declinante”, no sentido de que o aparente movimento da *Ética*, da substância à multiplicidade de modos finitos, de Deus à beatitude humana, não passaria de uma progressiva revelação da inexistência de outra realidade afora Deus. Destarte, segundo a tópica do eleatismo, Espinosa é, agora de um ponto de vista propriamente ético, um asceta (nº 8):

“Da mesma forma como, no espinosismo, o modo, enquanto tal, é justamente o não-verdadeiro, como somente a substância é verdadeira, e como tudo deve ser reconduzido a ela, produzindo o engolfamento de todo conteúdo na vacuidade, em uma unidade puramente formal, sem conteúdo, assim também Shiva é de novo o grande todo (...) O *fim* mais elevado *para o homem* instalado na esfera do nascer e perecer, da modalidade geralmente falando, é o engolfamento na inconsciência”²³.

A TÓPICA DO ELEATISMO ESPINOSANO ANTES DE HEGEL.

Diversos outros autores, antes de Hegel, contribuíram para a produção deste estado da tópica, depois transmitido — de muitos modos, mas sobretudo através das heranças hegelianas — ao século XX. São inegáveis, por exemplo, as semelhanças temáticas entre o texto de Hegel logo acima citado e a seguinte passagem de Kant:

“O *soberano bem* é o nada, despejado no abismo da divindade, aí somos engolfados e a personalidade se esvanece. Para saborear um ante-gosto dessa felicidade, os filósofos chineses fecham-se em locais obscuros, se adstringem a ter suas pálpebras fechadas, se aplicam a meditar, a sentir o seu nada. Daí também o panteísmo dos tibetanos e de outros povos orientais, e depois, mais tarde, por uma sublimação metafísica, o espinosismo, duas doutrinas estreitamente afiliadas a um dos mais velhos sistemas, aquele da emanção, segundo o qual todas as almas humanas, após saírem da divindade, terminam por aí retornar, sendo absorvidas. Tudo isso unicamente para que, a qualquer preço, o homem possa enfim fruir desse repouso eterno que constitui, a seus olhos, o fim bem aventurado de todas as coisas, concepção que nada mais é que uma abolição de todo entendimento, um cessar de todo pensamento.”²⁴

E como não reconhecer, antes disso, em Leibniz, a presença da tópica do

²³ Hegel, *Logique*, I – “Théorie de la mesure”, trad. Doz, P.U.F. p. 22 ; *apud* Macherey (1990) p. 27. Itálicos meus.

²⁴ Kant, *La Fin de Toutes Choses*, trad. Festugière, *apud* Macherey (1990) p. 40.

eleatismo, por exemplo, nos parágrafos 8 e 15 do *Sobre A Natureza mesma etc.*, nos quais se diz que o espinosismo reduz as coisas criadas a “por assim dizer, fantasmas evanescentes e fluidos da única substância divina, que é a permanente”²⁵? Entretanto, sobretudo do ponto de vista da dimensão *procedimental* da tópica, há uma significativa diferença entre o esquema de ataque ao espinosismo usado por Hegel e o que fora empregado antes dele. Ainda que muitas das imagens ligadas ao suposto eleatismo espinosano já estivessem disponíveis desde o século XVII, o tratamento concedido a elas possuía outra intenção, qual seja, mostrar Espinosa não como um eleata castiço, disposto a levar às últimas conseqüências a doutrina parmenídica do ente, mas sim como um eleata infiel e, nessa medida, inconsistente. Veja-se, como exemplo paradigmático, o caso de Pierre Bayle, pois, como se sabe, é com ele que

“nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo. São dele idéias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante os séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra e, mais freqüentemente, as substituiriam, o verbete sendo mais lido do que Espinosa. Por ser essencialmente um publicista, divulgador e difusor das opiniões de sua época na perspectiva do protestantismo tolerante, Bayle evita deliberadamente opor à filosofia de Espinosa uma outra, como fizeram os críticos que o antecederam. Pretende colocar Espinosa contra si mesmo para que se destrua. Com seu verbete, institui um campo de generalidades no qual ficou esculpida em baixo-relevo a imagem do espinosismo que seria gravada como um selo nos comentários, interpretações e retomadas que a obra espinosana iria suscitar na feira dos tempos.”²⁶

É verdade que, na tópica elaborada por Bayle — no “campo de generalidades” por ele instituído —, Espinosa já é aproximado do eleatismo, como se pode ver no verbete sobre Xenófanes do *Dictionnaire Historique et Critique*: “ele [Xenófanes] possuía sobre a natureza de Deus uma opinião que não difere muito do espinosismo”²⁷. Na nota (B) do verbete, Bayle também diz que a doutrina de Xenófanes — segundo a qual, Deus veria e ouviria tudo em geral, mas não isso ou aquilo em particular — recende a espinosismo, pois “Espinosa sustentava que Deus, enquanto substância, não é dotado senão de pensamento em geral”. Ademais, mencionando nominalmente

²⁵ Leibniz, G.W. *Escritos Filosóficos*. Trad. Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982; p 491 e 498.

²⁶ Chauí, M. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999; p 281.

²⁷ Bayle, P. *Écrits sur Spinoza*. Textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau. Paris, Ed. L’Autre Rive / Berg. International Eds., 1983; p 133.

Parmênides e “a seita eleata”, Bayle diz que, como Xenófanés, também eles acreditavam na unidade de todas as coisas e em sua imobilidade, e acrescenta que esse modo de pensar pode ser considerado como a origem da opinião cética de que “nossos sentidos nos enganam e que não se deve confiar em seus testemunhos”, já que a percepção sensorial ensina a variedade e as transformações das coisas na natureza. Finalmente, Bayle afirma que Aristóteles refutou tais defensores da imutabilidade e censura Arnauld por haver dito que essa refutação pecava por *ignoratio elenchi*, isto é, por refutar algo diferente do que propunham Parmênides e Melisso; estes últimos, segundo “o autor de *l’Art de Penser*”, apenas teriam pretendido que há um único princípio de onde todas as coisas tiraram sua origem, que é Deus²⁸. Ao que responde Bayle: isso é conceder mais honra a Parmênides e a Melisso do que eles merecem, pois não são pessoas ortodoxas quanto à origem das criaturas, mas sim “ímpios como Espinosa”, já que também não reconheciam “diferença entre o princípio do qual as coisas são compostas e o princípio que as produz”.

Assim, por um lado, é correto continuar dizendo que, desde o século XVII, a acusação de eleatismo dirigida a Espinosa não é, de fato, novidade. Entretanto, por outro lado, a diferença da leitura de Bayle relativamente à de Hegel logo se manifesta. Na nota (F) do mesmo artigo sobre Xenófanés, Bayle repete que não se deve defender o filósofo grego, mas agora dizendo que:

“o sentimento dele é uma impiedade abominável, é um espinosismo mais perigoso do que aquele que eu refuto no artigo *Espinosa*; pois a hipótese de Espinosa traz consigo seu antídoto, dada a mutabilidade ou a corruptibilidade contínua que ele atribui à natureza divina, em razão das modalidades”²⁹

Antes de mais nada, é interessante notar o uso que Bayle faz do termo “espinosismo”, aplicando-o a pensadores pré-socráticos e — nisto semelhante a Hegel — tratando-o, pois, como uma categoria supra-cronológica. Bayle tem, portanto, consciência de estar cultivando um “campo de generalidades”. Mas, — e isso é o mais importante —, no interior da tópica bayleana do espinosismo em geral, o traço preciso reservado ao espinosismo do próprio Espinosa é justamente *a contradição* que ele

²⁸ Bayle, P. *Op. Cit.* p 132. A nota dos editores reenvia ao capítulo 18 da parte III da *Logique*. Todavia, ao menos em algumas edições desta última, o texto evocado por Bayle encontra-se no capítulo 19: “Das diversas maneira de mal raciocinar, que chamamos sofismas”.

²⁹ Bayle, P. *Op. Cit.* p 133-134.

manifesta, e que é seu próprio antídoto. É por isso que seu espinosismo é menos nocivo que o de Xenófanes, pois a imutabilidade absoluta que a tradição eleata atribui ao ser infinito e eterno é, no entender de Bayle, “um dogma da mais pura teologia” e que pode, portanto, “ser mais sedutor em favor do restante da hipótese”. Já Espinosa, ao instalar no seio do absoluto a variedade e as transformações das coisas naturais, espontaneamente choca e horroriza os grandes e os pequenos espíritos. Não é de estranhar que Bayle qualifique a hipótese espinosana através da noção de *monstro* — “*la plus monstrueuse hypotèse* —, uma vez que ela é “a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito”. Pois, se Deus é uma substância única, que “produz nela mesma, e por uma ação imanente, tudo aquilo que chamamos criaturas”, então esse Deus, nada produzindo que não seja sua própria modificação, é ao mesmo tempo “agente e paciente”, “causa eficiente e sujeito”, etc. No âmbito do pensamento, isso significa que Deus simultaneamente produziria e teria em si, por exemplo, tanto as idéias verdadeiras do sábio que ensina, quanto as idéias errôneas do ignorante que aprende, tanto a idéia que afirma que X é Y quanto a idéia que, ao mesmo tempo, nega que o mesmo X seja um tal Y. Quanto à extensão, ao considerá-la como atributo divino, Espinosa incluiria a divisibilidade em Deus, pagando com isso o preço de identificá-Lo ao “teatro de todas as sortes de mudanças, ao campo de batalha de causas contrárias, ao sujeito de todas as corrupções e de todas as gerações”³⁰. E o subterfúgio espinosano, que tenta evitar essas conseqüências definindo a extensão como algo indivisível, de nada adiantaria, pois, segundo Bayle, com isso novamente desapareceria a possibilidade de separar as coisas contrárias em distintas porções de matéria, recaindo na inerência dos incompatíveis em um mesmo ente. Assim, se a tese espinosana da unidade substancial é um monstro, é porque, de uma forma ou de outra, ela atribui a Deus todas as coisas ao mesmo tempo, inclusive as que são contraditórias entre si, concebendo-O como “uma natureza atualmente mudando, e que passa continuamente por diversos estados, que diferem interna e realmente uns dos outros”. E não é demasiado lembrar o bem conhecido *topos* cunhado por Bayle — no espinosismo, dizer que “os alemães mataram dez mil turcos” é o mesmo que dizer que “Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos — porque ele deixa muito claro que, dos muitos lugares comuns que Bayle partilha com Hegel, aqui não cabe a imagem hegeliana do “oceano da indiferença” mas tão somente a do revoltoso mar da contradição,

³⁰ Bayle, P. *Op. Cit.* p 63.

imanentemente agitado pelo movimento, pela guerra e pela morte.

Sob o tratamento que Hegel lhe confere, a filosofia espinosana, na mesma medida em que é valorizada, tem suas tensões internas apagadas, já que é descrita como um eleatismo conseqüente, que concede substancialidade apenas a Deus e, coerentemente, trata as coisas finitas como epifenômenos sem verdadeira realidade. Hegel defende Espinosa da acusação de ateísmo ao preço de homogeneizá-lo, reduzindo toda uma dimensão do sistema espinosano — a da modalidade finita — a literalmente nada, ao invés de enfrentar o desafio de tentar integrá-la. A leitura hegeliana é — para qualificá-la em seus próprios termos — unilateral, e projeta essa unilateralidade sobre Espinosa. Por isso, se é correto dizer que, desde o século XVII, não há novidade na acusação de eleatismo dirigida a Espinosa, não é correto, porém, supor que os críticos do espinosismo “estão todos dizendo mais ou menos a mesma coisa”, pois, como já foi perspicazmente notado,

“as conseqüências últimas que, no plano lógico, desprendem-se da ontologia espinosana são, conforme se considere a interpretação de Bayle ou a de Hegel, exatamente opostas. Bayle aponta que Espinosa, por sustentar o absurdo da existência de uma única substância, acaba com o princípio de não-contradição, a lei do pensamento mais firmemente assentada, o mais certo e incontestável entre os conhecimentos humanos. Hegel, por sua vez, considera que é o respeito clássico de Espinosa, um filósofo do Entendimento, pela não-contradição o que impede o advento do movimento efetivo”³¹

Tais formas de recusar o espinosismo constituem, destarte, polos interpretativos antagônicos, e será necessário argumentar contra ambos, defendendo que “as modalidades” nem implicam a contraditoriedade da natureza divina nem se dissolvem em meras negações. Em termos textuais, no interior da obra de Espinosa, uma tal

³¹ Gainza, M. “A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel” in *Cadernos Espinosanos XVI*. São Paulo, 2007; p. 19. Desejo manifestar aqui minha mais profunda gratidão à autora desse artigo, Mariana de Gainza. Devo a ela a percepção da perfeita inversão lógica entre as posições de Bayle e Hegel, ao que apenas acrescentei a precisão de que isso corresponde às diferenças *no âmbito procedimental* da tópica do eleatismo. Também devo ao uso que Mariana de Gainza faz do livro de Macherey — *Hegel ou Spinoza* —, a tradução do problema aqui em pauta na pergunta concisa: “Espinosa clássico?” (Gainza, M. *Op. Cit.* p 36), que me serviu de deixa para cunhar a interrogação que comparece nas seções do próximo CAPÍTULO: “Espinosa parricida?”. Quanto à resposta, porém, tenho a impressão de que nossas posições diferem, pois tendo a acentuar a fidelidade de Espinosa à racionalidade clássica, centrada no princípio de não-contradição, ao passo que a comentadora se empenha em defender uma ruptura espinosana com esse princípio e em pensar o espinosismo como uma dialética materialista *avant la lettre*. Mas, creio que essa divergência não se deva tanto ao modo de compreender Espinosa, e sim ao modo de compreender a própria racionalidade clássica e seu princípio fundamental.

argumentação consistirá em compatibilizar a já citada tese da unidade substancial (proposição 14 de *Ethica I*) com a tese de que, não obstante, dessa substância uma e única seguem-se necessariamente infinitas coisas de infinitos modos, como afirma a proposição 16 da mesma Parte: “*Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*”³². Ora, o fundamento da demonstração da proposição 16 é a teoria da definição³³. Logo, das muitas articulações possíveis que um intérprete pode buscar entre as proposições 14 e 16 de *Ethica I*, deve ser possível encontrar algumas que remontam ao *De Emendatione* e à distinção entre essência e propriedade nele contida³⁴. Por outras palavras, a teoria da definição será convocada a responder tanto à acusação hegeliana de eleatismo quanto à acusação bayleana de que, — como os heraclitianos de que fala Aristóteles no livro *Gamma* da *Metafísica* — Espinosa colocaria a perder o princípio da não-contradição:

“Se há algo de certo e incontestável nos conhecimentos humanos, é a seguinte proposição ‘*opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore vere affirmari possunt*’ (...) os espinosistas arruinam essa idéia e a falseiam de tal forma que não se sabe mais de onde eles poderão obter os caracteres da verdade”³⁵

³² “Da necessidade da natureza divina devem seguir-se infinitas [coisas] de infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob um intelecto infinito)”

³³ A demonstração se inicia precisamente dizendo: “Essa proposição deve ser manifesta a qualquer um, desde que atenda a isto: de uma definição dada de uma coisa qualquer...” (*Haec Propositio unicuique manifesta esse debet, si modò ad hoc attendat, quòd ex datâ cujuscumque rei definitione...*).

³⁵ Cf. Bayle, P. *Op. Cit.* p 66. O trecho citado por Bayle em Latim se traduz da seguinte maneira: “são opostos aqueles [termos] que não podem ser verdadeiramente afirmados nem um do outro nem de um terceiro, segundo a mesma [relação], para o mesmo [aquele que afirma], do mesmo modo e ao mesmo tempo”. Confesso que tenho alguma dificuldade para diferenciar as cláusulas “*secundum idem*” e “*eodem modo*”, pois ambas parecem indicar a cláusula aristotélica *kata to autò*, traduzida por Guilherme de Moerbecke* apenas como “*secundum idem*”. Bayle, a partir da consideração de que Espinosa desrespeita o princípio de não contradição (PNC), chega à mesma conclusão que Aristóteles em *Metafísica*, IV (*Gamma*), 4, [1005b 35 ss]. Bayle diz: “Não se pode esperar nada de uma disputa com eles [*sc.* os espinosistas], pois, se eles são capazes de negar isso, negarão também toda outra razão que se lhes queira alegar”. Aristóteles, por sua vez, apresenta uma demonstração refutativa contra os negadores do PNC. O cerne da refutação consiste em colocar o princípio como condição necessária da significação em geral. Isso se faz mediante a tese de que “significar é significar algo uno” (*semainei hèn*). Assim, não é necessário que os adversários do PNC — textualmente relacionados por Aristóteles aos heraclitianos — digam que algo é ou que algo não é, bastando apenas que digam algo para que já pressuponham, no próprio ato de significar isso e não aquilo, o princípio mesmo que negam. O argumento aristotélico é bastante sofisticado e eu o retomarei em detalhe logo mais. O que importa aqui é apenas mostrar que a consequência geral a que chega Aristóteles é a mesma a que chega Bayle: “seria ridículo buscar argumentação contra quem não sustenta nenhum discurso, na exata medida em que não sustenta. Pois, alguém desse tipo, enquanto é desse tipo, é já semelhante a uma planta”; tradução de Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas, Ed. Unicamp, 2006; p 173

A TÓPICA DO ELEATISMO ANTES DE ESPINOSA.

Como já foi muito bem notado, Bayle “demonstrou onde se encontra o absurdo maior do espinosismo: na somatória de dois erros que formam a monstruosidade filosófica, isto é, um eleatismo heraclitiano”³⁶. Mas, afora a intenção destruidora que prevalece em Bayle, não haverá nessa compreensão algo de verdadeiro? Ora, como mostrarei a seguir, tanto a leitura que Bayle faz de Espinosa quanto a que faz Hegel exploram caminhos teóricos já previamente mapeados pela própria filosofia antiga, no contexto do chamado “parricídio” contra Parmênides (tematizado por Platão num contexto que abrange, principalmente, os diálogos *Sofista* e *Parmênides*³⁷). Como diz o Estrangeiro de Eleia, personagem principal do *Sofista*, o parricídio, ou melhor, o risco de ser acusado de parricida, provém de que

“[ao tentar definir o sofista] precisamos, necessariamente, para defender-nos, colocar em questão a tese de nosso pai Parmênides e, forçosamente, estabelecer que o não-ente, sob certa relação (*katá tí*), é, e que o ente, por sua vez, de algum modo (*péi*), não é”³⁸.

A meu ver, Bayle compreendeu corretamente que Espinosa está entre os suspeitos de parricídio, mas — como Hegel parece haver melhor percebido — situando-se aí de forma a demonstrar, ao mesmo tempo, profunda afinidade com a lei paterna. Para uma caracterização desse suposto parricídio — caracterização que ao mesmo tempo evidencie suas ligações com as críticas hegeliana e bayleana a Espinosa — convém começar por uma breve incursão no diálogo platônico *Parmênides*.

* A tradução da *Metafísica* para o Latim feita por Guilherme de Moerbeke, entre 1262 e 1272, foi a que Tomás de Aquino, amigo e confrade do tradutor, utilizou em seus comentários. Infelizmente não tive oportunidade de verificar a origem dos textos de Aristóteles presentes na biblioteca de Espinosa. Sei apenas, por via de Vulliaud, (P. *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. Paris, Chacornac, 1934), que Espinosa possuía uma obra referida como “Aristote Ed. Lat. Bâle, 1548”. Espero poder, em pesquisa no exterior, durante o pós-doutorado, ter acesso a esta edição Bâle.

³⁶ Chauí, M. *Nervura do Real*, p. 313.

³⁷ Não pretendo empreender uma exegese completa desses dois diálogos; na verdade, valho-me basicamente de cinco comentadores: Francis Wolff, Luís Henrique dos Santos, David Ross *Plato's theory of ideas*. Oxford, Clarendon Press, 1953; Colli, G. *Zenón de Elea*. México, Sextopiso Editorial, 2006, e F. Cornford. Esses trabalhos me servem como sínteses que enfocam de maneira bastante ágil os pontos de maior relevância para meus argumentos, no contexto da chamada “questão do Um e do múltiplo”, em suas dimensões ontológicas, lógicas e físicas.

³⁸ 241d. Transcrevo aqui a tradução utilizada por F. Wolff no artigo citado na nota supra, p. 198.

OS PARADOXOS DO UM NO PARMÊNIDES DE PLATÃO

Na primeira parte desse diálogo, depois de breve intróito, Platão apresenta um debate entre Sócrates e Zenão de Eleia, acerca justamente da estratégia argumentativa de um escrito deste último, lido por ele próprio durante sua visita a Atenas — provavelmente fictícia — em companhia de Parmênides. O debate, versando acerca das relações entre os procedimentos discursivos de Parmênides em seu poema e os de Zenão em seus escritos, articula ambos em uma única e concisa passagem (127e1 a 128d7). Nela, Sócrates, depois que Zenão lhe atende o pedido de reler a primeira hipótese de seu primeiro argumento³⁹, diz o seguinte:

“Sócrates — Ó Zenão, o que queres dizer com isso? Que se múltiplos são os entes (*ei pollá esti tà ónta*), eles devem ser iguais (*bómoia*) e desiguais (*anómoia*), o que é impossível (*adynaton*); pois nem desiguais podem ser iguais (*anómoia bómoia*) nem iguais, desiguais (*bómoia anómoia*). Não dizes isso?

Zenão — Isso mesmo.

Sócrates — Então, se é impossível que desiguais sejam iguais e que iguais sejam desiguais, é impossível ao múltiplo ser (*adynaton dé kai pollà einai*), pois, se o múltiplo fosse, padeceria de impossibilidades (*paschoi àn tà adynata*). Acaso o interesse dos teus argumentos não é senão defender, contra todos os demais, que o múltiplo não é (*ou pollà esti*)? (...)

Sócrates [*a Parmênides*] — (...) ele [*sc. Zenão*] escreveu de certo modo o mesmo que tu; revertendo a direção (*tropon metaballwn*), tenta nos enganar, como se dissesse algo diferente. (...) Então, quando um diz que o Um é, e o outro, que o múltiplo não é, cada qual parece falar como se nada dissesse de comum com o outro, quando, no entanto, ambos dizem a mesma coisa (...)

Zenão — Sim, Sócrates, mas tu não percebeste tudo acerca da verdade de meu escrito. (...) Antes de mais nada, não percebeste que, de modo algum, ele tem tais pretensões, como se houvesse sido redigido, conforme dizes, com o propósito de resguardar-se perante os homens qual uma obra preciosa. O que dizes é, por um lado, algo de accidental, muito embora, por outro, seja verdade que esses escritos são para o auxílio (*boéthēia*) do argumento de Parmênides contra aqueles que tentam ridicularizá-lo (*kenmndein*) como se, de ser o Um, decorressem muitas e risíveis (*geloia*) conseqüências contrárias ao argumento. O escrito contradiz (*antilegei*), assim, os que afirmam o múltiplo, e lhes devolve a mesma coisa (*antapodídōsi tautà*) e tanto mais,

³⁹ O argumento lido por Zenão não é revelado por Platão; sabemos apenas os elementos que a pergunta mesma de Sócrates disponibiliza.

querendo deixar claro que, se alguém a segue passo a passo, a hipótese deles, de que o múltiplo é, sofre de conseqüências ainda mais risíveis (*geloiótera*) do que a de que o Um é.⁴⁰

Como ressalta o Zenão platônico, embora ele próprio não pretenda qualquer originalidade relativamente ao conteúdo da doutrina do mestre, seu escrito possui, não obstante, um *procedimento discursivo* distinto, principalmente em função de suas intenções refutativas. A mudança de direção (*tropon metaballwn*) percebida por Sócrates retira o ensinamento da forma afirmativa original (o Um é), o transpõe para a forma antitética derivada (o múltiplo não é) e procede, a partir daí, por redução ao absurdo. A reconstrução que Sócrates faz do argumento de Zenão (127e 1) é uma perfeita aplicação da regra de inferência conhecida como *modus tollens*, pela qual nega-se o antecedente de uma proposição condicional através da negação de seu conseqüente necessário:

se p (múltiplos são os entes),
então q (eles devem ser iguais e desiguais);
ora, não q (isso é impossível: *adynaton*);
logo, não p (o múltiplo não é).

O determinante de toda redução ao absurdo é, evidentemente, o absurdo a que conduz, no caso, a co-presença simultânea de predicados contrários (*anómoia hómoia*)⁴¹,

⁴⁰ Platão, *Parmênides* 127e1 a 128d7. A “tradução” é minha, sem qualquer pretensão de originalidade ou excelência filológica e justifica-se apenas como um esforço de reconstrução de meu próprio entendimento das diversas fontes consultadas a propósito da passagem em questão: a edição bilingüe da Loeb com a tradução de H. N. Fowler (London, Loeb Classical Library, 1996); Leon Robin (Paris, Pléiade, 1964); M. L. Gill & P. Ryan (Indianápolis, Hackett, 1997); C.A. Nunes (Universidade Federal do Pará, 1974); e a tradução de Pasquinelli para o Italiano — vertida para o Espanhol — apresentada em conjunto com a propriamente espanhola de Ma. I Santa Cruz no já citado livro de Colli, p 41-2 e 50-1.

⁴¹ A narrativa platônica fala somente do primeiro argumento da primeira hipótese, mas, a acreditar no comentário antigo de Proclo (*in Plat. Parm.* 29A15 DK, *apud* Colli, G. *Op. Cit.* p 164.), o escrito de Zenão estava organizado em quarenta argumentos (*logoi*). Assim, é lícito considerar, com Colli, que o par de predicados contrários, igual/desigual, era apenas um dos muitos a serviço da destinação geral do livro, qual seja, negar a multiplicidade, havendo, pois, outros pares, tais como finito/infinito, móvel/imóvel, etc. Cada argumento assumiria a hipótese da multiplicidade e a reduziria ao absurdo segundo esses diversos pares, partindo de enunciados tais como: “se há múltiplos entes, são iguais ou desiguais?”, “... finitos ou infinitos?”, “... móveis ou imóveis?”. Ora, esse enunciado é exatamente o que os *Tópicos* de Aristóteles chamarão de *probléma*, ou seja, uma proposição que explicita a sua dualidade interna. Segundo *Tópicos* I, 4 101b 11, a diferença entre um problema e uma proposição é uma diferença na construção da frase. Aristóteles insiste que problemas e proposições são iguais em número, pois, de cada proposição se pode fazer um problema se for mudada a estrutura da frase. Um exemplo de problema é o seguinte: “é ‘animal que caminha com dois pés’ a definição do homem ou não é?”. Outros exemplos

ou seja, a desobediência ao princípio de não contradição.

Mas, se a hipótese do múltiplo implica contradição, é preciso saber que também é possível acusar de contraditória a hipótese do Um. Zenão, de fato, já o sugeria. Como observa Colli, a personagem Zenão implicitamente admite que a tese de Parmênides é atacável de um ponto de vista racional, e sua ajuda (*boéthēia*) não chega a estabelecer qual seja a doutrina verdadeira, mostrando apenas que os adversários são mais criticáveis:

“Um elemento do maior interesse: ‘...de sua hipótese da existência dos múltiplos seguem-se conseqüências ainda mais ridículas que as da tese do Um’

Ora, o diálogo de Platão prossegue no sentido de demonstrar que, se o Um existe, a ele devem assinalar-se todos os atributos contraditórios. Este é o elemento enigmático do *Parmênides* de Platão: cabe perguntar se, destruída a hipótese de que os múltiplos existem, e destruída a hipótese de que o Um existe, não nos encaminhamos a um ceticismo absoluto”⁴²

O escrito de Zenão não demonstra a doutrina eleata, e — sob pena de petição de princípio — nem poderia fazê-lo, já que a base de seu argumento é o princípio de não contradição, isto é, a própria lei parmenídica fundamental, de sorte que, se a intenção de Zenão fosse demonstrar o eleatismo, o estaria fazendo ao pressupô-lo. Zenão simplesmente contradiz os que atacam o Um, devolvendo-lhes a mesma coisa e colocando ambas as posições em pé de igualdade quanto ao fato de implicarem conseqüências contraditórias, a diferença residindo apenas no fato de que — por razões que o diálogo não explica — Zenão considera que as conseqüências do múltiplo são mais risíveis (*geloiótera*) do que as do Um. No mesmo registro, o que se apresenta na segunda parte do diálogo, protagonizada desta vez pela personagem Parmênides, é um exaustivo conjunto combinatório de hipóteses quanto à afirmação ou negação do Um, que chegam, *todas*, a resultados paradoxais. A matriz dessa combinatória pode ser

são: “é preferível o honroso ou o vantajoso?” ou “é mais agradável a vida virtuosa ou a vida dos prazeres?”. Nestes últimos casos, a questão é: “a qual dos dois sucede que o predicado em apreço se aplique mais estreitamente?”. Um problema explícita, pois, uma dúvida com suas possibilidades de resposta bem demarcadas, contribuindo para a escolha de uma em detrimento da outra. Destarte, o escrito completo de Zenão entabularia uma *tópica*, com quarenta problemas dialéticos que não seriam propriamente respondidos por uma das possibilidades explicitadas mas, antes, implodidos por antinomias, com ambas as partes afirmando-se em igualdade de direito.

⁴² Colli, *Op. Cit.* p 54.

organizada na seguinte tabela⁴³:

↓Hipót. \ Implic.⇒	Implicações p/ o Um	Implicações p/ os “outros”
Se o Um é	<p>Duas implicações opostas:</p> <p>(1) = ele não admite nenhum membro dos muitos pares de predicados opostos: não existe, não pode ser nomeado, não se pode dizer algo dele, não pode ser conhecido, percebido ou julgado.</p> <p>(2) = ele admite ambos os membros de muitos pares de predicados opostos, existe, pode ser nomeado e se pode dizer algo dele, pode ser conhecido, percebido e julgado.</p>	<p>Duas implicações opostas:</p> <p>(3) = eles são semelhantes e dissemelhantes uns aos outros, iguais e desiguais uns aos outros, admitindo, pois, ambos os membros de muitos pares de predicados opostos</p> <p>(4) = eles não são semelhantes nem dissemelhantes uns aos outros, nem iguais nem desiguais uns aos outros, não admitindo, pois, nenhum membro de muitos pares de predicados opostos</p>
Se o Um não é	<p>Duas implicações opostas:</p> <p>(5) = ele admite cada membro de muitos pares de predicados opostos.</p> <p>(6) = ele não admite nenhum membro dos mesmos pares de predicados opostos.</p>	<p>Duas implicações opostas:</p> <p>(7) = eles admitem cada membro de muitos pares de predicados opostos.</p> <p>(8) = eles não admitem nenhum membro dos mesmos pares de predicados opostos</p>

E, depois de apresentadas essas oito combinações, o resultado a que se chega — na última frase do diálogo — parece bastante frustrante, uma vez que consiste em uma trivialização generalizada:

“quer o Um seja, quer não seja (*hén éit’ éstin éite mé éstin*), ele próprio assim como os outros (*autó te kai talla*), tanto relativamente a si mesmo quanto relativamente aos outros (*kai pros autà, kai pros alélla*), todos e de todas as maneiras (*pánta pántós*) são e não são (*estí te kai ouk ésti*), aparecem e não aparecem (*phaínetai te kai ou phaínetai*)”⁴⁴

Faz sentido, portanto, falar de um “caráter enigmático desse texto de Platão”. Todavia, essa impressão parece derivar da esperança de que o eleatismo devesse apresentar uma ontologia positiva, um discurso sobre o ente e não, como cheguei a

⁴³ Sigo aqui o resumo feito por Ross, *Op. Cit.* p 93-94. Em tempo: Ross deixa muito claro que não é possível solucionar esse enigma do *Parmênides* através de qualquer tentativa de valorizar uma consequência ou um grupo de consequências em detrimento de outras, insistindo, pois, no caráter paradoxal que decorre da afirmação conjunta de todas as elas (Cf. p 94-99).

⁴⁴ Platão, *Parmênides* 166c 3

sugerir mais acima, uma ontologia negativa ou uma anti-ontologia. Assim, o enigma me parece solucionável, se o texto platônico puder ser considerado como uma engenhosa transformação desse eleatismo corrosivo em um mapeamento crítico dos desafios que uma ontologia positiva deveria posteriormente enfrentar. Portanto, a sugestão, feita por Colli, de que a personagem Parmênides estaria destruindo todas as hipóteses — inclusive a do Um — e, assim, abrindo o campo para um pensamento sofisticado de jaez relativista ou cético⁴⁵, não me parece ser nem a única nem a mais frutífera via interpretativa. O eleatismo descrito *por Platão* parece, antes, ter a função de denunciar que, na tentativa de constituir uma ontologia, o pensamento humano possui o singular destino de enredar-se em antinomias e cair em perplexidades, voltando atrás com frequência, tentando outros caminhos, sem obter unanimidade entre os diversos colaboradores na busca desse saber sobre o real em sua totalidade. Destarte, o conhecimento das dificuldades eleatas apresentadas à ontologia seria necessário como preparação para o posterior estabelecimento de um saber positivo, ausente, de fato e de direito, nesse diálogo. Ademais, no enfrentamento dessas aporias, tal preparação também se converte num exame crítico do uso do próprio instrumento filosófico, que, no caso de Platão, é a dialética. Nesta medida, a segunda parte do *Parmênides* não precisa ter como objetivo estabelecer tal ou qual doutrina positiva, mas tão somente aquele que a própria personagem Parmênides lhe atribui, a saber, um exercício ou ginástica (*gimnasthénai*) de definir (*horizesthai*) Idéias ou Formas (*eídōs*), no caso, o Um. Ora, a promoção de uma tal “ginástica” será justamente uma das funções daquilo que, posteriormente, Aristóteles sistematizará através da idéia de *tópica*: exercitar, qual numa ginástica mental, a capacidade dialética⁴⁶. Portanto, parece-me justificado considerar essas 8 combinações como uma tópica platônica do eleatismo, no horizonte crítico dos desafios para a constituição de uma ontologia positiva depois de Parmênides. Essa

⁴⁵ “Ceticismo absoluto e nihilismo. Esta hipótese se apóia na proximidade indiscutível entre Zenão e Górgias. Para Górgias, o conhecimento carece de fundamento; e sabemos com segurança que Górgias tem um embasamento filosófico eleático. Parece como se a filosofia se encaminhasse a confundir-se com a retórica, quando se recorda que Zenão é o inventor da dialética (...) Nesse deslocamento, Górgias tem um papel determinante” — Colli, *Op. Cit.* p 55. Colli, evidentemente, não sustenta esta hipótese, mas a indica como uma das possibilidades interpretativas em campo.

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 101a25, já referido em nota anterior. Nas palavras de F. Wolff, o objetivo dessa segunda parte do *Parmênides* pode ser descrito como: “exercitar-se na defesa de toda posição a fim de se acostumar à argumentação filosófica, como na Academia”; *Op. Cit.* p 192. Essa noção de ginástica remonta à medicina hipocrática. Ora, uma vez que o *De Emendatione* de Espinosa, na condição de *medicina mentis*, deve ser colocado nessa mesma tradição que remonta à medicina hipocrática, prenuncia-se um vínculo — cuja exploração excede os limites deste ensaio — entre *emendatio*, dialética e tópica.

“ginástica” destina-se, pois, a preparar o homem que pretende ser filósofo a enfrentar certa classe de aporias, expostas na primeira parte do diálogo, contra a possibilidade das Idéias ou Formas⁴⁷. Quem deseja defender a existência destas últimas — como é bem o caso dos membros da Academia —, precisa estar preparado para reverter-se em alvo de ataques, precisa conhecer, por exemplo, os Paradoxos do Um⁴⁸.

Ora, conforme disse no início da presente seção, toda esta incursão pelo *Parmênides* tem por objetivo mostrar que as diferenças internas à *moderna tópica do eleatismo espinosano* não são possibilidades inéditas na *antiga tópica do eleatismo em*

⁴⁷ Não me interessam, para a presente exposição, os detalhes dessas primeiras aporias contra as Formas, aporias que os alunos da Academia deveriam, naturalmente, conhecer e estar aptos a enfrentar. Basta-me, para efeito de uma compreensão minimamente completa do quadro de discussões em jogo, indicar que tais aporias aproximam-se — com algumas diferenças que David Ross (*Plato's theory of ideas* p. 87) indica — ao chamado paradoxo do “terceiro homem”. O exemplo da ‘grandeza’ é suficiente para explicitar o espírito dessas aporias: quando muitos objetos (A1, A2, A3...) são considerados grandes, está sendo pressuposto um caráter uniforme que lhes é igualmente comum, donde se conclui que essa grandeza, enquanto tal (*kat' autó*), é una. Essa unidade é a Idéia de grandeza (B). Mas, se B é uma realidade separada, então, novamente, pela mesma razão que se reconhece um B que engloba A1, A2, A3, etc., deve-se reconhecer uma Idéia C que englobe [B(A1, A2, A3, etc.)], e assim também uma idéia D que englobe {C[B(A1, A2, A3, etc.)]}, *ad infinitum*. Como observa Ross, esta e outras aporias daí derivadas — e.g. conhecer uma Idéia redundaria em nada conhecer acerca dos singulares deste mundo, que ela abarca [134 c4] — decorrem da colocação da Idéia no mesmo estatuto lógico daquilo de que é Idéia (e.g. no *Protágoras*, [330 c2 – e2], onde a Justiça é dita justa e a Piedade, pia); nessa situação, “a cura (*the cure*) é dar-se conta de que a Idéia não é outra coisa (*is not another thing*) mas um atributo (*an attribute*)” – Cf. Ross, *Op. Cit.* p 86-88.

⁴⁸ Nessa mesma linha interpretativa, deve-se notar, com David Ross (*Op. Cit.* 91-92), que a personagem Parmênides, conquanto apresentando aporias contra a teoria das Idéias, não recusa a tese de que as Idéias são necessárias à existência da filosofia. O que é atacado é especificamente a forma pela qual Sócrates concebe o participar (*metalambánein*) dos singulares na Idéia. Decorre daí, portanto, que, se a filosofia deve ser possível (ou, como diz Colli, se não se há de cair num ceticismo absoluto), a natureza das Idéias e da participação deve ser reexaminada metódica e rigorosamente. E, para isso, o investigador deve estar previamente exercitado. São, pois, esclarecedoras desse quadro as seguintes palavras com que Parmênides encerra a primeira parte do diálogo e propõe a ginástica profilático-terapêutica que domina a segunda parte (135 b5 – c10): “*Parmênides*: — Essas dificuldades e muitas mais são inseparáveis das Idéias, caso elas sejam Idéias das coisas e se [ao mesmo tempo] dissermos que são em si mesmas. Aquele que escuta tais afirmações fica perplexo e argumenta que as Idéias não existem, e que, mesmo se existissem, não poderiam de modo algum ser conhecidas pelos homens; ele considera que dizer isso é acertado e, como falávamos há pouco, será uma proeza dissuadi-lo (...) Por outro lado, se alguém, com a mente fixa nessas dificuldades e outras semelhantes, nega a existência das Idéias das coisas e não admite uma Idéia definida para cada coisa individual, nada terá, então, a que direcionar seu pensamento (*oudè hexei hopé trepsei tén diánoian*), uma vez que nega que a Idéia de cada coisa seja sempre uma e a mesma; dessa maneira ele destruirá completamente a capacidade de discutir (*diafthereí dunamin dialegesthai*), o que, me parece, já percebeste [Sócrates] muito bem. / *Sócrates*: — Falas a verdade. / *Parmênides*: — O que, então, farás quanto à filosofia? (*tí oún poiéseis filosofias peri*). Para onde vais virar-te ignorando essas coisas?”. As traduções consultadas para esse trecho foram: a do próprio Ross, *Op. Cit.* p. 90; a edição bilíngüe da Loeb com a tradução de H. N. Fowler (London, Loeb Classical Library, 1996) e C.A. Nunes (Universidade Federal do Pará, 1974). É de notar que a expressão “destruirá completamente a capacidade de discutir” (*diafthereí dunamin dialegesthai*) é traduzida por Ross como “completely destroy the significance of all discourse”, por Fowler como “utterly destroy the power of carrying on discussion” e por C.A. Nunes, como “destruiria por completo a própria dialética”. Parece-me que, em qualquer caso, o problema consiste em colocar a perder a dimensão do pensamento e da linguagem que corresponde ao discurso argumentativo, o que será solucionado justamente no *Sofista*.

geral e, mais precisamente, que as posições de Bayle e de Hegel são instâncias desses que agora podemos chamar de Paradoxos do Um. Afinal, o que dizia Hegel? Que, se Espinosa estivesse plenamente certo, então, o ente uno e único, a substância, não admitiria nenhum predicado, e não poderia ser nem X nem não-X, de forma que o maximamente positivo reverter-se-ia no nada (como diz a consequência 1 do *Parmênides*)⁴⁹. E o que dizia Bayle? Que, diferentemente de Xenófanes, Espinosa concebe a substância como um Um que não é, ou seja, como unidade contraditória porque detentora de ambos os membros de todos os pares de predicados opostos, X e não-X, (como prevê a consequência 5 do *Parmênides*)⁵⁰. Mas, a que vem essa recondução da tópica do eleatismo espinosano às suas matrizes antigas? Não será isto um acréscimo desnecessário de mera erudição histórica? De forma alguma, pois o que proponho é que Hegel e Bayle estão simultaneamente errados porque não percebem com precisão que *a solução espinosana para as aporias do Um encontra-se na mesma via que começa com as respostas platônicas a Parmênides e que, depois, avança na direção das respostas aristotélicas, desenvolvidas com a doutrina das categorias*. No exame dessa via, pode-se compreender qual a situação de Espinosa frente ao eleatismo e ao princípio de não contradição, isto é, qual sua situação quanto à acusação de parricídio, *topos* que é um marco dos esforços pela possibilidade da ontologia depois de Parmênides.

⁴⁹ É de notar, no *Parmênides*, em 160b 2 — ou seja, ao final do exame das quatro consequências da primeira hipótese (*i.e.* se o Um é) —, uma expressão que mostra inegáveis semelhanças com o já citado parágrafo de abertura da Doutrina do Ser, na *Ciência da Lógica*, de Hegel: “assim, se o Um é (*hén ei éstín*), o Um é tudo (*panta té esti tò hén*) e o Um é nada (*kai uodè hén esti*), tanto em relação a si mesmo (*kai pros heautò*) quanto em relação aos outros (*kai pròs tà álla bósaútós*)”. Ross, a propósito, menciona inclusive aquela que chama de “interpretação idealista” dos paradoxos do Um. Tal interpretação considera que “os primeiros 4 argumentos são ‘a refutação de uma visão abstrata e meramente erística do Um’. O monismo radical seria reduzido ao absurdo ao ser identificado com a negação da possibilidade de predicação”. Mas, nota Ross, as consequências 2 e 3, assim como 5 e 7 (*i.e.* todas aquelas em que há atribuição de predicados opostos, tanto ao Um quanto ao múltiplo), incluem, ao contrário, “*a true and concrete notion of unity as a significantly differentiated whole*” (*Op. Cit.* p 94). Essa observação é útil para mostrar que uma leitura como a de Hegel, crítica da suposta abstração espinosana, identificaria esta última apenas à consequência 1. Ross, como já foi dito em nota anterior, refuta a interpretação idealista insistindo que o diálogo não dá preferência a nenhuma das 8 possibilidades.

⁵⁰ E como o único ente propriamente dito é a Substância, e esta é Deus, Espinosa é ateu, conclui Bayle. Pode-se hesitar e pensar que a posição de Bayle seria a consequência 2 do *Parmênides*. Entretanto, isso não pode ser, uma vez que tal consequência prossegue com as seguintes qualificações: “existe, pode ser nomeado e se pode dizer algo dele, pode ser conhecido, percebido e julgado”.

O TOPOS DO PARRICÍDIO E A SOLUÇÃO DOS PARADOXOS DO UM NO SOFISTA.

A suspeita de parricídio, como foi dito mais acima, decorre de que se tenha tentado evitar o colapso eleata da ontologia, rompendo, *nalguma medida*, com a concepção do ente parmenídico e com a correlata versão intransigente do princípio de não-contradição, afirmando, *de alguma forma*, que o ente não é, que o não-ente é, que o Um é múltiplo e que o múltiplo é Um. A compreensão desse ato em defesa da possibilidade de uma ontologia positiva exigirá, agora, uma breve incursão no diálogo platônico *Sofista*, no qual se passa do registro aporético-crítico do *Parmênides* para um registro mais propositivo. Ora, como é bem sabido, o objetivo alegado do diálogo é definir o que seja um sofista. A certa altura (234c 1ss), o sofista é dito ser o detentor de uma técnica de apresentar ficções verbais de todas as coisas (*deiknúnitas eídóla legómena perí pántón*), membro, como os pintores, da classe dos imitadores que produzem simulacros de segunda ordem⁵¹. Produzindo tais ficções ou imagens (*eídóla*) no âmbito da linguagem, o sofista é capaz de ostentar qualquer conhecimento mesmo sem possuí-lo; é capaz, portanto, de “dizer algo sem, todavia, dizer com verdade” (*légein mèn átta, aléthé dè mé* – 236e 2-3). Entretanto, essa definição do sofista exige supor que é possível pensar e dizer o falso (*pseúdos*). Ora, pensar e dizer o falso é pensar e dizer “o que não é”⁵². Logo, definir o sofista exige uma tomada de posição que vai muito além desse objetivo pontual, levando quem tenta defini-lo a admitir que é possível pensar e dizer “o que não é” e, assim, a conceder que o não-ente tem uma essência, um conteúdo pensável e dizível, supondo, nesta medida, que o não-ente é (*hupothésthai tò mé òn einai* – 237a 3)⁵³. Nada de falso é possível sem essa condição, diz o Estrangeiro de Eleia — o eleata

⁵¹ Sobre a divisão interna à técnica mimética, veja-se Cornford, *Op. Cit.* p. 183-4: “o carpinteiro que faz uma cama trabalha com referência a uma Forma única, ao modelo que nenhum carpinteiro fez, mas que está fixado na natureza das coisas e foi feito por Deus. Esta Forma é real em sentido pleno; a cama do carpinteiro é algo ‘semelhante a essa realidade, mas não perfeitamente real’; pertence ao mundo das coisas sensíveis, que são somente imagens do real. O pintor encontra-se mais longe ainda da realidade. Cópia não a Forma mas sim o produto do artesão, e não tal como é (...), não produz uma segunda cama, uma réplica da obra do artesão, mas simulacro”. Eis, pois, o que pretendi resumir com a expressão “imitação de segunda ordem”.

⁵² Cf. *Sofista* 240d 10: “Estrangeiro: — Então, dizes que a opinião falsa (*tén pseudé dóxan*) opina [ou: pensa] não-entes (*doxázēin tà mé ónta*)? / Teeteto: — Necessariamente (*anagkê*)”.

⁵³ Na continuação do trecho citado na nota supra: “Estrangeiro: E qual dos dois [essa opinião] opina [ou: pensa] (*doxázusan*): os não entes (*tà mé ónta*) não serem (*mé einai*) ou, de algum modo (*pós*) os nulamente entes (*tà médamós ónta*) serem (*einai*)? / Teeteto: — Deve, com efeito, [opinar ou pensar] os não entes (*tà mé ónta*) de algum modo serem (*einai pós*), se há alguém que alguma vez pensa falsamente (*pseúsetai*: Cornford = “comete um erro”; Cruz Costa e Jorge Paleikat = “que o erro seja possível, por menor que seja”.

esclarecido, capaz de afastar-se de Parmênides — que protagoniza o diálogo.

A existência de discursos e pensamentos falsos — mas que podem ser compreendidos e são, portanto, essentes, justamente para poderem ser compreendidos como falsos — seria, então, o ensejo para o questionamento daquele preceito de Parmênides, a partir do qual iniciei todo este percurso pela tópica do eleatismo espinosano⁵⁴, preceito citado e comentado por Hegel logo antes da menção a Espinosa, no capítulo das *Lições de História da filosofia* sobre o eleatismo. O que prescrevia a deusa? Que “não conhecerás nem dirás o que não é” (*oute gnoíés oute frásais to mé éón*)⁵⁵. Como Hegel interpretava isso? Dizendo que, se “o nada se converte em algo a partir do momento em que é pensado ou dito”, então, pensar ou dizer o nada seria, *stricto sensu*, tão somente *não perfazer o ato* de pensar ou de dizer⁵⁶. Logo, se isso é verdade, mas se também é verdade que existe alguém — o sofista — que *realmente perfaz* discursos e pensamentos falsos, que diz e pensa o não-ente com algum sentido (um sentido falso), então, esse não-ente, efetivamente dito e pensado, não pode ser o nada. Isso acarreta uma importante reviravolta nas posições que seriam mais naturalmente esperadas frente ao princípio de não-contradição eleata, pois é precisamente tal princípio que fornece guarida ao sofista, protegendo-o de ser definido como executor de um discurso falso: se não é possível dizer ou pensar o que não é (como diz a deusa); e se o falso é o que não é; então, não é possível dizer o falso; e, portanto, tudo que se pensa e diz é verdadeiro⁵⁷. Desse modo, se todo discurso e todo pensamento são verdadeiros, inclusive os contraditórios entre si, então a diferença entre verdade e falsidade está trivializada, e todo discurso e todo pensamento não são propriamente nem verdadeiros nem falsos,

⁵⁴ Cf. página _____ deste ensaio.

⁵⁵ Fragmento II. Cf. Kirk, Raven & Schofield *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1994; p 255.

⁵⁶ Confira-se a mesma idéia em *Sofista* 237e 4, onde se faz a diferença entre *falar* e *dizer algo*. O Estrangeiro, glosando Parmênides, enuncia a equivalência eleata entre não dizer algo (*mé tí legontá*) e nada dizer absolutamente (*pantápassi médên légein*); e, logo em seguida, diferencia entre falar, ou melhor, vocalizar (*phtheggesthai*: verbo usado também para os sons dos animais), e propriamente dizer (*légein*), pois, na perspectiva de Parmênides, aquele que profere o não-ente, vocaliza — faz sons, como traduz Cornford —mas não perfaz efetivamente um dizer (os animais fazem sons, vocalizam, têm voz, mas não têm *logos*)

⁵⁷ Veja-se *Sofista* 260b passando para 260c e ss: “Estrangeiro: — Não mesclando-se (*mé mignuménou*) [*sc.* o não-ente] a eles [*sc.* a todos os outros gêneros, *i.e.* Ente, Mesmo, Movimento, Repouso] é necessário que tudo seja verdadeiro (*anagkaíon aléthé pánti' éinai*); mesclando-se, têm lugar [ou: geram-se] (*gígnetai*) a opinião e o discurso falso (*dóxa pseúdes kai lógos*) (...) Havendo o falso, há o engano (*apáté*) (...) Havendo engano, necessariamente cabem em toda parte (*panta anagké mesta éinai*) as imagens (*eidólón*), as cópias (*eikónón*) e as aparências (*phantásias*) (...) Ora, dissemos que o sofista se abrigara em algum lugar dessa região e negara haver o falso”

pois vale tudo. Logo, ensinando a fazer prevalecer toda opinião, assim como a refutar toda opinião, o sofista proporia, em meio a essa trivialização generalizada, algo do seguinte jaez: ‘todo discurso é indiferente quanto ao seu valor de verdade; portanto, pague meu preço, aprenda minha arte e torne-se apto a controlar a diferença que efetivamente se pode esperar produzir nos discursos, a saber, a de serem persuasivos ou não’. Assim, para evitar essa indiferenciação lógica e a conseqüente hegemonia da pura retórica, é necessário — contra o sofista e a bem da distinção entre o verdadeiro e o falso: jamais contra ela! — recusar a exaustiva dualidade eleata entre o ente e o nada.

Eis, então, a causa da suspeita de parricídio: admitir uma via intermediária entre o *totalmente ente* (*tò pantelós ón*), que corresponde ao ente eleata, e o nulamente ente (*tò médamós ón*), que corresponde ao não-ente eleata, isto é, ao nada⁵⁸. Admitir essa via mista ou intermediária é desobedecer à interdição feita na seqüência imediata do trecho do poema de Parmênides comentado por Hegel com a referência a Espinosa, onde a deusa, referindo-se às opiniões dos mortais (*dóxas broteías*), ordenava:

“...afasta-te da outra via: é nela que erram os mortais desprovidos de saber e com dupla cabeça (*díkranoi*); com efeito, em seu coração, a hesitação pilota um espírito oscilante; eles se deixam levar, surdos, cegos e tolos, turba acrítica (*achrita*), que julga (*nenómistai*) ser (*pélein*) e não ser (*ouk eímai*) o mesmo (*tautòn*) e não o mesmo (*kou tautòn*)”⁵⁹

O sofista, como um pintor, usa uma técnica de produção de aparências multiplamente variáveis, manipulando e elevando ao máximo a oscilação das opiniões dos mortais e, por isso, como a Hidra, é dito ter não apenas duas mas múltiplas cabeças

⁵⁸ Veja-se, a propósito dessa terminologia (*tò médamós ón*, *tò pantelós ón*) as referências de Cornford a *República*, em *Op. Cit.* p 188.

⁵⁹ Trata-se do mesmo fragmento 6, cujas primeiras linhas, aqui lembradas, foram citadas anteriormente. O texto grego consultado foi, como para toda a doxografia de Parmênides, aquele disponibilizado em Kirk, Raven & Schofield, *Op. Cit.* (p 257). A tradução, porém, foi a empregada por Wolff no já referido artigo da revista *Analytica*, muito embora com algumas pequenas modificações — a bem da literalidade — nos exatos pontos em que introduzo os parênteses com as transliterações do grego. Em tempo: como observa Wolff (*O. Cit.* p 180), não é sem dificuldade que se decide sobre a quantidade de vias discernidas pela deusa: 2 ou 3? Se se decidir por 2, então esta via aqui referida será a do não-ente (o que faz sentido na medida em que a deusa já dissera que a via do não-ente era totalmente imperscrutável). Se se disser que são 3, então trata-se aqui da terceira via, a via mista, que mistura ente e não-ente (o que também faz sentido, uma vez que, então, a segunda via — dita pela deusa como uma das duas em que cabe pensar — seria a que pensa e diz que o não-ente não é, caracterizando a terceira como a que pensa e diz que o ente não é e que o não-ente é). Seja como for, o que é decisivo é (i) a interdição da deusa a que se pense e diga que o ente e o não-ente são o mesmo e não o mesmo, e (ii) que isso é, nalguma medida, contestado por Platão.

(*polikéfalos*):

“Teeteto: — o não-ente periga (*kinduneúei*) entrelaçar-se (*peplécbthai*) numa tal cópula (*sumplokén*), muito absurda (*mála átopon*), com o ente.

Estrangeiro: — E como não seria absurda? Vê que, nalguma medida, também agora, por causa desse entrecruzamento (*epalláxeós*), o policéfalo sofista nos força, contra nossa vontade, a homologar [ou: confirmar] (*homologeín*) que o não-ente, de algum modo (*pós*), é.”⁶⁰

Esse entrelaçamento — insistentemente marcado no trecho acima⁶¹ — entre ente e não-ente, cuja admissão o fenômeno sofisticado obriga a realizar, é o verdadeiro fio condutor lógico-ontológico do restante do diálogo. É ele que mobiliza uma revisão crítica das doutrinas pré-socráticas, sucessivamente colocadas e recolocadas nas seguintes chaves de oposição: (i) pluralistas ou unitárias (242c – 245e), (ii) materialistas ou idealistas (246a – 247d), (iii) mobilistas ou imobilistas (247e – 251a 37)⁶². Cornford repete várias vezes⁶³ que todas estas chaves de oposição estão, na verdade, a serviço da intenção de isolar a filosofia de Parmênides, a fim de evidenciar as limitações que nela Platão encontrava, mas precisamente porque dela Platão também nutria sua própria filosofia. E, de fato, isso parece justificado à luz do *topos* do parricídio: trata-se de superar Parmênides e não de recair nas alternativas já disponíveis no pensamento arcaico (o que se exprime inclusive em certo desprezo no tratamento dos grupos contrapostos aos eleatas, isto é, dos pluralistas, materialistas e mobilistas⁶⁴). Ora, nos passos iniciais (243c 2), intermediários (246a 1) e finais (250d 8ss) desse conjunto

⁶⁰ *Sofista* 240c. Novamente, a “tradução” é minha, mediante a consulta não só ao texto grego mas a todas as demais traduções já citadas.

⁶¹ É interessante notar que o verbo *plékó* é derivado da mesma raiz indo-européia de onde provém a raiz *-plic-* latina, que comparece em *explico*, *implico*, etc. e que, no contexto espinosano, foi estudada e valorizada por G. Deleuze em seu estudo sobre o problema da expressão em Espinosa. Já o substantivo *sumplokén* (composto de *sun* + *plékó*), e que poderia, portanto, ser vertido para o latim como *complicatio* terá seu uso marcado no vocabulário aristotélico para designar a *cópula* entre sujeito e predicado no interior da predicação (termo essencial para o desenvolvimento posterior de minha argumentação). O substantivo *epalláxis* significa cruzamento ou trançamento, como, por exemplo, quando alguém cruza ou trança os dedos (o exemplo, muito concreto, é de Aristóteles, e encontra-se no capítulo 6 de *Metaphysica*, *Gamma* [1011a 33], quando o Estagirita diz que não se deve dizer que o que parece é; a não ser que se diga que é o que parece a quem parece, quando parece, quanto parece e como parece, “pois, por exemplo, o tato diz ‘dois’ quando se cruza (*epalláxei*) os dedos, mas a visão diz ‘um’”).

⁶² Sigo a divisão do texto de Cruz Costa e Jorge Paleikat, aqui referida, numerada de maneira um tanto aproximada.

⁶³ *Op. Cit.* p 199, 201, 210.

⁶⁴ É devido observar que estes não são exatamente 3 grupos separados mas, antes, 3 formas de reunir os não-eleatas, que podem, portanto, comparecer em um ou mais grupos.

textual, evidencia-se que, assim como havia sido o caso com o não-ente, o exame do ente — uno, imaterial e estático — também termina em aporias.

Quanto à (i) unidade, as aporias aparecem por meio das tensões entre as qualificações do ente como Um (*benòs*) e como todo (*bólon*), pois que esta última noção implica a de partes e, assim, a de multiplicidade. Quanto à (ii) idealidade, as aporias decorrem de sua ligação com o (iii) imobilismo. Estas segundas aporias atingem tanto os eleatas propriamente ditos quanto os chamados “amigos das Formas (ou Idéias)”. Muito se discute sobre quem seriam estes outros idealistas. Felizmente, não é necessário para meus argumentos tomar uma posição a esse respeito, bastando-me indicar, com Cornford, que é plausível pensar que o alvo visado bem poderia corresponder às primeiras e menos elaboradas concepções socrático-platônicas das Formas ou Idéias, exatamente como aquelas submetidas à crítica no *Parmênides*⁶⁵. Em todo caso, o que parece menos controverso é que a limitação desses “Amigos das Formas” foi haver concebido o ente em termos demasiadamente próximos aos de Parmênides, colocando em separado (*chóris*) a realidade (*ousia*) e a gênese (*genesis*) (*Sofista*, 248a 6). A principal aporia que daí decorre é que, em função dessa separação, tais Formas tornar-se-iam incognoscíveis: por um lado — como, aliás, já dizia o poema de Parmênides — a realidade imutável deve ser o que é própria e maximamente pensável e dizível; mas, por outro lado, *o pensamento mesmo* (*phronesis*) é uma realidade móvel, pois só há mente (*nous*) se houver vida (*zôé*); só há ambos se houver alma (*psúché*); e esses três supõem movimento (*kínésis*). Assim, haveria contradição entre a eminente cognoscibilidade do ente imóvel e o imobilismo absoluto igualmente sustentado pelos eleatas e por aqueles dentre os “Amigos das Formas” que não ousam desafiar Parmênides. Sem que se enfrente o pai, “imóveis são os entes (*akinétón tón óntón*), e nenhuma mente (*médeni noân*) sobre coisa alguma (*perì médenòs*) há (*eînai*)”, diz, em síntese, o Estrangeiro de Eleia (249b 5). Platão termina a exposição dessas aporias salientando que, também no caso inverso, ou seja, se tudo fosse absolutamente móvel, novamente o pensar e o dizer colapsariam, pois, sem o repouso, nada poderia ser o mesmo, da mesma maneira e na mesma relação⁶⁶.

⁶⁵ Cf. supra nota _____

⁶⁶ *Sofista* 249c. Uma tradução mais literal seria: “à parte o repouso (*chóris stáseós*), não se produziria (*genesthai*) a identidade de relação (*lit*: nem ‘o segundo o mesmo’, *tò katà tautā*) nem de tema (*lit*: nem ‘o acerca do mesmo’, *perì tò autō*) nem de modo ou maneira (*lit*: nem ‘do mesmo modo’, *bósautós*)”.

O saldo dessa revisão das filosofias pré-socráticas é que é preciso, portanto, combater todos os que, afirmando ou a imobilidade absoluta ou a mobilidade absoluta, destroem o pensamento (*phronesin*), a mente (*noun*) e a ciência (*epistémén*); é preciso que o filósofo — como as crianças, que querem sempre ‘os dois’ — admita que o ente é tanto móvel quanto imóvel. Isso, porém, ainda não resolve o caso, uma vez que, por conta dessa conclusão mesma, é preciso admitir que, embora movimento e repouso sejam totalmente contrários entre si (*enantiótata allélois*), ambos igualmente são (*homoiós éinai*); donde o *ente*, presente em ambos, não coincidir nem precisamente com o movimento nem precisamente com o repouso, sendo, pois, um outro (*héteron*) que, segundo sua própria natureza (*katà tén hautoû phúsin*), não está nem em movimento nem em repouso. Com efeito, parece que, se o ente é os dois, então ele não é nenhum dos dois e, de novo, como na conseqüência 1 do *Parmênides*, ele não seria coisa alguma. Trata-se de uma espécie de retomada dos Paradoxos do Um⁶⁷, mas que, desta vez, são encaminhados a uma solução através de duas noções que já agora se prenunciam: a Forma do *Outro* (*héteron*) e o operador *katá* (presente na supracitada expressão ‘segundo (*katà*) sua própria natureza’), que pode ser colocado em equivalência com os termos latinos *secundum*, *qua* e *quatenus*⁶⁸. É a partir daí que serão apresentadas as respostas de Platão a Parmênides e que se desdobrará a via de continuidade que leva à doutrina aristotélica das categorias. Ao apresentar essa via, a via interdita, creio deixar suficientemente preparada minha tese de que, ao contrário do que disseram tanto Bayle quanto Hegel, é

⁶⁷ Julguei interessante haver constatado, a esse propósito, a recorrência de certas expressões semelhantes no *Parmênides* e no *Sofista*. No *Parmênides*, como já transcrito anteriormente, em 135 b5 – c10, ao falar das dificuldades inseparáveis das Idéias quando estas são pensadas como Idéias das coisas e ao mesmo tempo como sendo em si mesmas, a personagem Parmênides diz: “se alguém, com a mente fixa nessas dificuldades e outras semelhantes, nega a existência das Idéias das coisas e não admite uma Idéia definida para cada coisa individual, nada terá, então, a que direcionar seu pensamento (*oudè hexei hopé trepsei tén diánoian*) (...) O que, então, farás [Sócrates] quanto à filosofia? (*tí oún poiéseis filosofías peri*); Para onde vais virar-te ignorando essas coisas? (*pei trépei agnoouménón toútón*)”. E, no *Sofista*, em 250c 10, precisamente depois do momento em que se conclui que a realidade não se confunde nem precisamente com o movimento nem precisamente com o repouso, devendo ser algo outro, o Estrangeiro pergunta: “para onde é forçoso virar o raciocínio (*poi chre diánoian trépein*) aquele que quer, pelo raciocínio, estabelecer uma conclusão segura acerca do ente?”

⁶⁸ Se o ente é os dois, então ele não é, *segundo* sua própria natureza, ou seja, *enquanto* ente, nenhum dos dois. Não se trata, portanto, de afirmar que a realidade encontra-se num estado preciso que não é nem de movimento nem de repouso, o que seria absurdo (Cf. *Sofista* 250d 1ss). Trata-se de dizer que o real *qua* real não inclui nem exclui o movimento ou o repouso: simplesmente não é deles que se trata quando se toma o real *enquanto* real (Cf. Cornford, *Op. Cit.* p 229). Parece-me oportuno lembrar que, semelhantemente, quando Aristóteles caracteriza a metafísica como ciência que aborda o ente enquanto ente (*tò ón é ón*) e, portanto, não o aborda enquanto material e móvel (pois isto faz a física), isso não quer dizer que a metafísica seja o estudo de um ente sobrenatural — para além do ente físico — que seria precisamente imaterial e imóvel (como, no entanto, tal ciência foi considerada por leitores tardios, que não foram capazes de compreender “enquanto” enquanto *enquanto*).

por ela que Espinosa — nem bem eleata, nem bem heraclitiano — caminha (de modo original, é certo, mas com uma originalidade que só se deixa apreender com nitidez perante o pano de fundo das soluções platônico-aristotélicas).

Recapitulemos. Malgrado todas as censuras sobre a índole de embusteiro ganancioso do sofista, ele figurava como a prova viva de que, justamente porque o embuste é possível, a relação lógica entre ente e não-ente não podia ser uma relação de terceiro excluído. Perfazendo o pensamento e o discurso falso, o sofista manifestava um não-ente que não é o nada, mas sim algo *outro* do que é. Agora, depois da revisão platônica da filosofia pré-socrática, o paradoxo do falso — que era o correlato lógico do desafio ontológico do não-ente — dá lugar à sua complementar contra-face, que é o correlato lógico do desafio ontológico do ente⁶⁹: como dizer que o ente é, por exemplo, movimento e repouso, se estes dois, por sua vez, não podem ser a mesma coisa, pois são totalmente contrários entre si? Movimento e repouso não se encontram no cortejo de predicados tautológicos — ‘concisas determinações’ — que o eleatismo autorizava. No entanto, como a revisão das filosofias arcaicas concluiu, se deve haver filosofia, é preciso dizer que movimento e repouso efetivamente *são*! Destarte, quantas vezes o ente for móvel e imóvel, isto e aquilo — finalmente, todos os predicados que *são*, que exprimem uma essência⁷⁰ —, tantas vezes ele também será algo que não o ente. Mas,

⁶⁹ Esta contra-face já pôde ser chamada — com didática simetria relativamente ao “paradoxo do discurso falso” — de “paradoxo do discurso verdadeiro”. A expressão foi cunhada por Luís Henrique L. dos Santos, e encontra-se em seu artigo “A harmonia essencial”, no qual, com inigualável clareza e concisão, a formulação de tais paradoxos é apresentada: “[o paradoxo do verdadeiro decorreria de que] pretendemos dizer o que é uma coisa A e dizemos: ‘A é B’. Ora, ou ‘A’ e ‘B’ significam a mesma coisa, e o enunciado não diz mais que ‘A é A’; ou significam coisas diferentes e, nesse caso, o enunciado diz que A é o que A não é. Em outras palavras, ao pretendermos enunciar o que uma coisa é, ou dizemos que ela é o que é, o que não nos ensina nada a respeito dela (...), ou dizemos o que ela não é, e o que dizemos é trivialmente falso. O paradoxo do falso parece mostrar que um discurso é trivialmente verdadeiro ou não é um discurso; o paradoxo do verdadeiro parece mostrar que um discurso é trivialmente falso ou nada pode revelar sobre o que as coisas são” - in *A Crise da Razão*; Aduato Novaes (Org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p 440.

⁷⁰ Cornford salienta que o argumento funcionaria para qualquer predicado (B e não-B), e que movimento e repouso não devem ser tomados como expressões que excluem outras entidades do mesmo tipo em questão. Concordo com Cornford a bem da universalidade do argumento platônico. Ademais, uma tópica que parece haver elencado um grande número de predicados desta sorte já teria sido elaborada pelos 40 argumentos do escrito de Zenão, mencionado no *Parmênides* (Cf, nota _____ supra). Entretanto, do ponto de vista histórico, não se pode deixar de notar a realidade do fato de que esses dois predicados particulares foram efetivamente tomados como sendo insubstituíveis para a conexão entre lógica, ontologia e física. Isso é relevante se pensarmos que os modos infinitos imediatos em Espinosa são precisamente as leis do movimento e do repouso. Mediações históricas podem ser encontradas a partir das próprias observações de Cornford, que apontam para a existência em Plotino dessa supervalorização de tais predicados particulares. Mas, além disso, é de notar, a partir de Wolff, que a segunda via ontológica após Parmênides — a dos Atomistas — será precisamente a que se converterá em uma física, tendo como principal tarefa a demonstração da existência do vazio como condição de possibilidade do movimento (Cf. Wolff, F. *Op. Cit.* pp 202-225). Assim, embora o argumento valha para quaisquer

como era o caso com o não-ente dito no discurso falso, também agora — ao ser verdadeiramente predicado do ente algo que não é o mesmo que ele mesmo —, isso só constituiria um problema se a distinção entre ente e não-ente fosse idêntica à distinção entre algo e nada (na qual, inegavelmente, não há terceiro incluído). Os não-entes (e.g. movimento e repouso), que o ente verdadeiramente é, são o que ele não é *segundo a própria natureza dele* (*katà tén hautoû phúsin*), ou seja, o que ele não é *enquanto* ente, mas são o que ele é em outra relação ou sentido. Assim como o pensamento e o discurso falso exigia *que o não-ente não fosse o nada*, assim também o pensamento e o discurso verdadeiro mas não tautológico sobre o ente — quer dizer, a ontologia positiva — exige *que o ente-enquanto-ente não seja tudo*, devendo haver o *ente-enquanto-outro*. Por outras palavras: quando pensamos e dizemos que o ente (A) é, por exemplo, móvel (B) — A e B não sendo, portanto, precisamente a mesma coisa —, a verdade desse pensamento e desse discurso não implica que A seja *o contrário* de A, mas sim que, num outro sentido de *ser*, A também seja um *outro* que A⁷¹. A relação de alteridade (A é B) é, pois, o terceiro incluído entre a pura identidade (A = A) e a pura contradição (A = ¬A):

“*Estrangeiro*: — Quando dizemos o não-ente (*tò mé òn*), ao que parece, não dizemos (*ouk légomen*) algo contrário ao ente (*enantíon ti toú óntos*), mas apenas algo outro (*all’ héteron mónon*) (...) Por exemplo, quando falamos não-grande (*mé méga*), te parecemos designar mais o pequeno (*mállon tò smikron*) do que o igual (*é tò íso*)? (...) Então, toda vez que se diz que a negação (*apophasis*) significa (*sémaineín*) contrário (*enantíon*), não concordaremos, mas admitiremos apenas que o não- (*tó mé*) indica algo outro (*tón állón*) que os nomes a que é prefixado ou que as coisas (*tón pragmatón*) designadas (*epiphtheggómēna*) pelos nomes posteriores à negação”⁷²

“Não” não é sinônimo de contrariedade, de incompatibilidade, de pura ausência,

predicados B e não-B, o fato de que Platão tenha usado particularmente Movimento e Repouso não pode ser sub-valorizado quando se procura, como aqui é o caso, reconstruir um pano-de-fundo histórico para responder às acusações hegelianas e bayleanas dirigidas a Espinosa.

⁷¹ E esse *outro* que A (ente), que é B, também é, por sua vez, pura e simplesmente si mesmo e, neste sentido, é ente, embora não seja redundante com A. Assim, por exemplo, movimento (B), que é predicado de A, também pode ser, numa segunda ordem de discurso, sujeito de outra predicação, na qual se dirá o que ele é em si e por si mesmo, muito embora ele não seja o que ente (A) é em si e por si mesmo. Na linguagem de Platão: B (movimento) participa do ente; na de Aristóteles: de B se predica o ser (movimento é ente), ainda que B não seja o predicado que diz o que ente A (ente) é (o ente não é, precisamente, movimento).

⁷² *Sofista* 257b 3 - c3)

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

POLISSEMIA DO SER: A HERANÇA PLATÔNICA NA REFORMULAÇÃO ARISTOTÉLICA DO PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

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

“O ente se diz multiplamente (*tò òn legetai pollachós*), conforme delimitamos antes nas discussões a respeito do ‘de quantos modos’. Pois ente significa (*sémainei*) o ‘quê é’ (*tò tí esti*)⁷³ e um ‘certo isto’ (*tode tí*), ou então ‘o qual’ (*tò poiòn*), ‘o quanto’ (*tò posòn*) ou cada um dos demais que assim se predicam (*katégorouménón*). E — de tantos modos sendo enunciado o ente —, é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é ‘o que é’ (*tò tí estin*), o qual precisamente significa a essência (*sémainei tén ousían*)”⁷⁴

Assim, vertendo para o esquema aristotélico o problema das relações entre, por exemplo, ente e movimento, tal como Platão com ele se batia, deve-se dizer que

⁷³ Yebra traduz “a quiddidade”, a partir da tradução latina de Moerbecke (*significat enim hoc quid est*). Esta tradução (que não foi a utilizada: Cf. nota infra) é útil para o estabelecimento do vocabulário que empregarei no restante deste trabalho. Por “quiddidade” entendo o nome daquilo que se quer saber de algo quando se lhe dirige a pergunta ‘o que é?’ (*quid est?*); a resposta, se adequada, seja ela qual for, será a quiddidade deste algo, assim como — com menos estranheza para os falantes do português — se pode perfeitamente compreender que a *quantidade* de algo é aquilo que se quer saber sobre esse algo quando se lhe dirige a pergunta “quanto é?”, e a *qualidade*, o que se quer saber quando se lhe dirige a pergunta “qual é?”. De modo muito simples e despretencioso, creio não faltar com a verdade se disser que as categorias são, basicamente, as perguntas que o pensamento pode dirigir a ‘o que é’, ou seja, ao ente, a partir do puro fato de que ele é: se é, então, ‘o que é?’, ‘qual é?’, ‘quanto é?’, etc.

⁷⁴ *Metafísica*, 1028a 10. Aristóteles *Metafísica – Livros VII-VIII*. Trad. e Notas Lucas Angioni. Col. Textos Didáticos no. 42. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2001; p 13.

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

Francis Wolff insiste nessa continuidade entre o *Sofista* de Platão e a doutrina aristotélica das categorias, e mostra que estas últimas são, ao mesmo tempo, os diversos sentidos do verbo “ser”, tanto quanto, derivadamente, diversos gêneros de seres⁷⁵:

“A teoria das categorias (...) salva, portanto, a linguagem e funda a possibilidade da dialética contra a “lógica” dos eleatas. Neste sentido, pelo menos, e apesar do que diz Aristóteles, ela é herdeira da teoria dos “grandes gêneros” do *Sofista* (...). Se este é o caso, a via “ontológica” que leva às categorias aristotélicas é aquela que foi trilhada pelo *Sofista*. (...) A esta continuidade na mesma via, objetar-se-á com todas as oposições freqüentemente assinaladas entre as “categorias” e os “grandes gêneros” (...) Mas esta oposição, inegável, é menos reveladora da via na qual a ontologia entrou após Parmênides do que a oposição bem conhecida entre as “ontologias” de Platão e Aristóteles, uma ontologia da forma (a “forma” ou “idéia” é mais real do que aquilo de que é forma e que participa dela) oposta a uma *ontologia dos indivíduos* (“isto aqui”, ou pelo menos o que se pode dizer disto aqui, é mais real do que a “classe” à qual pertence). (...) há uma tradição respeitável, que remonta pelo menos a Plotino, que põe no mesmo plano as categorias de Aristóteles e os grandes gêneros do

⁷⁵ Cf. Wolff *Op. Cit.* p 185, nota 6. É importante reconhecer, em vista das críticas de Cornford que citarei em seguida, o caráter mediato dessa derivação. Como demonstrou detalhadamente o professor Wolff em palestra realizada em Setembro de 2008 na USP, o passo central dessa derivação é que — como já antecipei em nota anterior — também se pode fazer uma predicação essencial em que o predicado accidental figure, desta vez, como sujeito. Assim, por exemplo, quando se diz que o ‘homem é branco’, ‘branco’ é *um predicado outro* que a essência de homem; mas, numa segunda ordem, se pode perguntar: ‘o que é branco?’, e a resposta será: ‘uma cor’, diante do que novamente perguntamos: ‘o que é uma cor?’, e a resposta finalmente será ‘uma qualidade’. ‘Qualidade’ *não é um predicado outro* que a essência de ‘branco’: ser ‘qualidade’ é a sua ‘quiddidade’. Assim, e somente assim, é que, mesmo quando predicamos ‘branco’ de ‘homem’, pode-se dizer que há uma predicação do ente, pois, mediante essa passagem para uma segunda ordem de predicação, predicar branco é predicar do homem um ente que existe ao modo de qualidade e que, como tal, não existe fora da coisa (no caso: homem) branca (que é o ponto de afastamento relativamente a Platão).

Sofista.”⁷⁶

Cornford parece ser um dos intérpretes que protestariam contra essa aproximação entre os Gêneros Supremos (*mégiston génos*) de Platão e as categorias de Aristóteles:

“o raciocínio que se desenvolve aqui no *Sofista* não dá direito de supor que estes Cinco Gêneros ocupem o lugar que logo corresponderá às categorias de Aristóteles, nem que se os chame “categorias” (...) A confusão não se justifica de nenhuma maneira. Nenhum dos Cinco gêneros (Formas, não classes) de Platão é, na opinião de Aristóteles, uma categoria. Tomemos Ser ou Existência. Em vários lugares Aristóteles diz que Ser e Unidade não são categorias precisamente porque podem ser predicados de todas as coisas; não entram em nenhuma das dez ‘casinhas de pombos’. O mesmo vale para a Mesmidade e a Alteridade. Como adverte Platão, pode-se dizer que qualquer coisa é a mesma que si mesma e outra que toda outra coisa. Por essa mesma razão, Aristóteles nega que sejam categorias. Que Movimento e Repouso sejam categorias, é algo que não poderia ocorrer a Aristóteles, nem tampouco os críticos modernos podem explicar que Movimento e Repouso sejam *summa genera*, seja de entidades ou de predicados. O resultado é que Platão nunca usa a palavra e Aristóteles, que a usa, a considera inaplicável a qualquer dos cinco gêneros”⁷⁷

Aqui, portanto, fico com Wolff e me afasto de Cornford. E para justificar-me retomo, ao meu modo, algumas indicações de Wolff, sobretudo no sentido de não cuidar tanto da presença ou ausência da palavra “categoria” em Platão nem da discrepância entre este ou aquele gênero platônico e esta ou aquela categoria aristotélica, concentrando-me, isto sim, na função argumentativa que as noções de gênero e de categoria desempenham nos seus respectivos contextos de uso. Assim considerados, penso tornar-se evidente que as duas doutrinas vêm responder ao mesmo desafio eleata, através da discriminação, em ambos os casos, de uma multiplicidade de sentidos do “é” e do “não-é” (que é tudo quanto me basta para traçar o pano de fundo para minhas posteriores colocações sobre Espinosa). Ora, antes de mais nada, é preciso considerar

⁷⁶ Wolff, F. *Op. Cit.* pp 189-190 – itálicos meus. Este artigo de F. Wolff está intensamente presente na parte que se segue do presente Capítulo e, de modo geral, na tese ampla deste ensaio, na medida em que proporei uma aproximação estrutural entre essa sorte de solução platônico-aristotélica (os grandes gêneros e as categorias) para o colapso eleata da ontologia e a solução espinosana para o problema do Um e do múltiplo, que livra Espinosa das críticas de Bayle e Hegel.

⁷⁷ Cornford, *Op. Cit.* p 251

que as categorias de Aristóteles não são *imediatamente* classes de predicados ou classes de seres (“casinhas de pombos”!)⁷⁸, mas modos de uso das noções de “é” e “não-é”: são *maneiras de afirmar e negar* que devem ser distinguidas, a bem da eliminação da equivocidade do verbo ser, ou seja, a fim de que, discriminados os múltiplos sentidos de *ser*, sejam evitadas confusões de efeito sofisticado. Em seguida, deve-se notar que o número de dez categorias — dez usos da noção de ser — é contingente, e que Aristóteles, além de variar a enumeração, chega, inclusive, a empregar expressões tais como ‘e outros desta sorte’, indicando que o conjunto ainda está aberto. Mas, o mais importante é que a distinção lógico-ontológica relevante para Aristóteles é precisamente aquela em se discrimina um uso de “é” que exige um predicativo que diga a identidade da coisa, ou seja, aquilo mesmo que ela precisamente é em si e por si⁷⁹, e um uso de “é”

⁷⁸ Veja-se a nota anterior _____. Veja-se também Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*, p 49: “Em *Da Interpretação* 3, 16b 22-25, Aristóteles deixa claro que “ser” e “não-ser” não significam termos que tenham algum significado próprio, mas apenas “co-significam” uma certa composição — a composição entre o sujeito e o predicado de uma sentença — a qual não é possível inteligir sem os itens conectados. (...) [Ser] jamais pode ser utilizado para denotar uma coisa, ou classe de coisas, ou mesmo um fato ou uma classe de fatos”.

⁷⁹ *Metafísica*, VII, 3, 1029a 7: “Assim, está dito agora, em seu traço geral, o que é porventura a essência: que ela é aquilo que *não* é afirmado de subjacente, mas sim aquilo de que os outros são afirmados”. Tradução de Angioni, L. *Op. Cit.* p 19. Refiro-me preferencialmente a *Zeta-3*, e não ao tratado das *Categorias*, justamente porque, diferentemente deste último — que está preocupado em mostrar (contra Platão?) que os predicados essenciais não existem fora dos indivíduos singulares, sendo, pois, ‘substâncias segundas’ —, *Zeta-3*, por sua vez, salienta que os indivíduos, ‘substâncias primeiras’ (x), para figurarem como sujeitos de uma proposição, precisam ser previamente identificados como sendo, discriminadamente, um isto (A), do qual, então, e só então, se poderá dizer que também é tal ou qual (B). Quando *Zeta-3* afirma que a essência (*ousia*) não se diz de um subjacente, a essência não é o indivíduo x, composto de matéria e forma (Cf. 1029a 26-33), como levava a crer o tratado das *Categorias* (pois o composto é posterior, ao passo que a essência é algo primeiro, ao qual os predicados pertencem). Ademais, esse primeiro também não é a matéria (porque esta não é algo determinável separadamente e ‘um isto’ — Cf. *idem ibidem*), mas sim a forma (*eidos*), ou seja, a substância segunda (o que valoriza, para meu proveito, certos fios de continuidade entre o pensamento de Platão e Aristóteles). Mas, o que, então, em *Zeta-3*, quer dizer que a essência (como *eidos*) não é dita de um subjacente? Ora quando se diz que A é B, mas B é um predicado essencial (“é” na categoria da quiddidade) e, portanto não é dito de um subjacente, isso significa que B não é algo que se diz de A como se A já se constituísse como tal — ou seja, como um subjacente — sem ele. Por outras palavras, quando a predicação é essencial, o predicado (B) não diz algo *de* algo subjacente mas, antes, diz *o* próprio subjacente, como quando se diz que “homem (A) é racional (B)”, pois isso é o mesmo que dizer que “animal racional é racional” (o racional pré-supondo, ademais, o ser animado), e portanto, se diz o mesmo A e uma unidade e não o outro e uma heterogeneidade, como se dissesse que “homem é branco”. Voltarei a isso logo mais, ao comentar a defesa aristotélica do princípio de não-contradição. Em tempo: devo a Lucas Angioni — seja através da leitura de seus minuciosos livros e artigos, seja através de seus ensinamentos orais, não menos precisos e rigorosos — a compreensão, além de tantos outros esclarecimentos sobre a filosofia de Aristóteles, da distinção entre dizer o subjacente (que é o que faz apenas a predicação da essência), e dizer *de* um subjacente (que é o que a predicação *não* essencial se limita a fazer). A leitura de *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles* (já em sua primeira versão, na coleção *Textos Didáticos*, no. 41, de 2000) foi absolutamente essencial para a elaboração de minha tese. Para o ponto aqui em pauta, reporto-me a Angioni, L. “Não ser dito de um subjacente”, “um isto” e “separado”: O conceito de essência como subjacente e forma (Z-3)” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência – Filosofia Antiga*, CLE-UNICAMP, Serie 3, Vol. 8, n°. Especial Jan-Dez 1998, pp 69-123.

que exige um predicativo que diga algo *outro* do que já está constituído como sujeito da predicação⁸⁰. Ou seja, a distinção fundamental para Aristóteles consiste em discriminar que, A sendo B, ele o é ou *kath' autò* ou *kat' allou* (segundo o mesmo ou segundo o outro). Nem eleatas nem heraclitianos, segundo Aristóteles, fazem corretamente esta distinção entre afirmar ou negar o mesmo, ou seja, pensar e dizer algo segundo a identidade (dizer “é” ou “não é” na categoria da quiddidade ou essência), e afirmar ou negar o outro, ou seja, pensar e dizer algo segundo a alteridade (dizer “é” ou “não é” em qualquer uma das outras categorias).

Quanto aos eleatas, veja-se, por exemplo, os capítulos 2 e 3 do Livro I da *Física*, onde Aristóteles discute a possibilidade desta ciência contra Parmênides e Melisso, os quais, pretendendo que o ente seja uno e imóvel, eliminam as determinações sob as quais o ente se faz objeto da física. Ora, o que Aristóteles volta contra essa doutrina é justamente a tese de que “o próprio Um se diz multiplamente (*legetai pollachós*), tal como o ente” (185b 5), donde ser necessário examinar em que sentido são usados os termos ‘Um’ e ‘múltiplo’. A exposição alcança um nível explicitamente lógico, no qual a multiplicidade dos entes é considerada segundo o enunciado (*é lógó*): “por exemplo, é diverso (*lit.*: é outro, *állo*) ‘ser branco’ e ‘ser culto’, mas uma mesma coisa (*e.g.* Sócrates) é ambos (*sc.* branco e culto); ora, o Um então é muitas coisas (*pollà ára tò bèn*)” (185b 32). Na seqüência, Aristóteles diagnostica que o erro de Parmênides não é outro senão assumir que “o ente é dito de modo absoluto (ou: simples)” (*haplós tò òn légesthai*), e desenvolve uma refutação do eleatismo sempre mostrando os absurdos que se seguem de não haver Parmênides diferenciado entre o ente tomado como precisamente aquilo que ente é (ou seja, ente na categoria da quiddidade) e o ente que se diz de um subjacente (ou seja, o ente nas demais categorias), este último sendo, aliás, chamado “um certo ente” (*òn tí*). Quanto ao não-ente, os desenvolvimentos finais do capítulo 3 também estão de acordo com os resultados a que vimos chegar Platão no *Sofista*:

⁸⁰ Cf. *Metafísica*, 1029 b 22 – 1030a 4, na mesma tradução de Angioni: “o outro modo de dizer algo não ‘por si mesmo’ (*ou kath' autò*) se diz pelo fato de estar acrescentada outra coisa àquilo mesmo que se define (...) O ‘quê era ser’ é aquilo precisamente que ‘um algo’ é; entretanto, quando um outro se afirma de um outro (*allo kat' allou légetai*), o conjunto que assim se diz não é aquilo que precisamente ‘um certo isto’ é; por exemplo, o ‘homem branco’ não é aquilo precisamente que um certo isto é, se o ‘isto’ pertence tão somente às essências; de modo que há ‘quê era ser’ de tudo aquilo cujo enunciado é definição. E um enunciado é definição não se um nome significar o mesmo que um enunciado (...) mas sim se o enunciado for de algo primeiro: e é de tal tipo tudo aquilo que se diz *não* pelo fato de um outro ser afirmado de um outro (*allo kat' állou*)” p 24; itálicos meus.

“não é verdade que, se o ente significa um e não é possível que a contradição seja verdadeira ao mesmo tempo, não há nenhum não-ente: pois nada impede que o não-ente seja, não simplesmente sem mais (*mé haplós*), mas um certo não-ente (*mé ón tí*)”⁸¹

Contra os heraclitianos, Aristóteles, como já mencionei brevemente mais acima, desenvolve uma engenhosa argumentação nos capítulos 3 e 4 do Livro *Gamma* da *Metafísica*. Ao final do capítulo 3 (1005b 25), Heráclito é nominalmente referido como alguém que teria afirmado ser possível admitir (*hupolambánein*) que o mesmo algo (*tautòn*) é e não-é (*eínai kai mé eínai*). Algumas observações preliminares devem ser feitas a esse respeito. Por ser uma paráfrase *abreviada* da negação do princípio de não-contradição (PNC), a frase poderia dar margem a uma leitura existencial do verbo “ser” aí empregado: ‘Heráclito teria afirmado ser possível admitir que o mesmo existe e não existe’. Mas não é disso que se trata. O PNC, tal como apresentado algumas linhas antes, em 1005b 19, afirma que é impossível (*adímaton*) atribuir e não atribuir (*hupárchein te kai mé hupárchein*)⁸² o mesmo (*tò autò*) ao mesmo (*tói; autói*), em um mesmo tempo (*háma*) e no mesmo sentido (*kata tò autò*). Trata-se, pois, de uma acepção predicativa do verbo ser, como se vê tanto pela alternância entre *eínai* (ser) e *hupárchein* (ser atribuído a, acontecer a), quanto pela presença de um objeto para este segundo verbo (ser atribuído ou acontecer *a um mesmo* = *tói; autói*), indicando o caráter elíptico daquela primeira paráfrase (como também se passa com outras ao longo do texto). Num momento mais avançado da argumentação aristotélica, no capítulo 4 (1006b 34), o PNC aparecerá instanciado por um caso paradigmático, no qual o caráter predicativo é evidente: “não é admissível (*ouk endéchetai*) dizer (*eipeîn*) verdadeiramente (*aléthès*) que o mesmo (*tò autò*) é (*eínai*) homem (*ánthrōpon*) e não é homem (*mé eínai ánthrōpon*) em simultâneo (*háma*)”. É a partir deste último exemplo que será possível — contra Cornford — explicitar as conexões com a problemática do *Sofista* e, finalmente, com todo o percurso que veio sendo desenvolvido até aqui. Entretanto, já na altura da referência a Heráclito, ao final do capítulo 3, algumas primeiras conexões com tais desenvolvimentos anteriores

⁸¹ Aristóteles, *Física* 187a 5. Para esta citação e para todo o parágrafo que a antecede no corpo do meu texto, segui a tradução de Lucas Angioni em *Física I e II*. Col. Textos Didáticos, no. 34. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1999, pp 23-29.

⁸² A tradução latina de Moerbeke (In Yebra - 1987) usa “*esse et non esse*”, o que é lícito tanto pelas possibilidades do verbo grego *hupárchō* quanto por paráfrases — como a supra citada — que o próprio Aristóteles faz nas imediações do mesmo texto. Todavia, no interior da própria tradução latina, é indelével a presença dos dois termos articulados pelos infinitivos: de um lado *idem*, desempenhando o papel de predicado, de outro, *in eodem*, desempenhando o papel de sujeito.

também podem ser percebidas. Aristóteles, por exemplo, diagnostica que, recusado o PNC, um mesmo homem teria ao mesmo tempo as opiniões contrárias (*bama gar àn échoi tās enantías dóxas*), exatamente como ocorreria, segundo Bayle, com o Deus de Espinosa, entendido como sujeito de inerência dos pensamentos de todos os homens, pois, entre tais pensamentos, uns são contrários aos outros. E a primeira observação que Aristóteles faz contra isso — “não é necessário que alguém também admita (*hupolambánein*) o que diz (*légei*)” (1005b 25) — se vale do mesmo tipo de distinção entre falar (*phtheggesthai*) e propriamente dizer (*légein*), que comparece no *Sofista* (237e 4)⁸³, e aponta para a significação como sendo o parâmetro decisivo para a refutação a ser empreendida na seqüência.

Feitas essas observações preliminares, ainda cumpre apresentar as dificuldades formais e dialógico-pragmáticas que se impõem à argumentação subsequente em favor do PNC. Tais dificuldades consistem em demonstrar o PNC sem que se cometa uma petição de princípio, ou seja, sem que se cometa o erro formal que a personagem Zenão, do diálogo *Parmênides*, teria cometido se não houvesse se limitado a “devolver a mesma coisa” aos que atacam o Um, colocando, aporeticamente, ambas as posições em pé de igualdade⁸⁴. Afinal, não se pode demonstrar o PNC através de uma redução ao absurdo, se o absurdo a que se chega for justamente uma contradição, pois o que está em questão é precisamente saber se contradições são ou não são absurdas. Do ponto de vista dialógico-pragmático, a mesma dificuldade formal pode ser traduzida da seguinte maneira: do que adiantaria levar à contradição aqueles que afirmam que contradições não são perniciosas⁸⁵? Refutá-los por contradição seria, por assim dizer, tentar apagar o fogo heraclítico com o próprio combustível que o alimenta. Por outro lado, tampouco se pode demonstrar positiva ou diretamente o PNC, pois é ele que controla todo procedimento demonstrativo — garantindo a necessidade que lhe é característica — ao

⁸³ Esta distinção do *Sofista* foi comentada acima na nota _____, onde explicitiei que o ‘falar’ a que se refere Platão talvez fosse mais literalmente traduzido por vocalizar (*phtheggesthai*). Note-se que o verbo *lego* — cuja grande plasticidade semântica é bem conhecida — desempenha papéis alternados nos argumentos de Platão e de Aristóteles. Os aparentes problemas que isso me traria se desfazem, sem maiores dificuldades, se se atentar à função que o verbo cumpre em cada um dos contextos citados: no *Sofista*, contraposto a ‘vocalizar’ (*phtheggesthai*), ‘dizer’ (*légein*) significa ‘dizer com sentido’, e na *Metafísica*, contraposto a ‘admitir’ (*hupolambánein*), ‘dizer’ (*légein*) significa apenas ‘falar’. O que é patente, em ambos os casos, é a contraposição entre uma fala não comprometida com a veiculação de um sentido e uma outra que se caracteriza precisamente por essa veiculação.

⁸⁴ Cf. *Supra* p _____.

⁸⁵ Cf. Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1987, p 122: “em nome de que, senão do princípio de não-contradição, objetamos suas contradições aos adversários que negam precisamente esse princípio?”

determinar que proposições contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo (que é a regra básica para o funcionamento do conhecido *quadrado das oposições* de Aristóteles). Assim, entre, de um lado, a petição de princípio, resultante de se tentar provar demonstrativamente o princípio pressuposto em toda demonstração, e de outro, a impropriedade de se tentar levar o adversário heraclítico à contradição, Aristóteles desenvolve uma refutação que eu chamaria de demonstração por *implicação performativa* ou por *redução ao inexorável*. Trata-se de mostrar que, ao recusar o PNC, aquilo que os adversários *fazem*, no ato mesmo de realizar tal recusa, veicula a declaração tácita — independente daquilo que falam — de que já aceitaram o princípio (trata-se, por isso, de uma *implicação* performativa, e não exatamente de uma *contradição* performativa, visto que é inócuo e inválido apelar aqui a *qualquer* tipo de contradição, mesmo que ela de fato ocorra)⁸⁶. Aristóteles “estabelece a validade necessária do princípio na base da impossibilidade de sua transgressão”⁸⁷ (trata-se, por isso, de uma redução ao *inexorável*, visto que, novamente, apelar ao *absurdo*, entendido como contraditório, é inócuo e inválido). Portanto, Aristóteles não está acusando de

⁸⁶ Numa contradição performativa, os elementos em contradição não são duas ou mais declarações distintas, produzidas por dois ou mais atos de fala ou de pensamento, mas sim uma contradição entre duas dimensões internas a um único e mesmo ato, a saber, entre seu conteúdo (*o que* se diz ou pensa) e sua “forma”, isto é, seu perfazimento efetivo (*que* se diz ou pensa, isto é, o fato de dizer ou pensar atualmente). Isto só é possível mediante duas condições, uma para cada dimensão em jogo: o ato deve ser, ele próprio, o veiculador de uma informação independente e o conteúdo, por seu turno, deve incluir alguma informação relevante sobre o próprio ato que o contém. Por exemplo: se alguém, diante da casa de um amigo, pergunta “fulano, você está aí?” e obtém, proveniente da casa e da parte do próprio fulano, a resposta “não”, tal resposta constitui uma contradição performativa porque o que fulano diz falando (não estou em casa) ele contradiz fazendo (responder, ele mesmo, de dentro de casa, veicula a mensagem independente: “eu estou em casa”). Quanto à pergunta, solicito que seja entendida em seu uso mais ordinário e costumeiro; mas, se se objetar que ela já é formulada de maneira a facultar o despropósito, eu replicaria que não, pois o perguntador, no contexto, espera sua resposta sob o modo da simples ocorrência ou não ocorrência de resposta: fulano respondeu = ele está em casa; fulano não respondeu = ele não está em casa, o que, aliás, só reforça o fato de que um ato já pode ser suficiente para veicular uma informação independente). Mas a contradição só ocorre porque o conteúdo, o “o que” se diz, traz informações relevantes sobre o ato. Se alguém fala “eu não estou *falando*”, comete uma contradição performativa, mas se fala “eu não estou *sentado*”, não comete, pois, neste segundo caso, o conteúdo não reenvia a nenhum aspecto do próprio ato que o contém. Reciprocamente, uma *implicação* performativa poderia ser, então, exemplificada pela relação entre o conteúdo e a forma de um enunciado do tipo “eu estou dizendo algo” (a saber, que estou dizendo algo). No caso do argumento em favor do PNC, falo de uma implicação performativa porque, embora haja, sim, uma contradição entre o que o heraclítico diz falando e o que diz fazendo, o argumento deve basear-se *exclusivamente* no que ele diz fazendo. O argumento pretende ser válido não só para quem diz “O PNC não é o caso” ou “recuso o PNC” — ato que, embora sem efeito sobre o heraclítico, efetivamente consiste numa contradição performativa — mas também, como será visto logo a seguir, para quem quer que diga algo com sentido, *não importando o que* (situação em que ocorre uma implicação performativa, pois, quem pensa e diz qualquer coisa significativamente veicula através deste ato, como mensagem independente, a declaração “eu estou dizendo algo significativamente”). Os desenvolvimentos subseqüentes serão, portanto, a explicitação da estrutura do dizer ou pensar algo significativamente e do modo como tal estrutura implica o PNC.

⁸⁷ Santos, L. H. L. *Op. Cit.* p. 445.

contraditórios aqueles que não se incomodariam com isso, nem tampouco incorrendo em petição de princípio, ele está, antes, mostrando como estes outros, eles sim, *incorrem em tal petição*, pois, a fim de argumentar, se valem, *ipso facto*, daquilo mesmo que puseram em questão; o adversário não é *culpado* por contradizer-se, mas sim por ser *dogmático*, por postular, sub-repticiamente, aquilo mesmo que se esforça por criticar⁸⁸.

Mas, afinal, o que *fazem* os adversários para que se dê esta aceitação tácita, imediata e inexorável do princípio de não-contradição? Ora, diz Aristóteles, eles realizam a ação de “significar algo (*sémaínein ti*) para si mesmos ou para outrem (*kai autói; kai álloí*) (1006a 19). Se o adversário não perfizer esta ação, então, nada dirá para si mesmo ou para outrem, inclusive ao recusar o PNC, e não estará, pois, recusando coisa alguma. Pois, alguém que não sustenta nenhum discurso, enquanto não sustenta nenhum discurso, é já semelhante a uma planta”⁸⁹. Recusar, negar, duvidar, discutir, ou apenas referir-se ao PNC ou a o que quer que seja, são ações que implicam a ação mais elementar de significar algo (*sémaínein ti*). Resta, pois, demonstrar que significar algo implica o PNC, de sorte que negar o PNC implique o PNC. Como pronunciado desde a menção a Heráclito, o pilar do argumento é, portanto, a estrutura da significação. Aristóteles analisa essa estrutura em um nível maximamente elementar, qual seja, aquele em que alguém ainda não profere uma “pretensão de verdade articulada sentencialmente”⁹⁰, dizendo apenas um único *onoma*, uma única denominação (D),

⁸⁸ “O culpado (*aitios*) pela postulação não será o que demonstra, mas sim o que se submete [*sc.* ao argumento]. Pois ao pretender destruir o discurso, ele se submete ao discurso” (1006a 25 — Trad. de L. Angioni, modificada apenas na tradução de *aitios*, somente para reforçar que trata-se aí do *erro* pelo qual se pretende refutar o adversário, *sem apelo a contradições*). Essa formulação da estratégia refutativa aristotélica, tal como está redigida no corpo do texto, retoma com poucas mudanças as palavras que usei em um artigo de 1997. Cumpre, pois, fornecer a referência: Rezende, C. N. “Filosofia e linguagem em Nietzsche” in *Cadernos Nietzsche*, N.º. 3. São Paulo, Discurso Editorial, 1997: “seria necessário proceder [*sc.* contra os heraclitianos] refutativamente, ou seja, mostrando como a afirmação do adversário se autodestrói pelo fato mesmo de que é feita. Mas em se tratando especificamente *desse* princípio das demonstrações, mesmo tal procedimento refutativo encontra um primeiro limite, visto que de nada adiantaria indicar a contradição interna como razão da autodestruição de um argumento justamente a quem não aceita que contradições sejam perniciosas. A refutação que Aristóteles, então, apresenta, precisa ser, pois, de uma outra ordem (...) Indicando que, na ação mesma de querer dizer algo determinado, os negadores do princípio de não contradição se submetem e se servem do *logos* que sua atitude problematizava, Aristóteles não está acusando de contraditórios aqueles que não se incomodariam com isso, nem tampouco incorrendo em petição de princípio, ele está, antes, mostrando como estes outros, eles sim, incorrem em tal petição — e uma atitude tão própria aos dogmáticos certamente incomodaria céticos e sofistas, pois, ‘a fim de argumentar, se valem daquilo mesmo que puseram em questão’”. A última frase, entre aspas simples, provém de Aubenque, *Op Cit. Loc. Cit.*

⁸⁹ Aristóteles *Metaphysica*, 1006a 12-16.

⁹⁰ “E o princípio contra todos os argumentos desse tipo *não* é exigir que [*sc.* o adversário] afirme

como, por exemplo, “homem”⁹¹. Pois bem, para Aristóteles, mesmo quando o signo lingüístico é morfologicamente simples, seu sentido ou significação já implica, por assim dizer, a composição entre um sujeito e um predicado na mente: “a denominação (*tò onoma*) significa (*sémaínei*) [algo] ser (ou não ser) (*éinai é mé éinai*) isto aqui (*todí*)”⁹² (1006a 28), “isto aqui” tendo a função de determinar que a denominação possui uma conotação definicional precisa, ou seja — como explicará Aristóteles logo em seguida (1006a 31) — que a denominação *significa algo uno* (*sémaínei bèn*)⁹³. O exemplo dado é: “se ‘homem’ significa *algo uno*, seja isso o ‘animal bípede’” (1006a 31-32). E a explicação do exemplo parece ser a seguinte: se homem (D) é isso (a saber, animal (*a*) + bípede (*b*)), e se algo (X) é homem (D), então este algo (X) será aquilo (*a+b*) que era o ser para homem (*tò anthrópo; éinai*)⁹⁴. Portanto, a despeito da simplicidade de D, em seu interior encontra-se o pensamento de um X que é *a+b*. Assim, quando alguém pensa e diz a denominação D significando *algo uno*, esse alguém está transferindo para o que quer que receba a denominação — o que quer que instancie X — o exato conjunto de características (*a+b*) que são a própria quiddidade ou definição de D: se Sócrates é homem, e se a denominação “homem” aí significa *algo uno* (a saber: animal bípede), então Sócrates é animal bípede. Conseqüentemente, se — como querem os heraclitianos mencionados ao final do capítulo 3 (1005b 25) — fosse possível admitir (*hupolambánein*), e não apenas falar, que o mesmo X é e não é tal coisa (*a+b*), então, D não significaria que X é isto aqui (*todí*) e, portanto, não seria uma denominação: “a denominação significa algo e significa algo uno; ora, então, não é admissível que o ser para homem

(*légein*) que algo (*tí*) ou é ou não é (*éinai é mé éinai*) [o caso]” (1006a 18). A paráfrase “pretensão de verdade articulada sentencialmente” para o texto “afirmar que algo ou é ou não é [o caso]” provém de Angioni, L. *Introdução à Teoria da Predicação*, p. 46. Aristóteles é explícito ao justificar essa cautela: “pois alguém poderia julgar que isso já é postular o que estava no princípio”. Com efeito, se fosse exigido do adversário que ele assumisse alguma pretensão de verdade sentencialmente articulada, ou seja, uma tese qualquer (que X é o caso), em detrimento de outra (que não-X não é o caso), isso já seria começar por exigir aquilo mesmo que está em questão, ou seja, que o adversário não possa se contradizer, o que equivale, de novo, a uma petição de princípio por parte daquele que, desejando defender o PNC, faz tal exigência. O cerne da estratégia aristotélica está precisamente em se deslocar do comprometimento com a verdade de uma tese qualquer para o comprometimento com um sentido qualquer. Assim, recuando ao grau zero do sentido ou significação, Aristóteles procede, *a fortiori*, a partir de uma única palavra.

⁹¹ Nomes não devem ser confundidos com *nomes próprios*, como *Fido*, que, nomeando este cachorro aqui, funciona unicamente como uma etiqueta sonora, absolutamente convencional, destituída de qualquer sentido conotativo.

⁹² Trata-se — como advertido nas observações preliminares, feitas mais acima — de uma paráfrase elíptica, donde a incisão que fiz da palavra “algo”.

⁹³ O pronome *todí* representa o sentido da denominação, precisado na sua definição. Cf. Angioni, *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*, p. 50.

⁹⁴ Confira-se o comentário de Angioni a 1006a 32-34 (*Idem supra*, p. 53-58).

signifique precisamente o não ser para homem” (1006b 11). Se D significasse tanto $a+b$ quanto tudo aquilo que não é $a+b$, todos os nomes seriam sinônimos e produzir-se-ia uma absoluta indiferenciação semântica: tudo “significando” tudo, nenhum nome realizaria a função de propriamente significar. Em suma, dada a complexidade interna, oculta sob a aparente simplicidade da denominação, quem realiza a ação de pensar e dizer significativamente um único nome (D), já veicula, através desta ação, a seguinte declaração tácita: “eu estou dizendo isto aqui — a saber: um X que é $a+b$ — e não qualquer outra coisa”. Se alguém nega o PNC, nada terá, então, a que direcionar seu pensamento, uma vez que nega que a quiddidade de cada coisa seja uma e a mesma; dessa maneira, destruirá completamente a capacidade de discutir, de falar e de pensar⁹⁵. Destarte, se alguém diz significativamente D, já aceitou o PNC.

O caso, porém, ainda não está encerrado, pois os adversários poderiam voltar a própria arma aristotélica — a noção de significar algo uno (*sémaínei hèn*) — contra o PNC. O contra-argumento desses adversários possuiria, então, exatamente a mesma estrutura das dificuldades enfrentadas no *Sofista* a propósito da relação entre o ente e todos os predicados que exprimem uma essência: tantas vezes X possuísse predicados distintos de homem, que têm suas próprias quiddidades ou definições, tantas vezes X também seria não-homem⁹⁶. E a resposta aristotélica, mais uma vez apontando para a doutrina das categorias, possuirá a mesma estrutura da resposta platônica, na medida em que X seria esses não-homens (*e.g.* branco ou músico) *num sentido diverso* daquele pelo qual X é homem. O contra-argumento heraclítico poderia ser assim resumido:

- (i) X é homem
- (ii) X é branco
- (iii) branco não é homem
- (iv) Logo, X é e não é homem.

⁹⁵ Esta é uma paráfrase que faço de um trecho do *Parmênides* de Platão: 135 b5 – c10, já citado em nota anterior (nota _____). Ineri-la aqui constitui um argumento indireto, contra Cornford, a fim de salientar a unidade das dificuldades enfrentadas e das estratégias de solução encontradas pela doutrina aristotélica das categorias e pelos diálogos lógicos de Platão (como o *Parmênides* e o *Sofista*).

⁹⁶ Na linguagem de Luís Henrique dos Santos (cf. supra, nota _____), o que estou dizendo é que, a partir de 1006b 11, o livro *Gamma* da *Metafísica* de Aristóteles enfrenta, no confronto com os heraclíticos, um argumento estruturalmente idêntico ao “paradoxo do verdadeiro”, de origem eleata (atribuído a Antístenes), que fora enfrentado por Platão no *Sofista*. O que me ocorre, então, notar, é a equivalência entre os antípodas, isto é, entre eleatas e heraclíticos: os primeiros, afirmando que o ente é e o não-ente não é, e os segundos, afirmando que o não-ente é e o ente não é, parecem, não obstante, compartilhar uma concepção igualmente rígida dessas duas noções (ser e não ser).

Onde está o núcleo do sofisma? Ora, está no ocultamento da variação do uso da própria cópula: o verbo “é” não realiza a mesma operação lógica, não estabelece o mesmo tipo de coerência entre os sujeitos e o predicados, ao longo do raciocínio. Em (i) e (iii), “é” e “não é” estipulam que o predicado *signifique algo uno*; ou seja, em (i), “é” afirma que a quiddidade ou definição de homem (animal bípede) é aquilo que X é, e em (iii), “não é” nega que a quiddidade ou definição de homem (animal bípede) seja aquilo que branco é (por exemplo: cor (*c*) + de tal tipo (*t*)). Todavia, para concluir que (iv) é uma autêntica contradição, o heraclitiano precisa supor que, em (ii), a cópula *também* introduz um predicado que transmite sua própria quiddidade ou definição (*c+t*) para o sujeito X. Portanto, é apenas mediante a autorização de que se traduza, na premissa (ii), “Sócrates é branco” por “Sócrates é cor tal”, que haveria contradição em (iv), pois somente assim colidiriam em X duas quiddidades: o ser precisamente homem (*a+b*) e o não ser homem, mas sim precisamente outra coisa (*c+t*). O sofisma baseia-se justamente na — errônea — suposição de que, em *todas* as premissas, o “é” e o “não é” introduzem predicados que *significam algo uno* (*sémaínei hèn*)⁹⁷. É por isso que se pode considerar que os adversários estariam, desta vez, usando a própria arma que fora empregada contra eles no primeiro argumento aristotélico. Todavia, a cópula, em (ii), abre lugar para um predicado que — segundo a terminologia de Aristóteles neste contexto — não significa algo uno (*sémaínei hèn*), mas apenas “a respeito de algo uno” (*sémaínein tò kath’ henós* - 1006b 14). Para que o sofisma se desfaça, esta última expressão deve corresponder a um sentido menos estrito — mais generoso — de “é”: Sócrates é branco, mas nem por isso é uma cor, e pode, portanto, continuar sendo, ao mesmo tempo que branco, o animal bípede que ele precisamente é⁹⁸. Por outras palavras: se o homem que Sócrates *não é enquanto branco* não colide, não exclui, não concorre com o homem que Sócrates *é enquanto homem*, é porque o homem que Sócrates *não é* e o homem que Sócrates *é* não são ditos ou pensados de Sócrates na mesma relação, no mesmo sentido. É por isso que não há em (iv) uma autêntica contradição: só há contradição quando o mesmo (*e.g.* homem) é e não é no mesmo (*e.g.* Sócrates), ao

⁹⁷ É isso que exprimi com a introdução do adverbio “precisamente” na paráfrase da linha anterior.

⁹⁸ Cf. supra, nota _____ : *sémaínein hén* equivale à condição de o predicado *não* ser afirmado de um subjacente (que é o que caracteriza a essência), e *sémaínein kath’ henós*, equivale a ser afirmado de um subjacente: o subjacente seria o algo uno, já constituído em seu tipo identidade própria, acerca do qual, então, se afirma o predicado que o pressupõe mas não o define (que é o que caracteriza o acidente).

mesmo tempo e *num mesmo sentido de ser*, ou seja, *em uma mesma categoria*. E assim, a plena demonstração do PNC depende da doutrina das categorias.

Este é o cerne da versão aristotélica do gesto que poderia ser tomado por um parricídio. Na lógica de Aristóteles, o principal golpe contra o pai encontra-se expresso na última cláusula do PNC. Aliás, introduzir quaisquer cláusulas em um princípio já é, de saída, limitá-lo, sem, no entanto, recusá-lo por completo⁹⁹. E aqui é preciso bem entender, então, qual seja “o mais firme”, o “mais certo”, o “mais cognoscível” de todos os princípios da lógica clássica¹⁰⁰: o PNC é o princípio que determina em que condições *o mesmo é e não é*, sem que se destrua o pensamento e a linguagem. Com efeito, Aristóteles introduz, pelo menos, três cláusulas em sua versão do PNC:

(c1) a cláusula da identidade do sujeito (em grego: *tó; autó;* / em latim: *in eodem*)¹⁰¹

(c2) a cláusula da identidade do tempo (em grego: *háma* / em latim: *simul*)

(c3) a cláusula da identidade categorial (em grego: *katà tò autó* / em latim: *secundum idem*)¹⁰²

O PNC, enquanto fundamento da lógica clássica, sistematizada por Aristóteles, *não é o princípio da identidade mas sim da alteridade*; ele não vem estabelecer, como a lei de Parmênides, a pura tautologia (A=A), mas sim, para além dela, uma identidade na

⁹⁹ O termo “cláusula” me parece um substantivo apropriado para traduzir as formas verbais, derivadas de *prodiorizó*, que Aristóteles emprega em 1005b 20-21 e 27 ao falar de “fazer especificações em acréscimo” ao PNC. No interior de *prodiorizó* está o verbo *horizó*, (raiz da palavra portuguesa *horizonte*) que significa delimitar, assim como na palavra latina *clausula* — derivada do verbo *claudere* = fechar, donde vem, por exemplo, a palavra portuguesa *clausura* — está a idéia de “pequeno fechamento”, ou seja, de restrição ou delimitação. De qualquer forma, para além da etimologia, parece-me evidente que, de um ponto de vista lógico, quem diz “*é proibido fumar*” faz uma proibição muito mais ampla do que quem diz “*é proibido fumar cigarros, nesta sala, pela manhã*”: fumaremos, pois, nesta sala, pela manhã, cachimbos; ou fumaremos cigarros, pela manhã, em outra sala; ou fumaremos, nesta sala, cigarros, depois de passada a manhã. A segunda frase diz, portanto, que *é permitido fumar*, delimitados em acréscimo o que, onde e quando, muito embora não diga, simples e absolutamente, que *não é proibido fumar*.

¹⁰⁰ Veja-se *Metafísica*, *Gamma* 3, 1005b 5-16. Aristóteles não fala de princípios lógicos, mas sim de “princípios dos silogismos”; todavia, não creio que isso interdite minha formulação.

¹⁰¹ Forneço aqui o equivalente latino da tradução de Moerbeke.

¹⁰² Se pelo menos uma delas não for atendida, não haverá contradição mas alguma outra relação lógica. Por exemplo: (c1 não atendida) = O mesmo (e.g. homem) *é e não é*, ao mesmo tempo e no mesmo sentido (e.g. significando algo uno), mas não no mesmo sujeito (e.g. Sócrates é o que homem precisamente é e, ao mesmo tempo, Fido não é precisamente o que homem é mas cachorro); (c2 não atendida) = O mesmo (e.g. doce) *é e não é*, no mesmo sentido (significando a respeito de algo uno), no mesmo sujeito (este vinho), mas não ao mesmo tempo (ha cinco dias este vinho era doce e hoje é ácido); (c3 não atendida) = O mesmo (e.g. homem) *é e não é*, no mesmo sujeito (e.g. Sócrates), ao mesmo tempo, mas não no mesmo sentido (é homem na categoria da quiddidade e não é homem, mas branco, na categoria da qualidade).

alteridade (A é B ou, se se preferir, S é P). Para evitar a contradição estrita, que é a destruição do pensamento e da linguagem, — *justamente porque a contradição tudo indiferencia* —, o princípio de não contradição é o cerne de uma lógica da diferença, que é também uma lógica do sentido. Para proteger o pensamento e a linguagem da indiferença generalizada, da trivialização dissolutiva do sentido, o PNC determina que o mesmo é e não é, funcionando, (pela cláusula *c1*) como o princípio da diferenciação das substâncias, (pela cláusula *c2*) como o princípio da diferenciação do tempo, e (pela cláusula *c3*) como o princípio da diferenciação das maneiras de afirmar e negar ou, por outras palavras, o princípio da polissemia categorial do “é” e do “não é”. É claro que ainda se trata do princípio da *não*-contradição, mas aquilo que ele delimita como contradição é algo muitíssimo mais restrito do que parece haverem considerado tanto eleatas quanto heraclitianos, pois esta noção só se caracteriza quando as três cláusulas — e outras que por ventura houver — forem desobedecidas.

De tais flexibilizações do monolítico PNC eleata, é a terceira a que mais me interessa. É ela que demonstra, contra Cornford e a favor de Wolff, ao menos um fio de ligação — mas um fio essencial! — entre a doutrina aristotélica das categorias e a doutrina platônica dos grandes gêneros. Retornemos mais uma vez — muito brevemente — ao *Sofista*, agora de posse desse fio de Ariadne, e perguntemos: como se enunciava o suposto parricídio? Ora, como estabelecimento de que “o não-ente, sob certa relação (*katá tí*), é, e que o ente, por sua vez, de algum modo (*péi*), não é”. Esta preposição *katá* e este advérbio *péi* são os antepassados platônicos da terceira cláusula aristotélica. E esta não é uma ocorrência isolada. No *Sofista*, bem no interior da discussão sobre os grandes gêneros e suas relações mútuas, verificam-se outros exemplos que atestam, não a identidade entre os gêneros platônicos e as categorias aristotélicas mas, como dito anteriormente, a semelhante função argumentativa que tais noções desempenham em seus respectivos contextos de uso. Chamo atenção, pois, para partículas sincategoremáticas, advérbios e outros elementos que — como *katá* e *péi* — se fazem presentes na condição de operadores no texto platônico. Em 255e, depois de apresentados os 5 grandes gêneros — ente, movimento, repouso, mesmo e outro —, Platão toma um dentre eles, o movimento, para exemplificar como tais gêneros se relacionam entre si. Na passagem em que se conclui o exame da relação entre o movimento e o mesmo (256a 11), uma frase se destaca e inaugura um novo sentimento a respeito dos ataques realizados contra a intransigência do pai Parmênides:

“Devemos confirmar (*homologéteon*) e sem nos afligir (*kai ou duscherantéon*) que o movimento é o mesmo (*kínésin tautón eînai*) e não o mesmo (*kai mé tautón*); pois, quando o dizemos “mesmo” e “não mesmo” não dizemos da mesma maneira (*ou homoíós*)”

O movimento é o mesmo porque é o mesmo que si mesmo; mas não é precisamente aquilo que a idéia do mesmo é, ou seja, movimento não é mesmidade, já que o repouso, sendo também, de sua parte, o mesmo que si mesmo, também participa da mesmidade; de sorte que, se movimento fosse precisamente o que mesmidade é, o repouso seria móvel e o movimento, imóvel, levando à destruição de ambos. Assim, quando o Estrangeiro de Eleia assere que (i) “o movimento é o mesmo” e que (ii) “o movimento não é o mesmo”, nesta segunda asserção — como em “branco não é homem” — “não é” nega que a quiddidade ou definição de mesmo (a mesmidade) seja aquilo que movimento é; e na primeira asserção — assim como em “Sócrates é branco” — não se emprega “ser” (*eînai*) dessa mesma maneira (*homoíós*). Nas relações entre o movimento e o outro (256c 9), a mesma estratégia argumentativa se repete, desta vez sem o advérbio *homoíós*, mas com o advérbio *péi*: “[o movimento] é de certa maneira (*estí péi*) tanto não outro quanto outro (*ouk héteron kai héteron*)”. E isso é o que também ocorre na passagem (256d 7) sobre as relações entre movimento e ente: “Estrangeiro: — É, pois, sem temor (*adeós*) que combateremos (*diamachómenoi*), dizendo que o movimento é outro que o ente (*héteron eînai toû óntos*)? Teeteto: — Sem qualquer temor (*Adeéstata*)”. E de onde vem essa tranqüilidade de afirmar — como se diz logo depois (em 256d 7) — que “o movimento, realmente (*óntós*) não é ente (*ouk ón esti*), mas também é ente (*kai ón*) na medida em que (*epeiþer*) participa do ente (*metéchei toû óntos*)”? Ora, a resposta encontra-se na própria frase, sob a forma deste advérbio *epeiþer*, traduzido como “na medida em que”, que limita categorialmente a segunda asserção. Todo esse novo contexto lógico-afetivo, marcado ao mesmo tempo pelo combate contra a tese do pai, mas também pela ausência de aflição e medo¹⁰³, vem de que, conquanto o movimento e todos os outros gêneros sejam não-entes, isso se dá segundo uma relação (*kata*) distinta daquela pela qual são entes (256d 10). Veja-se, pois, a seguinte formulação platônica, na qual todo esse trabalho sincategoremático e adverbial se exprime, de modo definitivo, através do mesmo termo — *pollachós* — que se tornou célebre no já citado bordão aristotélico de que “o ente se diz em muitos sentidos”:

¹⁰³ O mesmo termo *duscherantéon*, comparece em 257a 9.

“desse modo (*bóste*) o ente, incontestavelmente (*anamhpsibététós*), milhares e milhares de vezes não é, e os outros, tanto cada um deles quanto todos em conjunto, por um lado, de muitas maneiras (ou em muitos sentidos = *pollachéi*) são, e por outro, de muitas maneiras (ou em muitos sentidos = *pollachéi*) não são”¹⁰⁴.

As simultâneas tranquilidade e segurança na desobediência (*épistékamen*) da proibição (*aporrésis*) parmenídica (258c 8) decorrem do fato de que a posição defendida não redundava na admissão de algum contrário (*enantíou tinos*) do ente (259a) que seria como o nada, pois o não-ente que se admitiu (258e) tem a natureza do *outro*, a qual toma parte do conjunto das formas e encontra-se distribuída (*katakekermatisménein*) nas relações recíprocas entre todos os entes (*epì tà ónta pròs alléla*). É por isso que se pode, então, duvidar da real ocorrência do pretense crime de parricídio¹⁰⁵. Alguns golpes de fato foram desferidos contra o pai, mas, em primeiro lugar, parecem ter sido praticados em legítima defesa do direito de pensar e dizer algo com sentido (direito de que inclusive a autoridade paterna se beneficia) e, em segundo lugar, não resultaram em morte, pois ninguém, nem Platão nem Aristóteles, afirmou o ser do nada. Muito pelo contrário, protegendo o pai contra sua própria intransigência, impediram, de um lado, que o espírito da lei fosse corrompido pelo uso que os sofistas puderam fazer de sua letra, e de outro, impediram que, ao invés da pura retórica, também se estabelecesse o puro silêncio como alternativa à tautologia, salvaguardando a possibilidade de um *logos* sobre o *ôn*, isto é, de uma ontologia, atendendo à mesma tese paterna de que não é senão o ente o que há para ser pensado, conhecido e dito.

Aristóteles, no início do capítulo 3 do livro *Gamma da Metafísica* (1005a 19-1005b 16), atribui ao filósofo o exame daquilo que pertence ao ente enquanto ente, deduzindo daí que também lhe cabe examinar os axiomas e os princípios lógicos, dentre os quais o mais firme é o PNC. Ora, a ciência do ente enquanto ente, dada sua pretensão de objetividade, tem por compromisso “determinar os tipos de fatos complexos que existem no mundo e que, no plano da linguagem, resultam em diferentes tipos de composição entre sujeito e predicado, ou seja, em diferentes tipos de predicação”¹⁰⁶. Cabe, portanto, ao filósofo, na dimensão ontológica de seu trabalho, discernir os

¹⁰⁴ 259b 4. Segui aqui, principalmente, a tradução de Cruz Costa e Jorge Paleikat.

¹⁰⁵ É Wolff quem — mencionando também, como único comparte nesta posição S. Rosen (*Plato's Sophist, The drama of original and image*, Yale University Press, New Haven & London 1983) — duvida de que tenha realmente havido o tal parricídio. Cf. *Op. Cit.* p 198-202.

¹⁰⁶ Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*; Introdução, p. 23.

diversos estados de coisas que correspondem aos diversos tipos de entrelaçamento condicionados pelas cláusulas do PNC. Isso quer dizer que o PNC, assim como zela contra o silêncio e a tautologia eleatas, zela também, no plano ontológico, pela recusa de um espaço metafísico absolutamente liso e homogêneo. Tal como o PNC espera que as coisas sejam para que se lhe corresponda, elas devem, por assim dizer, copular ontologicamente ou, se se preferir, manter alguma sorte de intercuro ou comércio ontológico, no seio de uma realidade múltipla e móvel que também pode ser chamada de natureza (*physis*).

Platão, no *Sofista* (259a 4), diz algo muito próximo disso, ao admitir que há uma mistura recíproca dos gêneros (*summígnutai te allélois tà gén*) e que o ente e o outro atravessam (penetram, invadem: *dieléluthóta*) um ao outro e todos os demais. Mais ainda: Platão também atribui ao filósofo, em contraste com o sofista, o conhecimento das diferenças, concordâncias e oposições entre as coisas, pois nem tudo se presta à mútua associação (252e). O filósofo é, então, comparado ao músico e ao gramático, porque o primeiro possui uma técnica de combinação harmônica dos sons, e o segundo, uma técnica de combinação ordenada das letras, sendo, por isso, capaz de discernir aquelas que, como as vogais, são ligações (*desmòs*) que se alastram através de todas as outras (*dià pántôn kechôréken*), e aquelas que, como as consoantes, dividem e modificam as vogais, dando ao discurso simultâneas continuidade e diferenciação, isto é, articulação (253e). Analogamente ao gramático, que conhece a trama ou entrelaçamento dos elementos lingüísticos, o filósofo é dito possuir uma ciência suprema (*megístês epistêmês*), que conhece a correta articulação das estruturas do pensamento e da realidade. Trata-se de uma ciência de homens livres (*epistémên tón eleutérôn*), capazes de uma atividade diacrítica, pela qual se evita que uma mesma Idéia ou Forma (*eidos*) seja tomada por outra ou que uma outra seja tomada pela mesma. E não é sem propósito lembrar aqui uma conhecida passagem do *Fedro* (265e1; 270c-e) em que a dialética não é comparada à música e à gramática mas, dessa vez, à anatomia e ao método da medicina hipocrática, indicando que o bom dialético deve proceder como o bom açougueiro e cortar as partes de um corpo segundo suas articulações naturais (*kat' árthra*), deslindando — por que não dizer? — a nervura do real¹⁰⁷. Praticar tal arte é, nos termos do *Sofista* (259c-e), seguir

¹⁰⁷ Aludo aqui ao título da já citada obra de Marilena Chauí, a quem devo boa parte de minha formação nos estudos espinosanos. A presente alusão possui um duplo sentido: por um lado, trata-se de uma homenagem e do reconhecimento da presença de meu diálogo com a Autora e sua obra, ao longo

cuidadosamente cada argumento, quer ele diga ser o mesmo o que, de certa maneira (*peí*), é outro, ou diga ser outro o que, de certa maneira, é o mesmo, refutando-o ou aceitando-o segundo a relação própria (*ekeinê; kai ekeinó*) que o argumento assume em cada um desses casos. Platão, aliás, indiretamente sugere uma contraposição entre esse procedimento e a dialética arcaica praticada, por exemplo, por Zenão no *Parmênides*, dizendo que mostrar, não importa de que maneira, que o outro é o mesmo (*to thateron tauton*), que o grande é pequeno (*to mega smikron*) e que o semelhante é dissemelhante (*to hómoion anómoion*), não é verdadeira refutação, mas “o fruto prematuro de um primeiro contato com o real”. Seguir a nervura do real sabendo diferenciar as diversas maneiras de afirmar e negar é o que, segundo a letra do texto platônico, “é ao mesmo tempo tão difícil quanto belo” (*kai chalepon háma kai kalón*).

E mesmo Cornford reconhece que “com certa razão”, se pode dizer que, então, estamos diante de uma lógica:

“toda a discussão sobre a ‘combinação’ ou ‘mescla’ das Formas é frequentemente chamada “lógica”, e com certa razão; não obstante, é muito importante estabelecer em que sentido se pode dizer que Platão teve uma lógica e como ela difere da lógica tradicional que herdamos de Aristóteles (...) O professor Taylor sugere esta identificação e assinala (...) que ‘A lógica é considerada aqui [no *Sofista*], pela primeira vez na literatura filosófica, como uma ciência autônoma que se propõe a determinar os princípios supremos das proposições afirmativas e negativas (as combinações e separações)’. Ora, se o termo ‘autônoma’ significa que a dialética é uma lógica formal, que se ocupa das proposições e é independente da ontologia (...), esta afirmação me

desta tese; por outro lado, trata-se também de uma gentil provocação, pois, afinal de contas, estou arrastando a expressão “nervura do real” para um universo platônico-aristotélico, particularmente marcado pela dependência da ontologia com relação à lógica, contrariamente à tendência de Chauí. Porém, como já tive ocasião de dizer-lhe pessoalmente, creio que nossas diferenças decorrem muito mais do modo como compreendemos estes autores antigos e como nos interessamos pelos estudos de lógica, do que do modo como entendemos a filosofia de Espinosa. Parece-me que as afinidades que encontro entre Espinosa e, particularmente, a lógica aristotélica, vão mais longe do que gostaria Chauí. Eu evidentemente reconheço haver inegáveis e insuperáveis diferenças entre tais sistemas filosóficos (a contingência, a liberdade da deliberação, a multiplicidade substancial, a realidade do tempo, a distinção entre a física supra e sub lunar e tantas outras posições filosóficas que têm lugar no aristotelismo mas não no espinosismo); não obstante, estimo que um mais demorado esforço na investigação de suas — não menos inegáveis — afinidades e continuidades, pode tanto beneficiar a exegese do texto espinosano quanto suscitar problemas interessantes e estimulantes sobre a própria história da filosofia. Não se deve, porém, supor, a partir do que digo aqui, que no livro de Chauí não haja aproximações e correlações entre Espinosa e Aristóteles. Muito pelo contrário! Todavia, como se pode perceber pelos resultados a que vai chegando este Capítulo, eu valorizo as relações (inclusive genealógicas) entre Espinosa e o aristotelismo a partir da problemática lógico-ontológica *da predicação*, o que não se passa no *Nervura do Real*. Tanto melhor, pois, caso contrário, eu ficaria sem um argumento original.

parece errônea”¹⁰⁸

Ora, é claro que esta lógica platônica não se desvincula de uma ontologia. Mas, afinal, essa desvinculação também não ocorre na “lógica tradicional *que herdamos de Aristóteles*”:

“para delimitar os tipos básicos de operações que resultam em tipos diversos de predicação, Aristóteles não poderia ater-se a regras puramente lógicas que dissessem respeito apenas à coordenação entre os elementos lingüísticos nela envolvidos. Aristóteles precisa atentar também para a natureza das coisas a que se reporta a predicação, pois é em função dessa natureza que certos tipos de combinação serão admitidos ou afastados”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cornford, F. *Op. Cit.* p 241

¹⁰⁹ Angioni, L. *Op. Cit.* Intro. P 25.

CAPÍTULO II

A SINTAXE DO REAL E AS NERVURAS DO CONCEITO:

(PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES ENTRE O SISTEMA ESPINOSANO E O PROBLEMA DO UM E DO MÚLTIPLO)

Ao longo do Capítulo I, procurei apresentar o mapa, simultaneamente histórico e conceitual, dos temas lógicos e ontológicos através dos quais os interesses deste ensaio constroem seu percurso próprio até a teoria espinosana da definição. Vários elementos articuladores já foram introduzidos; alguns, de modo mais patente, outros, à maneira de um sub-texto. Muitos deles serão retomados e explicitados ao longo dos capítulos subseqüentes. Todavia, é hora de demonstrar que o percurso até aqui realizado não se afastou em demasia de textos e temas propriamente espinosanos. Começo, pois, a desenvolver algumas articulações que me parecem legitimamente admissíveis à luz da exposição progressiva.

Em primeiro lugar, recoloco aqui a questão central, concernente em simultâneo às dimensões lógica, ontológica e epistemológica da aproximação que proponho entre Espinosa e a tradição platônico-aristotélica de superação do eleatismo: seria Espinosa um parricida? Teria razão Bayle, ao considerar que Espinosa, afirmando a existência de modalidades reais no seio da substância única, destrói o princípio de não contradição? Ou teria razão Hegel, ao considerar que é o respeito clássico de Espinosa pelo princípio de não-contradição, associado à tese da unicidade substancial, que faz com que o conceito espinosano de substância permaneça refratário ao movimento, à particularidade e à determinação, como é próprio a uma filosofia não especulativa, distante da concretude, em suma, a uma “filosofia do entendimento”? Como já ficou sugerido pelas seções anteriores, considero que tanto Bayle quanto Hegel estão simultaneamente certos e errados (mas, é claro, não no mesmo sentido).

ESPINOSA PARRICIDA?

Bayle percebe corretamente que os modos não podem ser reduzidos a meros epifenômenos da substância única e que, portanto, Espinosa não é um eleata castiço como os herdeiros de Xenófanes. Assim, embora sob a indevida acusação de

contraditório, a leitura bayleana corretamente aproxima Espinosa dos suspeitos de parricídio. Contraditório, sim, porque não haveria admitido a multiplicidade renunciando à unidade eleata fundamental; contraditório por não haver conseguido realizar o parricídio que a filosofia tradicional cometera para livrar-se do eleatismo. Todavia, seguindo a leitura de Francis Wolff, acabamos de ver que, apesar da suspeita de “matar o pai”, tradicionalmente motivada pelos golpes platônico-aristotélicos contra Parmênides, o assassinato não ocorreu efetivamente, pois, se o que se atacou foi a divisão eleata entre ente e nada, o que se propôs no lugar não foi, contudo, a contradição, o ser do nada, mas sim a divisão do ente segundo o mesmo e o outro. Tal como ela nos é apresentada pelo *Sofista*, é justamente esta segunda divisão que constitui o cerne da solução do paradoxo lógico “do verdadeiro e do falso” e do correspondente paradoxo ontológico “do Um e do múltiplo”. Ora, semelhante recusa da divisão eleata entre ente e nada também é realizada por Espinosa, no capítulo I dos *Cogitata Metaphysica*, quando nosso filósofo, *precisamente para evitar dividir o ente em ente e não-ente*, recusa dividi-lo em *ente real* e *ente de razão* e propõe que a divisão se dê — sempre no interior do ente real¹¹⁰ — entre *substância e modo*, ou seja, nos termos das Definições 3 e 5 de *Ethica I*, entre o que é e se concebe *em si e por si mesmo* (substância) e o que é e se concebe *em outro e por outro* (modo). E não é senão este o primeiro Axioma da *Ethica*: “*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*”. Há, portanto, para Espinosa, duas maneiras de ser (*vel ... vel...*), maneiras que dividem tudo (*omnia*) que realmente é (*quae sunt*). Afastando-se de Parmênides e aproximando-se de Platão e Aristóteles, Espinosa realiza uma *divisio* no interior do ente real, introduz o modo como não sendo precisamente o que a substância é, e o faz segundo a distinção entre o mesmo (*in se*) e o outro (*in alio*), ou seja, segundo a relação de alteridade e não segundo a de contrariedade.

Bayle tem razão ao não comparar a substância única ao homogêneo oceano da indiferença mas, antes, a um espaço metafísico internamente diferenciado. O autor do *Dictionnaire* erra ao afirmar a existência de contradições que destruiriam a unidade espinosana do real, mas, diversamente de Hegel, ao menos não sustenta uma leitura

¹¹⁰ Espinosa emprega o termo “não-ente” (*non-ens*), no contexto ora visado (*Cogitata Metaphysica* I, 5), como sinônimo de nada: “não fala menos ineptamente (*nec minus inepte loquitur*) quem diz que o ente de razão não é um mero nada (*non esse merum nihil*)”. Espinosa reconhece, em contrapartida, que, de um certo modo (*aliquo modo*), o ente de razão também pode ser dito um ente real, a saber, enquanto considerado como um modo de pensar, ou seja, como um puro evento mental, embora não reenvie a nada fora do pensamento. Isso, obviamente, testemunha a favor da operatividade da polissemia na noção de ente no interior do sistema espinosano.

incompatível, por exemplo, com a explícita declaração de Espinosa, no § 25 do *De Emendatione*, de que, na natureza, além de concordâncias ou conveniências (*convenientias*), também há diferenças (*differentias*) e oposições (*oppugnantias*). Aliás, pertencente mais imediatamente à investigação gnosiológica própria ao *De Emendatione*, essa declaração do § 25 vem justamente enunciar um critério para a eleição do melhor (*optimus*) dentre os modos de percepção apresentados nos parágrafos anteriores. Isso quer dizer que o melhor modo de percepção deve ser aquele que reconheça — como diziam Platão e Aristóteles acerca da ciência suprema do filósofo — que nem tudo se presta à mútua associação, havendo, pois, uma multiplicidade de fatos complexamente articulados, ou seja, identidades, diferenças e oposições, exatamente como o PNC espera que as coisas sejam para que se lhe corresponda.

E essa articulação que preside a trama, entrelaçamento ou nervura que compõe a estrutura da realidade é tratada por Espinosa, no §41 do *De Emendatione*, justamente como um *comercium*, que constitui, em simultâneo, *comportamentos* tanto lógicos quanto ontológicos:

“a idéia se porta objetivamente (*se habet objective*) do mesmo modo que o ideado se porta realmente (*se habet realiter*). Se, portanto, fosse dado na natureza algo que nenhum comércio tivesse com outras coisas (*nihil commercii habens cum aliis rebus*) e se disso também fosse dada uma essência objetiva, a qual deveria convir totalmente com a formal, nenhum comércio ela teria com outras idéias (*nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis*), isto é, dela nada poderíamos concluir (*concludere*); e ao contrário, aquelas coisas que têm comércio com outras, como são todas as que existem na natureza, serão inteligidas e suas essências objetivas também terão o mesmo comércio, isto é, delas também serão deduzidas outras idéias, as quais, por sua vez, terão comércio com outras”

Nem unidade fusional, nem multiplicidade inconsistente (e, portanto, impossível), o real espinosano é infinitamente povoado por esse comércio que, no corpo do texto, é explicado através da relação lógica *deduzir/ser deduzido*, e na nota, pelas seguintes palavras: “ter comércio com outras coisas é ser produzido por outras ou outras produzir”¹¹¹. Bernard Rousset, comentando essas passagens do *De Emendatione*, observa que o termo *commercium* também desempenhará um importante papel no vocabulário de Leibniz, mas salienta que este último associará o termo a sua doutrina da *harmonia pré-*

¹¹¹ TIE §14, nota p: “*commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis aut alia producere*”.

estabelecida, ao passo que Espinosa, na *Ethica*, teria amadurecido sua concepção do *commercium* substituindo-a pela noção de *connexio*, mais consonante com o vocabulário estóico e menos comprometida com o repertório conceitual do pensamento teleológico¹¹². Outros comentadores, como Vittorio Morfino, radicalizam esse contraste com Leibniz, propondo uma aproximação com o atomismo grego e uma concepção do real espinosano em termos de certo “materialismo aleatório”¹¹³, o que também contribui para refinar algo do que Bayle percebera, embora grosseiramente, ao caracterizar esse real como “uma natureza atualmente mudando, e que passa continuamente por diversos estados, que diferem interna e realmente uns dos outros”. As observações de Rousset e Morfino são proveitosas na medida em que salientam a inexistência, em Espinosa, de uma tradicional orientação finalista na concepção do mencionado comércio causal (o que constitui, certamente, uma insuperável diferença relativamente aos modelos platônico e aristotélico da estrutura da realidade). Todavia, em meu entender, a própria associação espinosana entre *commercium* e *connexio* acaba por levar ao reconhecimento de que as relações causais ora visadas também devem ser, mais cedo ou mais tarde, associadas à noção de *ordem*, tal como faz Espinosa, por exemplo, na conhecida expressão “*ordo et connexio*” (crucial na proposição 7 de *Ethica* II: “*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”). Ora, onde conexão e ordem determinam-se reciprocamente, o que há é *coordenação* (a disposição ordinal dos elementos, sendo, pois, o resultado de suas relações de conexão e não de princípios externos ao conjunto; o das idéias e das coisas não sendo, pois, um aglomerado mas um sistema); e onde há coordenação, há *syntaxis*, pois que esses conceitos, literalmente tomados, significam exatamente o mesmo. Portanto, eu não comentaria o comércio causal da natureza através de qualquer recurso à noção de “choques aleatórios”, preferindo, antes, retomar as mesmas metáforas platônicas da gramática e da anatomia, recolocadas, porém, numa chave mecanicista. Para Espinosa, a gramática do real são, na extensão, as leis do movimento e do repouso (o chamado *modo infinito imediato*), leis que determinam certa

¹¹² TIE _____ p 250-52

¹¹³ Esta observação provém de conversas pessoais com o próprio comentador italiano, em suas estadias em São Paulo, no ano de 2008, quando proferiu cursos e palestras na FFLCH-USP. Que seja, portanto, dado o devido desconto se falho ao expressar os matizes da interpretação deste arguto pesquisador do espinosismo. Em todo caso, minha observação se presta a recusar a noção de “aleatoriedade” ou “caoticidade”, na estrita medida em que elas possam ser tomadas como antagônicas às de “lei” e “ordem”, que estão literal, expressa e insistentemente presentes nos textos espinosanos. Veja-se, logo a seguir, a nota _____ .

anatomia da natureza, a “face de todo o universo” (*modo infinito mediato*)¹¹⁴. E da mesma forma como se comportam as essências formais dos modos extensos, também se comportam as essências objetivas no pensamento, de sorte que, também neste último deve haver uma gramática (o intelecto infinito de Deus, *modo infinito imediato do pensamento*) a determinar a combinação entre idéias e totalizando a anatomia de um organismo lógico (o *modo infinito mediato do pensamento*) do qual toda mente singular (*modo finito*) é uma parte, um “órgão” ou “sintagma” (tanto mais potente e perfeito quanto mais sistematicamente estiver enraizado no todo que o contém, e menos potente e perfeito quanto menos apto estiver a fazer sistema com esse todo).

COERÊNCIA ENTRE AS PARTES E CONVENIÊNCIA COM O TODO (CONSIDERAÇÕES SOBRE A CARTA 32)

Resta, porém, uma dificuldade. Afinal, na Carta 32, Espinosa começa por

¹¹⁴ Para a distinção entre modos infinitos imediatos, infinitos mediatos e finitos, confira-se as proposições 21-23 e 28 de *Ethica* I, a Carta 64 a Schuller e a *Korte Verhandeling*, I, Caps 8-9. Para uma justificativa da caracterização dos modos infinitos imediatos como *leis*, veja-se, mais adiante, meus comentários sobre os §§ 100-103. Para um panorama acerca das “Controvérsias sobre os modos infinitos”, veja-se a Nota Complementar 10 de *A Nervura do Real*. Para o momento, faço a seguinte síntese, guiada sobretudo pela proposição 28 *Ethica* I. Segundo esta proposição, uma realidade finita — que se encontra entre as infinitas coisas que um intelecto infinito concebe e que a natureza de Deus necessariamente produz — não pode proceder da natureza *absoluta* de algum dos atributos que constituem a essência divina: se, por um lado, enquanto algo produzido, ela seria uma modificação, ou seja, algo que não é em si nem por si, por outro lado, contudo, como teria dependido apenas da só (absoluta) natureza do atributo, dela derivando na medida mesma em que o atributo necessariamente existe, tal modificação seria, portanto, simultânea e coextensiva ao atributo, ou seja, igualmente eterna e infinita (o que fosse assim produzido seria um “modo infinito imediato”). E também essa modificação, imediata e necessariamente engendrada pelo atributo, seria, ainda uma vez, incapaz de determinar, de si, a existência de algo finito, porquanto o que apenas mediante a existência dela fosse produzido, mesmo em se tratando de uma modificação mediada por outra modificação, continuaria sendo, como no primeiro caso, algo eterno e infinito (seria um “modo infinito mediato”). Por essas duas formas de produção, a infinidade de coisas que se seguem necessariamente da natureza divina é instaurada toda, de uma só vez e desde sempre, constituindo um único sistema sincrônico de tudo o que não existe em si e por si. Ora, uma modificação finita deve, então, seguir-se necessariamente de Deus, através de algum de seus atributos, apenas enquanto ele é modificado por alguma modificação que é finita, a qual, novamente, para que tenha ocorrido, deve ter sido determinada por outra igualmente finita, e assim ao infinito. Cada coisa finita *ocorre*, ou seja, se dá no *curso* de uma sucessividade causal (em ‘cascata’, como gosta de dizer Gueroult). Nessa sucessão, o ‘outro’ pelo qual um modo finito é determinado a existir e a operar é um outro finito, um outro *também* finito, ou outro como ele, ou seja, um outro de *mesma alteridade*: é enquanto são iguais no fato de serem finitos que sua alteridade recíproca os multiplica, ou também, conversamente, é enquanto são múltiplos de uma mesma categoria ontológica que, um não sendo o outro, sua multiplicidade os finitiza e os diferencia como *partes* que se discernem umas à outras. Assim concebida, a noção de finitude que cai sob um intelecto que pensa tudo o que é pensável, pode ser dita como a unidade não contraditória entre o mesmo e o outro sob a forma de “um outro do mesmo”. E se isso é pensável sem contradição, necessariamente é produzido por Deus. E se, dessarte, é produzida uma coisa finita, ela não pode ser determinada a existir e a operar senão por outra coisa finita, e assim ao infinito, como demonstra a proposição 28 de *Ethica* I.

advertir seu interlocutor — Oldenburg, que perguntara sobre a possibilidade do conhecimento da conexão das partes da natureza com o todo e das partes entre si — dizendo que

“não atribuo nem beleza (*pulchritudinem*) nem deformidade (*deformatatem*), nem ordem (*ordinem*), nem confusão (*confusionem*) à natureza. Pois as coisas não podem ser ditas belas ou disformes, ordenadas ou confusas a não ser com respeito à nossa imaginação”¹¹⁵.

Todavia, isso não invalida as inúmeras outras passagens da obra espinosana — como, por exemplo, o § 12 do *De Emendatione* — em que nosso filósofo afirma que tudo que se faz (*omnia, quae fiunt*) é feito segundo uma ordem eterna (*secundum aeternum ordinem*) e segundo leis certas da natureza (*secundum certas Naturae leges*). De fato, a advertência espinosana me parece dedicada apenas a excluir projeções antropomórficas sobre a ordem da natureza, correspondentes, para esse ponto de vista, por exemplo, à teoria aristotélica dos lugares naturais e à concepção, também partilhada por Platão, do universo como um *kósmos* (o belo, o ordenado) qualitativamente diferenciado e hierarquicamente estruturado segundo leis heterogêneas. A Carta 32, neste sentido, está simplesmente manifestando o pertencimento de Espinosa ao programa — partilhado por Galileu, Descartes e muitos outros integrantes da revolução científica dos séculos XVI e XVII — de substituição da cosmologia qualitativa e da física teleológica, preponderantes na antiguidade e no medievo, por uma ciência mecanicista da natureza¹¹⁶. Assim, não obstante a advertência inicial quanto à ausência de *certo tipo de*

¹¹⁵ “*attamen prius monere velim, me Naturae non tribuere pulchritudinem, deformatatem, ordinem, neque confusionem. Nam res non, nisi respectivè ad nostram imaginationem, possunt dici pulchrae, aut deformes, ordinatae, aut confusae.*”

¹¹⁶ Retomo a discussão iniciada na nota _____, dizendo que, se, para afastar Espinosa do finalismo, apela-se ao vocabulário da “aleatoriedade”, então, é preciso tomar o cuidado para não produzir um equívoco simétrico e oposto, qual seja, sugerir a existência objetiva do acaso e da fortuna. Contra esta última sugestão, opõe-se frontalmente, por exemplo, a Carta 37, na qual a fortuna é caracterizada como “causas que, embora também agindo por leis certas e fixas (*quamvis certis etiam, & fixis legibus agentibus*), nos são, porém, desconhecidas e alheias à nossa natureza e potência”. Dito de outra forma: a compatibilização entre a Carta 32 e a Carta 37 ocorrerá tranquilamente se entendermos que a recusa da ordem enunciada na primeira não é senão a própria recusa do acaso enunciada na segunda. Para empregar um vocabulário anacrônico mas que atinge em cheio o tipo de leitura que tenho em mira, direi que a soma dos enunciados das duas cartas exige a aceitação de que, para Espinosa, pela mesma razão que não há (certa) ordem na natureza (Carta 32), também não há *caos* (Carta 37): a natureza nem é caótica nem é não-caótica, ela simplesmente não se determina, em si mesma, por esse tipo de qualificação que é humana, demasiado humana. Aliás, esta declaração é explícita: não há ordem nem confusão na natureza. Assim, uma ciência mecanicista da natureza, conquanto destituída da possibilidade de apelo às causas finais e às “qualidades ocultas”, pode e deve valer-se de leis fixas e certas que sobredeterminem os

ordem na natureza, a Carta 32 prossegue — em conformidade com o §12 do *De Emendatione* — dizendo precisamente que, embora seja impossível para um intelecto finito conhecer toda a natureza e todas as suas partes, é possível ao menos explicar por qual razão (*qua ratione*) se deve admitir que cada parte da natureza convém (*conveniat*) com seu todo e coere (*cobaereat*)¹¹⁷ com as demais. Aliás, os subseqüentes detalhamentos que a Carta 32 faz dessas relações de coerência e conveniência levam Oldenburg, na Carta 33, a concluir que Espinosa efetivamente *não* exclui da natureza a ordem¹¹⁸:

“principalmente quando tu mesmo [Espinosa] reconheces que todos os corpos da natureza são rodeados por outros (*ab aliis ambiri*), e que eles se determinam mutuamente (*invicem*), segundo uma razão certa e constante (*ab certâ, & constanti ratione*), tanto a existir quanto a operar, conservada sempre a mesma razão (*semper servatâ eâdem ratione*) de movimento e repouso em todos ao mesmo tempo (*in omnibus simul*): o que parece ser exatamente a razão formal da verdadeira ordem (*ipsissima ratio formalis veri ordinis*)”

Não se encontra no epistolário uma carta em que Espinosa responda diretamente a essas palavras, datadas de 8 de Dezembro de 1666; a próxima carta da correspondência entre Espinosa e Oldenburg sendo de 8 de Junho de 1675 (quase 9 anos depois). Todavia, o próprio texto da Carta 32 me parece ratificar a opinião de Oldenburg, além de enriquecer a compreensão do *commercium* de que falava o *De Emendatione* e contribuir para que se perceba em que sentido Bayle tem razão, e em que sentido não tem, ao apontar a mutabilidade e a multiplicidade no interior da substância. Passo, assim, a comentar essa Carta, com o que detalharei melhor algumas articulações

choques que, a não ser com referência a nossa imaginação, podem ser ditos “fortuitos” (Cf. *Ethica* II, prop. 29, escólio: *fortuito occursu*. Comentarei este escólio logo mais).

¹¹⁷ Traduz-se, ordinariamente, este verbo, na Carta 32, por “se conecta” (Atilano), “se rattache” (Appuhn). Todavia, o verbo “*connecto*” está disponível em Latim. Assim, embora o sentido de “*cobaereo*” e “*connecto*” não sejam tão distantes, prefiro manter a literalidade a bem das ressonâncias intratextuais que isso permitirá logo a seguir. Traduzo, pois, “*cobaerere*” por “coerir”, verbo que, conquanto pouco usado em português, pertence ao léxico oficial e significa “fazer coesão, aderir reciprocamente, associar-se, unir-se, aliar-se, etc.”, caracterizando, obviamente, uma conexão, mas não de qualquer tipo e sim uma conexão *consistente*, isto é, sem contrariedade (como dirá Espinosa, algumas linhas depois: “*quàm minimè sibi contrarientur*”). É interessante notar, com Lewis and Short (Oxford Latin Dictionary), que “*cobaereo*” significa “*to cling together, to be united, either of that whose parts cling together, to cohere, or of that which cleaves to something else, to adhere*” (negritos meus), ou seja, uma conexão consistente mas que não é absolutamente fusional e dissolvente de toda diferença.

¹¹⁸ Oldenburg fala, na verdade, de “ordem e simetria”. Concordo com o argumento de Oldenburg quanto a *ordem*; quanto a *simetria*, tenho dúvidas em razão das noções “cósmicas” o termo pode comportar.

do pensamento espinosano com a problemática apresentada no CAPÍTULO anterior.

Quanto à coerência das partes entre si, a Carta 32 explica que ela se reduz ao fato de que

“as leis, ou seja, a natureza (*leges sive natura*) de uma parte se acomoda (*se se accommodat*) às leis ou natureza de outra parte, de tal maneira que elas em nada se contrariem (*ut quàm minimè sibi contrarientur*)”.

Quanto à relação entre partes e todo, Espinosa prossegue escrevendo que

“considero as coisas enquanto (*eatenus*)¹¹⁹ partes de algum todo na medida em que (*quatenus*) suas naturezas acomodam-se reciprocamente (*invicem se accommodat*) de modo que (*ut*) consentam umas às outras (*inter se consentiant*) tanto quanto isso possa ser feito (*quoad fieri potest*); mas, enquanto (*quatenus*) são discrepantes entre si (*inter se discrepant*), nesta medida (*eatenus*) cada uma forma em nossa mente uma idéia distinta das demais (*ab aliis distinctam*), e, por isso, é considerada como um todo e não como uma parte”

Num primeiro momento, poderia parecer que as coisas que se acomodam umas às outras seriam as únicas às quais se aplica a noção de *coerência*, e que as coisas discrepantes seriam, portanto, *incoerentes* com as demais e, assim, totalidades radicalmente separadas. Espinosa fornece, então, o ‘exemplo do sangue’, que exclui essa possibilidade de leitura:

“quando os movimentos das partículas da linfa e do quilo, em razão de suas magnitudes e figuras, acomodam-se reciprocamente (*invicem se accommodant*) de modo a consentirem plenamente entre si (*ut plane inter se consentiant*) e a constituírem todos ao mesmo tempo (*simul omnes constituent*) um único fluido, somente nessa medida (*eatenus tantum*) o quilo, a linfa etc. são considerados como partes; mas, enquanto (*quatenus*) consideramos que as partículas linfáticas, em razão da figura e do movimento, discrepam (*discrepare*) das partículas do quilo, nessa medida (*eatenus*) as consideramos como um todo e não como partes”

¹¹⁹ Nesta frase, há uma pequena dificuldade na tradução do jogo *eatenus/quatenus* — crucial para a reconstrução do argumento espinosano — para o Português: embora eu venha traduzindo *quatenus* sempre por “enquanto” e *eatenus* por “na medida em que”, foi aqui necessário inverter as traduções, ao preço, porém, de fazer esta nota.

O sangue (Σ), para ser sangue — isto é, um fluido único, uma totalidade que é, ela própria, objeto de uma idéia distinta — exige o componente linfa (X) e o componente quilo (Y), ajustados numa relação recíproca precisa (+); mas o quilo não exige a linfa nem um tal ajuste para ser quilo, assim como a linfa não exige o quilo nem um tal ajuste para ser linfa; donde vem que estes dois também não exigem o sangue — que exige ambos — para serem as *totalidades* que são (cada qual sendo objeto de uma idéia distinta)¹²⁰. Segue-se disso, em primeiro lugar, que uma só e mesma coisa há de ser simultaneamente parte e todo (mas não no mesmo sentido): X e Y são partes *enquanto* $[X+Y]=\Sigma$, ao passo que X e Y são totalidades *enquanto* $X=[a+b]$ e $Y=[c+d]$ ¹²¹. Isso, aliás, explica que Espinosa não se contradiga quando, na Carta 32, usa

¹²⁰ Confirma-se a demonstração da proposição 24 de *Ethica* II “as partes componentes do corpo humano não pertencem à essência desse mesmo corpo (*ad essentiam ipsius corporis non pertinent*) a não ser enquanto (*nisi quatenus*) comunicam entre si seus movimentos segundo uma razão constante (*motus suos certa quadam ratione invicem communicant*)”. A base dessa afirmação é a própria definição do indivíduo, apresentada na “Pequena Física” da *Ethica* (i.e. no conjunto de axiomas, lemas, definições e postulados contidos após o escólio da proposição 13 da Parte II): “quando alguns corpos, de mesma ou de diversa magnitude, são constringidos por outros (*a reliquis coercentur*) a aplicar-se uns sobre os outros (*ut invicem incumbant*) ou se eles se movem com o mesmo ou com diversos graus de celeridade de maneira a (*ut*) comunicar entre si seus movimentos segundo uma razão constante (*motus suos invicem certa quadam ratione communicent*), diremos que esses corpos estão unidos entre si (*unita invicem*) e que todos ao mesmo tempo (*omnia simul*) compõem um só corpo (*unum corpus*), ou seja, um indivíduo (*sive individuum*) que se distingue dos demais (*a reliquis distinguitur*) por essa união de corpos (*per hanc corporum unionem*)”. Até aqui, verifica-se (i) que as partes X e Y pertencem ou não pertencem à essência de um todo Σ , dependendo de uma condição que os excede (*nisi*), qual seja, o ajuste dinâmico entre as partes, caracterizado como a comunicação de movimentos segundo uma proporção ou razão constante. A proposição 24 prossegue e afirma que X e Y não são partes precisamente “enquanto (*quatenus*) podem ser considerados como indivíduos (*ut individua considerari possunt*) sem relação com o corpo humano”. Ora, uma das características do que pertence à essência de uma coisa é que, sendo isso suprimido, necessariamente a coisa também é eliminada e deixa de poder ser concebida. Mas, sendo suprimida a relação com Σ , X e Y preservam sua essência individual e mantêm sua inteligibilidade (pois cada qual é objeto de uma idéia distinta). Logo, (ii) ser parte de Σ não pertence à essência de X e Y (esta proposição é a inversa de (i) e era ela que, presente no corpo de meu texto, eu queria demonstrar). Isso também se confirma, suplementarmente, no prosseguimento da mesma proposição 24, onde é recordado o postulado 1 da “Pequena Física”, segundo o qual “o corpo humano é composto de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais também é muito composto”, o que implica que o que Σ é para X e Y, estes também são relativamente às suas próprias partes (a e b) e (c e d). Portanto, deve ser verdadeiro que X é sempre a+b, quer enquanto X seja parte de Σ , quer enquanto seja uma totalidade individual.

¹²¹ Três observações são aqui necessárias: (i) a notação que adotei para ‘parafrasear’ o texto de Espinosa me parece ilustrar suficientemente bem a relação todo/parte de que fala a Carta 32; mas, antevejo objeções, suscitadas pelo sinal “+”, protestando que “o todo é mais do que a soma das partes”. Ora, concedo a isso desde que se me conceda que o todo, sendo certamente mais do que a soma das partes, não deixa de conter, por isso mesmo, a soma ou com-posição de suas partes: ele é isso e também as relações e interações das partes entre si (como, aliás, a noção de *sintaxe* já se prestava a antecipar). Destarte, para dirimir qualquer equívoco, basta que o símbolo “+” seja traduzido por “*invicem se accommodant*”, que é como a letra do texto denomina a relação entre partes que formam um todo. (ii) Lia Levy (1998), salienta a existência de exceções para o que chama de “tese da reversibilidade da noção de

sistematicamente o vocabulário da parte e do todo, sendo que, por exemplo, na *Korte Verhandeling*, também afirma que “parte e todo não são entes verdadeiros ou reais, mas somente entes de razão” e que “na natureza, não existe nem todo nem parte”¹²². Como deixa claro o contexto da *Korte Verhandeling*, dedicado a mostrar que a extensão é um atributo de Deus, o que se recusa é que esta última tese implique a divisibilidade (*deelbaar*) de Deus e comprometa seu caráter de ente simples (*eenvoudig*). Em nota à declaração sobre a inexistência de partes e totalidades reais, Espinosa indica que rejeita — isto sim — tanto um vazio (*ydel*), pressuposto para separar essa sorte de parte discreta, quanto um corpo que exista separado da extensão enquanto (*als*) extensão. Ora, a Carta 32 fala de partes sem admitir nenhum desses absurdos. Bem ao contrário, não sendo entes irreais como suporia uma leitura eleata, tais partes são articulações internas do contínuo, individuadas não pela segregação de uma “porção” de matéria (a matéria assinalada pela quantidade, como se diz na tradição aristotélico-tomista), mas pela constância de uma *proporção* de movimento e repouso.

Em segundo lugar, deve-se notar que, por isso mesmo, a coerência entre as partes que constituem um todo inclui em seu interior *tanto* a acomodação e o consentimento que as caracteriza como partes ($X+Y$) *quanto* a discrepância que, ao mesmo tempo, as caracteriza como totalidades distintas ($[a+b] \neq [c+d]$), sem com isso faltar com o traço da completa ausência de *contrariedade* (*ut quam minime sibi contrariantur*) que qualifica essa coerência (sendo os operadores *eatenus/quatenus* os responsáveis por essa coexistência). Por outras palavras: a *discrepância* entre os corpos

indivíduo”, segundo a qual “toda coisa singular pode ser considerada tanto como uma totalidade composta, ou indivíduo, quanto como parte de uma totalidade mais complexa” (p 263); tais exceções são apenas duas: “a natureza em sua totalidade, considerada como um único indivíduo, e o corpo mais simples” (p 276). Com efeito, Deus ou a natureza infinita jamais pode ser parte de outra coisa que o exceda, ao passo que os corpos simplíssimos jamais podem ser um todo que contenha partes ainda mais simples. (iii) Embora esse raciocínio esteja absolutamente correto, restam algumas nuances acerca de ambos os casos. O caso de Deus, eu comentarei no corpo do texto, logo a seguir. Quanto aos corpos simplíssimos, apresento agora, de passagem, algo das referidas nuances. A “Pequena Física” caracteriza os “corpos simplíssimos” como “corpos que só se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso” (Cf. axioma 2 e escólio da demonstração do Lema 7). Mas o que eles seriam realmente? Seriam entes reais, tais como átomos, ou abstrações semelhantes a figuras geométricas, tais como pontos? Para uma posição que os considera como abstrações, veja-se, por exemplo, Chauí (1999) p 706: “Espinosa comenta a afirmação de Tschirnhaus sobre a dedução matemática, na qual a definição de cada coisa, considerada em si mesma, permite deduzir uma única propriedade: isso, escreve ele, talvez (*forsam*) se aplique às coisas simplíssimas ou aos entes de razão, como as figuras geométricas, mas não se aplica aos entes reais (...) No caso da definição de “coisas simplíssimas” e dos entes de razão, escreve Espinosa, *talvez (forsam)* se possa admitir que uma única propriedade seja deduzida. Entretanto, pelo que fora dito na Carta 60 sobre a idéia adequada e pela dedução da física efetuada na Parte II da *Ética*, conclui-se que os corpos reais são sempre complexos e que os corpos simplíssimos são abstrações”

¹²² *Korte Verhandeling* I, 2, §19

corresponde ao que, no plano das idéias, é chamado de *distinção* (relação pela qual as partes também podem ser consideradas totalidades) e não — pelo menos não imediatamente — ao que é chamado de *contrariedade* (relação pela qual seria impossível que essas totalidades formassem, ao mesmo tempo, um novo todo que as contivesse, pois discrepariam *no mesmo sentido* em que se acomodassem).

A coerência de que fala Espinosa não é, portanto, uma coesão maciça e internamente indiferenciada, mas, antes, o não impedimento imediato de uma composição, o que equivale a uma condição *necessária* mas não *suficiente* para a produção do composto: que duas coisas em nada se contradigam não implica que elas se exijam reciprocamente nem tampouco que uma decomposição seja impossível (o que também explica em que sentido pode haver “destruição”¹²³). Isso se exprime, por exemplo, no fato de que o consentimento entre as partes se dá apenas “tanto quanto pode ser feito” (*quoad fieri potest*)¹²⁴, evidenciando que a ausência de contrariedade entre

¹²³ Veja-se, por exemplo, o que diz Espinosa acerca da morte, no escólio da proposição 39 da *Ethica*: “é de notar aqui que entendo que o corpo morre quando suas partes são dispostas de maneira a adquirirem outra razão de movimento e repouso entre elas (*quando ejus partes ita disponuntur ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant*). Pois não ousa negar que o corpo humano, mantida a circulação do sangue e outras coisas em razão das quais se estima que o corpo vive, possa, não obstante, ser mudado em outra natureza totalmente diversa da sua (*in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*). Com efeito, nenhuma razão me obriga a estabelecer que o corpo não morre senão quando se muda em cadáver (...) pois faz-se às vezes que o homem padeça tais mudanças que não facilmente eu diria ser ele mesmo (*fit namque aliquando, ut homo tales patitur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim*)”. A morte do corpo, bem como toda outra destruição, não é aniquilamento, mas tão somente a perda da individualidade, provocada por uma mudança radical nas relações de composição dinâmica do conjunto. A morte do corpo é desagregação, ou melhor — porque não se trata de uma agregado —, é desunião.

¹²⁴ Devo a compreensão da importância desta expressão “*quoad fieri potest*” à análise que Lia Levy faz da Carta 32, no Capítulo 8 (em especial §2) de *O Autômato Espiritual*: “Conhecer uma coisa como parte significa conhecê-la *enquanto* ela se ajusta à natureza de outras coisas. Contudo, *não se trata aqui de conhecer simplesmente o que ela tem de comum* com outras coisas, ou seja, não se trata de um conhecimento por noções comuns. Os termos ‘ajustar-se’, ‘conformar-se’, que são utilizados nessa passagem, não remetem à teoria das noções comuns, porque são acompanhados pela expressão ‘na medida do possível’. Ora, as noções comuns não se referem a propriedades suscetíveis de serem modalizadas por uma tal expressão, visto que elas designam o que é comum e que está *igualmente* na parte e no todo (...) [O] estatuto modal e finito das coisas singulares implica uma espécie de reversibilidade, que está ligada à noção de composição: todas as coisas singulares devem poder ser consideradas tanto como partes quanto como totalidades. Ora, se o acordo entre as partes não fosse modalizado pela expressão ‘na medida do possível’, haveria um acordo total entre as partes e estas não constituiriam mais algo de finito” (p 296, 297, Itálicos meus)” Também para evitar um aparente risco de circularidade na compreensão espinosana das relações entre parte e todo, a análise de Levy foi, para mim, decisiva. Citarei, logo mais, no corpo do texto, um trecho concernente a este ponto. Mas, quanto ao trecho já citado nesta nota, desejo ainda sublinhar que ele permite evitar o que me parece ser um erro de ênfase, cometido por alguns comentadores, acerca do *commercium* de que falava o § 41 do *De Emendatione*. Consultando Rousset a propósito do que seja esse comércio causal lógico-ontológico, poderemos ter a impressão de que, sublimado em *connexio*, ele haveria de explicar-se *suficientemente* a partir da doutrina das noções comuns. Com efeito, o comentador, seguindo Darbon, considera que “a Ética, desde o axioma 4 da Primeira parte, retomará esse tema do comércio em termos de *comunidade* (‘coisas que nada têm reciprocamente em comum não podem ser tampouco compreendidas reciprocamente’), que servirá para

X e Y não produz um todo de maneira *incondicionada*. Pelo contrário. Espinosa dirá, por meio do ‘exemplo do verme no sangue’, que um observador imerso no fluido sanguíneo consideraria cada partícula do sangue (*unamquaque sanguinis partícula*), ou seja, X e Y, como um todo (*ut totum*) — e, portanto, como *discrepante* — e não como uma parte (*non verum ut partem*). Isto reforça a presente interpretação, não somente porque confirma a coexistência simultânea das duas relações (*ut... tu...*) para uma mesma partícula *sob a coerência* do sangue, mas principalmente porque sublinha que, sem uma *outra condição*, são as relações de discrepância ou distinção que ficam em primeiro plano: o verme, no sangue, não vê sangue mas tão somente linfa e quilo. O que a construção do exemplo permite compreender acerca dessa *outra condição* é que, dada a situação específica do verme — qual seja, contido no sangue —, a linfa e o quilo não são percebidos como partes, *justamente porque* o sangue não é percebido como um todo: a linfa e o quilo não exigem a composição do sangue para serem e serem conhecidos enquanto as *totalidades* que são (Σ não faz parte da essência de X e de Y), mas exigem a composição e o conhecimento do todo para serem e serem conhecidos enquanto as *partes* que, só nessa medida (*eatenus tantum*), eles também serão (Σ faz parte da essência de X+Y¹²⁵). Ou seja, *é o próprio todo e seu conhecimento que constituem a ‘outra condição’* para que os indivíduos que o integram assumam também o estatuto de partes, e para que, no plano cognitivo, o conhecimento das idéias distintas de X e de Y se torne o conhecimento de X+Y.

E não estranharia a proposição geral de que ‘o todo é uma *condição* para as

demonstrar que duas substâncias distintas não podem possuir ligação causal e para demarcar, desde então, as vias seguidas pela causalidade eficiente: trata-se da ‘base’ lógico-ontológica da teoria das noções comuns” (Rousset, *Op. Cit.* p 251). Todavia, Levy fornece, proveitosamente para meus intentos, subsídios para evitar que essa dimensão da “comunidade” — sem dúvida presente na base do comércio causal — possa ser usada a serviço de uma leitura que acentuasse excessivamente tal aspecto e acabasse por abrir uma brecha para interpretações hegelianas do espinosismo. A ênfase na comunidade contínua a que correspondem as noções comuns atenua a importância do fato de que as relações de *acomodação* e *consentimento* das partes entre si, bem como a relação de *conveniência* das partes com seu todo, dizem respeito justamente à possibilidade da *diferenciação* de indivíduos no seio da natureza: “se trata de um acordo que concerne à formação de totalidades, ou seja, de indivíduos, e as noções comuns não constituem a essência de nenhuma coisa singular (*Ethica* II, prop. 37)” (Levy, *Op. Cit.* p 299). O relevo dado à expressão “*quoad fieri potest*” salienta a existência de diferenças e oposições internas no tecido espinosano do real, preservada a coerência do todo à maneira de uma resultante. Por isso, ao inverso do que já sugerira Rousset, penso que é a noção de *commercium* que deve ser mantida a bem da precisão do sentido espinosano da noção mesma de *connexio*, fazendo com que a continuidade existente entre as coisas que têm algo em comum permaneça sempre marcada pela presença dos sistemas parciais de composição de indivíduos.

¹²⁵ Se Σ é suprimido, X+Y também é eliminado (embora X e Y continuem dados); se Σ não é conhecido (como no caso do verme), X+Y também não é conhecido. E reciprocamente, sem X+Y, Σ também não pode ser nem ser conhecido (Cf. Def. 2 de *Ethica* II).

partes' qualquer interlocutor de Espinosa que, dotado de suficiente cultura filosófica, já houvesse tido notícia da seguinte passagem da *Política* de Aristóteles:

“o todo é necessariamente (*anagkaion*) anterior (*proteron*) à parte; assim, destruído o todo [de um corpo], não mais haverá nem pé nem mão, a não ser por homonímia, como quando se fala de uma mão de pedra, pois, separada, será algo assim como esta última”¹²⁶

E, de fato, Espinosa fornece, ainda nos quadros do exemplo do verme no sangue, alguns elementos que, ao mesmo tempo em que atestam seu assentimento à proposição geral de que o todo é “anterior” às partes, também permitem reconstruir qual seja a sua própria versão dessa “anterioridade”:

“[o verme, imerso no sangue] não poderia saber (*nec scire possit*) de que modo todas as partes são moduladas (*moderantur*) pela (*ab*) natureza universal do sangue (*universali natura sanguinis*) e são forçadas (*coguntur*), segundo (*prout*) a natureza universal do sangue exige (*exigit*), a acomodar-se reciprocamente de modo a que consintam entre si em uma razão constante”

É evidente, no esquema verbal da frase, a ação exercida de acordo com (*prout*) e pela (*ab*) natureza universal do todo sobre as partes. Nesse sentido, isto é, como condição para o consentimento e a acomodação entre as partes, o todo — à semelhança do que dizia Aristóteles — é anterior a elas, pois toda condição é, ao menos logicamente, sempre anterior ao seu condicionado. Todavia, na semântica precisa dos verbos, insinua-se uma significativa diferença: o todo *força* e *exige* que as partes possuam o ajuste que elas hão de possuir enquanto partes. Com efeito, para Aristóteles, “Todas as coisas se definem (*hōristai*) por suas funções (*ergói*) e capacidades (*dunamei*)”; ora, a mão amputada do corpo não pode mais exercer sua *função* (*ergon*)¹²⁷, razão pela qual o filósofo grego fala de homonímia, pois ela já não corresponde ao que estava na sua definição; portanto, é da essência da mão pertencer ao seu todo. Diversamente, para o mecanicismo espinosano, como vimos, a linfa continua sendo estritamente linfa, tanto dentro quanto fora do sangue, não havendo, pois, nenhuma impossibilidade — tomada apenas sua natureza de linfa — de que ela, sem deixar de corresponder ao que está em

¹²⁶ Aristóteles, *Política*, I,2, 1253a 20.

¹²⁷ Como ensina Tomás de Aquino, no início do *De Ente et Essentia*: A essência é dita natureza quando tomada segundo a operação própria da coisa.

sua definição¹²⁸, se separe do sangue e forme outras totalidades¹²⁹. Não é, portanto, por sua própria natureza que ela há de compor o fluido sanguíneo juntamente com o quilo (Σ não faz parte da essência de X e de Y), o que significa que a linfa tampouco *tende* a compor o sangue. E é por isso que, na relação com o quilo, sua acomodação, consentimento e razão constante só ocorrerão *o quanto possa ser feito* e sob as *coerções* e *exigências* do todo. O todo espinosano de tipo Σ é condição de que suas partes se portem como partes, mas elas não se portam assim por sua própria natureza, sendo, antes, coagidas pelas exigências da natureza do todo, diferindo, portanto, do comportamento das partes descrito por Aristóteles, segundo o qual a mão ou o homem — que é o análogo da mão no contexto político finalmente visado pelo Estagirita — não são coagidos a pertencer respectivamente ao corpo ou à *polis*, mas, ao contrário, *tendem* ao todo *por sua própria natureza*¹³⁰.

Mas, não surgirá para Espinosa uma circularidade que Aristóteles evitava justamente através do apelo à causalidade final? Em Aristóteles, a tese de que o todo é anterior à parte passa por uma assimilação entre o todo e o fim, de sorte que a anterioridade do todo se traduz, *antes de sua efetiva composição*, como uma presença do fim no comportamento das partes, presença que se manifesta não como uma absurda retro-causação (as partes sendo atraídas pela ação de algo que ainda não existe!) mas como uma tendência das partes para o exercício de suas próprias naturezas e para a realização de seus bens específicos¹³¹. É nesse sentido que as partes, antes da composição, pré-supõem o todo, o qual é posterior às partes na ordem “para nós” mas anterior “por natureza”¹³². Entretanto, se, para Espinosa, as partes (quilo e linfa) não

¹²⁸ Exemplo da cabeça e do tronco.

¹²⁹ Veja-se, novamente, a demonstração da proposição 24 de *Ethica II*: sem que o corpo humano perca sua forma e sua natureza, as partes dos indivíduos que o compõem “podem ser separados do corpo humano (*a corpore humano segregari possunt*) e comunicar os seus movimentos a outros corpos, segundo outra razão (*motusque suos aliis corporibus alia ratione communicare*)”.

¹³⁰ É certo que, em Espinosa, com base finalmente nas noções comuns, será admitido que o sábio procure a vida na cidade, que os homens se unam e aumentem suas potências de agir vivendo em sociedade, etc. Todavia, o que está em causa é o estatuto mesmo das relações naturais entre as partes e o todo no contexto dessa união, pois, para Espinosa, diferentemente de Aristóteles, a natureza não produz Estados mas tão somente indivíduos. De toda forma, não são as teorias espinosana e aristotélica do Estado o que aqui me interessa. Faço esta nota tão somente para atestar ciência de que o ponto mencionado, quando articulado com o contexto propriamente político do debate, é bem mais complexo do que posso haver dado a entender.

¹³¹ Aristóteles, *Política* I,1 (1252b 32 – 1253a 1): “a natureza (*phusis*) de cada coisa é o seu fim (*telos*), pois aquilo que cada coisa é quando se completa sua gênese (*tês geneseôs telestheísês*), dizemos ser isso a natureza de cada coisa, seja esta um homem, um cavalo ou uma família Ademais, o “em vista do quê” (*hou heneka*) e o fim (*télos*) [de uma coisa] é o [seu] melhor (*beltiston*)”

¹³² A polis é, por natureza, anterior à família e ao indivíduo, diz Aristóteles na política,

tendem naturalmente à composição do todo (sangue), mas é o próprio todo que *força* e *exige* que as partes possuam as relações que elas hão de possuir apenas enquanto partes, então, como explicar a efetiva composição do todo? Pois, se o todo depende das partes ajustadas para ser o todo, tanto quanto as partes dependem do todo para serem partes ajustadas, como, então, evitar uma circularidade? Aristóteles podia apelar para a tese de que certa referência ao todo já está inscrita na natureza das partes. Mas, como fará Espinosa se não pode apelar para esta tese? A resposta encontra uma formulação exemplarmente clara na palavras de Lia Levy:

“é o nexa infinito de causas que explica que se estabeleça um acordo entre esses indivíduos. No entanto, uma vez atualizada a essência [do todo], os indivíduos-parte serão *obrigados*, ou ainda, *constrangidos*, a ajustarem-se uns aos outros. É preciso reconhecer, ao conjunto formado pela conveniência entre as partes, uma estabilidade ontológica, cuja origem reside no fato de que o conjunto atualiza uma certa essência ou forma, que não é senão uma expressão certa e determinada da potência absoluta de Deus”¹³³

Não obstante, de minha parte, julgo importante insistir no fato de que o apelo ao nexa infinito das causas externas não equivale a explicar, por exemplo, a existência atual do sangue em termos de *choques fortuitos*. Dito de outra maneira: também aqui não é necessário abandonar, juntamente com a teleologia, o paradigma orgânico (anatomia) e sintático (gramática), provenientes da tradição platônico-aristotélica, em nome de um mecanicismo aleatório. Considere-se, pois, a seguinte sistematização do problema:

imediatamente antes do exemplo da mão (1253a 19).

¹³³ Levy, L. (1998) p. 303. Como também ensina a comentadora (p 296, nota 16), a expressão *quoad fieri potest* não somente nos afasta da doutrina das noções comuns como também nos aproxima da teoria do *conatus*, pois essa expressão da Carta 32 equivale à expressão “*quantum potest et in se est*” da demonstração da proposição 6 de *Ethica III*: “[uma coisa] esforça-se por perseverar no seu ser o tanto quanto pode e é em si”. Ora, as exigências e coerções que o todo exerce sobre as partes — sua “estabilidade ontológica”, sua condição de “expressão certa e determinada da potência absoluta de Deus” — não são senão expressões do próprio *conatus* do todo. Complementarmente, o fato de que a acomodação e o consentimento entre as partes ocorra apenas “tanto quanto possa ser feito” também é uma expressão do *conatus* das próprias partes componentes: “as essências dos indivíduos componentes exercem também uma pressão, pois as relações que elas estabelecem quando participam da totalidade não esgotam o poder de suas próprias essências. Assim, os indivíduos-parte fazem um esforço para produzir tudo o que se segue de suas essências, e não apenas o que concorda com a essência da totalidade que eles compõem” (Levy, *Op. Cit.* p 304). Aliás, é por isso que o todo deve “forçar” ou “obrigar” as partes a permanecerem naquela determinada razão constante.

(i) se a efetiva composição do sangue (Σ), ou seja, sua existência, fosse simplesmente postulada, não haveria problemas em explicar e fundamentar o ajuste da linfa e do quilo ($X+Y$);

(ii) no entanto, a dificuldade estava precisamente em explicar e fundamentar o ajuste das partes *antes* da composição do todo, isto é, antes da existência atual do sangue: por que, afinal, a linfa e o quilo se unem?

(iii) ora, como a essência do sangue envolve o ajuste entre a linfa e o quilo, mas as essências destes últimos não envolvem nenhuma referência ao sangue (ou seja, não há teleologia), a essência do sangue não exige sua existência nem atual nem futura;

(iv) donde ser preciso apelar para onexo infinito das causas;

(v) mas isso parece simplesmente recolocar o mesmo problema em uma nova escala, a qual seria apenas mais abrangente do que aquela em que só entravam em cena X e Y (pois, sem teleologia, o que cabe perguntar sobre X e Y — “por que se unem?” — também caberia perguntar, por exemplo, para V , que age sobre X , e para Z que age sobre Y , etc.);

(vi) o que reconduziria a uma situação em que a composição do sangue permanece inexplicada e injustificada, a não ser pelo fato de que, então, em certo momento, sob as leis do choque, supõe-se que deve haver ocorrido um certo encontro entre a linfa e o quilo, que entraram num certo ajuste, a partir do qual o todo composto passou a exercer certa coerção sobre as partes, etc;

(vii) mas isso, afinal de contas, não é senão novamente postular o sangue e tornar onexo das causas um tipo de “asilopara a ignorância”, cujo uso explicativo pouco difere daquele que o antropomorfismo teleológico faz da providência divina.

Todavia, o passo (v) é falso, pois não se trata aí de mera mudança quantitativa na escala e sim de uma mudança estrutural. Ora, não dizia o passo (i) justamente que, se a existência do todo fosse postulada, *não* haveria circularidade na explicação do ajuste entre as partes? Pois então? O apelo ao nexoinfinito das causas não consiste em inutilmente *remontar*, de nexo em nexo (X, V, U, T, \dots), até o absurdo ‘começo do infinito’, mas sim em mudar o sentido da ordem e proceder do todo para as partes. Para isso, como é claro pelo passo (iii), o todo do qual se deve partir não pode ser, como no caso de Σ , algo cuja essência não exija sua existência. Ora, — mantido apenas o vocabulário do todo e da parte — deve-se reconhecer que um todo a cuja essência pertence existir é aquele para o qual não faz sentido algum perguntar “por que suas partes se unem?”... simplesmente porque elas jamais estiveram desunidas, ou seja, fora dele. E o único todo que necessariamente possui essa característica é aquilo que Espinosa chama, no prosseguimento da Carta 32, de “*totum universum*” (Ω). Não se trata, portanto, de remontar ao infinito, mas de partir dele. Com efeito, o problema acima

esquemático — como deixa claro seu passo (ii) — decorria do fato de que era preciso explicar e fundamentar o ajuste das partes *antes* da composição de Σ , isto é, antes de sua existência atual (antes do que Levy chamava de “atualização da essência”). A diferença estrutural entre os tipos de totalidade Σ e Ω elimina formalmente essa dificuldade, pois ao “todo do universo”, por sua própria essência, não falta parte alguma e, portanto, ele já existe em ato como um todo: não há *antes* da composição do universo e, a bem dizer, não há *composição* do universo (pelo que também não há um *durante* ou um *depois* dessa composição). Por isso, partir desse todo não pode ter o estatuto de uma postulação (que supõe como necessário o que não o é), nem de um raciocínio *a posteriori* (que vai do efeito para a causa)¹³⁴, nem de uma constatação empírica (que capta dados particulares por meio dos sentidos).

Ademais, como não há, nesse caso, um antes, um depois ou uma composição, segue-se que o princípio segundo o qual “o todo é anterior às partes” não necessita do esquema teleológico aristotélico que, antes da efetiva composição de um todo de tipo Σ , precisava traduzir a anterioridade deste último em termos de uma tendência das partes para a realização das condições de pleno exercício de suas funções e capacidades naturais (ou seja, uma tendência para a composição do todo). Por isso, o próprio princípio aristotélico de que “o todo é anterior às partes” assume, aqui, um sentido absolutamente radical. Afinal, diferentemente de Σ , que é anterior por natureza mas posterior (a) *na ordem do tempo*, Ω é sempre simultâneo a todas as suas partes. E também no registro (b) *ontológico*, a radicalização do princípio se faz sentir: Ω é anterior — *prior* dirá a proposição 1 de *Ethica I* — a todas as suas partes porque elas

¹³⁴ Um interlocutor mal intencionado poderia argumentar que trata-se aqui, sim, de um raciocínio *a posteriori* (que vai do efeito para a causa) porque parte da admissão de que já há algo dado: havendo o que quer que seja, para a totalidade disso que houver, aplica-se o raciocínio supra descrito. Porém, com aparente argúcia, o interlocutor poderia argumentar: “se se parte da constatação de que há algo, o raciocínio segue, mas, afinal, por que é necessário que haja algo ao invés de nada haver?”, quer dizer, “por que o ser e não o nada?”. Ora, parece-me que, por todos os lados que se queira abordar tal pergunta, ela é essencialmente absurda. De saída, ela peca por uma contradição performativa, pois a hipótese do nada é contraditória com o próprio fato da pergunta (tanto do ponto de vista da existência da pergunta enquanto um ato de pensamento, quanto do ponto de vista de sua pressuposição implícita de que também *haja algo* como resposta). Se a pergunta pode ser respondida ou simplesmente formulada, então deve haver o ser e não o nada. Mas talvez isso ainda não dissuadisse o interlocutor de apontar aí um raciocínio *a posteriori* (pois parte-se aí da pergunta como de um fato, isto é, pressupõe-se um *ser*: o da pergunta). Entretanto, um outro contra-argumento me parece decisivo por ser puramente formal: a estrutura *lógica* da pergunta “por que P e não Q?” determina que não se possa apelar, sob pena de petição de princípio, quer para P, quer para Q. Por outras palavras: a razão para que P ou para que Q deve ser G, tal que G seja distinto de P e de Q. Mas, no caso, P e Q são, respectivamente, “algo” e “nada”; logo G não pode ser algo e nem tampouco nada. Como disse, a pergunta me parece ser essencialmente absurda. Em tempo: este raciocínio é meu e não de Espinosa.

existem e são feitas dele, nele e por ele. Também num sentido (c) *lógico*, ele é absolutamente *anterior* às partes, não só por ser uma condição necessária para que todas as outras coisas possam ser abordadas através da categoria de parte, mas sobretudo por ser a condição suficiente para que qualquer outra coisa seja imediata e efetivamente abordada como tal: a Carta 32 diz que, se supusermos que “não existe causa (...) nem espaço nem corpo algum fora do sangue (...) o sangue sempre deveria ser considerado como um todo e não como uma parte”; ora, se o verme tivesse a idéia de Ω , ele saberia, ao menos formalmente, que a linfa, o quilo e o próprio sangue são partes, mesmo que não conseguisse reconstruir todas as relações internas e externas ao fluido em que está imerso¹³⁵. E, finalmente, num sentido (d) *físico*, esse todo absoluto é anterior porque é a causa do caráter orgânico e sintático que, em Espinosa, mesmo sem o cosmos clássico e a teleologia, se conjuga com sua física mecanicista; é ele o fundamento para que, na natureza, apenas sob as leis do choque, do movimento e do repouso, não haja exclusivamente nexos mas também ordem. É este último ponto que eu desejo explicar melhor, a bem da compreensão do recurso ao nexo infinito das causas, mantendo sempre no horizonte a ponderação dos valores relativos das posições de Bayle e de Hegel a propósito do suposto eleatismo espinosano.

Veja-se, a esse respeito, a seguinte passagem da Carta 32 sobre a diferença entre o sangue e o universo:

“uma vez que a natureza do universo não é, como a natureza do sangue, limitada, mas absolutamente infinita, então, suas partes são moduladas (*moderantur*) de infinitos modos por essa natureza de infinita potência e forçadas a sofrer (*pati coguntur*) infinitas variações (*infinitas variationes*)”

Esse texto acentua — ao gosto das críticas de Bayle — a infinita variabilidade interna que a totalidade do universo implica em seu interior. Entretanto, na seqüência imediata do texto, Espinosa — agora ao gosto das críticas de Hegel — afirma que

¹³⁵ E não era exatamente esse o escopo da explicação que Espinosa propusera a Oldenburg? Pois, no início da Carta 32, Espinosa, por um lado, alertara quanto à incapacidade humana de conhecer, no detalhe, como é que as partes da natureza “estão realmente conectadas e como cada uma convém com o todo” mas, por outro, admitira a possibilidade de apresentar “as razões pelas quais estamos convencidos de que isso é assim”. É isso que, em sua resposta, Oldenburg chama de “razão formal da verdadeira ordem”.

“em razão da substância (*ratione substantiae*), concebo, ao contrário (*verum*), que cada parte possui uma união mais estreita (*arctiorem*) com seu todo; pois (...) como seja da natureza da substância ser infinita, segue-se que cada parte pertence à natureza da substância corpórea e que sem ela não pode ser nem ser concebida”

Haverá contradição entre ‘união mais estreita’ e ‘modulação e variação infinita’? A resposta — negativa — depende de que se considere aquilo cuja mais explícita formulação está no o escólio do Lema 7 da “Pequena Física”, em *Ethica* II. Neste escólio, Espinosa resume e generaliza o que demonstrara nos Lemas 4 a 7 acerca das muitas maneiras pelas quais um corpo pode ser afetado sem, contudo, ter alterada sua natureza (*natura*) e sua forma (*forma*). Estabelecendo uma *regra de proporção direta*, nosso filósofo afirma que a aptidão para afetar e ser afetado sem prejuízo da estabilidade ontológica do indivíduo total, válida para indivíduos compostos de corpos simplíssimos, vale proporcionalmente mais para os indivíduos que são compostos desses primeiros, e tanto mais para os terceiros que são compostos destes segundos, de maneira que

“se continuarmos assim ao infinito (*in infinitum pergamus*) facilmente conceberemos a natureza inteira ser um único indivíduo (*totam naturam unum esse Individuum*) cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos (*in infinitis modis variant*) sem nenhuma mudança do todo do indivíduo (*absque ulla totius Individui mutatione*)”¹³⁶.

A síntese entre ‘união mais estreita’ e ‘modulação e variação infinita’ se dá através dessa concepção do universo como um indivíduo infinito, cujo corpo, conquanto não se organize como um cosmos qualitativo, hierárquico e presidido por causas finais, não deixa, contudo, de constituir uma anatomia, ou — para manter a metáfora original do autor — uma fisionomia, uma *facies totius universum*. Essa organicidade fundamenta-se na idéia de *proporção*, pois é ela que permite que a progressão da multiplicidade e variabilidade das partes (que constitui o fator modulativo) convenha com a imutabilidade do todo (que constitui um fator coesivo último). E a instância paradigmática dessa proporção é o indivíduo infinito, pois ele é, ao mesmo tempo, o

¹³⁶ É exatamente isso que Espinosa diz a Schuller ao caracterizar a “*facies totius Universi*”: “*quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*”, solicitando a Schuller que, a esse respeito “*vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2.*”.

mais imutável (*absque ulla mutatione*) e *o mais* internamente complexo e variável (*in finitis modis variant*). Assim, se for operada aqui aquela mudança de ordem, de maneira que este último caso permita, retrospectivamente, uma reinterpretação da série progressiva, seremos forçados a dizer que a progressão se dá *em uma razão direta* entre o traço da imutabilidade do todo e o traço da multiplicidade e variabilidade das partes (pois, caso fosse uma razão inversa, o caso superlativo da progressão seria: *o mais* de um traço e *o menos* do outro). Isso significa que os dois âmbitos que tanto Hegel quanto Bayle, em suas leituras de Espinosa, colocam numa relação de proporção inversa (quanto mais unidade e imutabilidade, menos multiplicidade e variabilidade, e vice-versa; ou ainda: quanto mais Deus, menos mundo, e vice-versa), Espinosa, ele próprio, coloca em razão direta¹³⁷. Conseqüentemente, ao contrário do que se passava com o ente eleata, a identidade absoluta do real não é concebida por Espinosa como uma homogeneidade rígida e inerte, que haveria de fragmentar-se e adulterar-se sob a presença da menor variação em seu interior (como supunha Bayle); sua imutabilidade é, por assim dizer, a absoluta versatilidade, plasticidade ou adaptabilidade infinita do todo enquanto todo, *na razão direta* da variabilidade e multiplicidade de suas infinitas partes imanentes.

Esta interpretação salienta o fato de que, no escólio do Lema 7, o motor do raciocínio é a progressiva complexidade das composições. É o eixo da multiplicidade que protagoniza o argumento e permite afirmar que o todo infinito é idêntico a si na mesma razão em que se modifica internamente em todas as coisas; ele é um indivíduo que preserva sua forma e sua natureza *com* essas modificações e *não apesar* delas. Ora, isso faz com que sua estabilidade ontológica produza um tipo absolutamente peculiar de “exigências” e “coerções” sobre suas partes. Se, por um lado, como se passa com o

¹³⁷ Isso permite uma interessante abordagem do escólio da proposição 25 de *Ethica* I, onde se diz que “no sentido pelo qual Deus é dito causa de si, também é dito causa de todas as coisas / *eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est*”. O que isso quer dizer? O enunciado da proposição diz: “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas”, e o escólio afirma que isso se demonstra a partir da proposição 16 da mesma Parte, que estabelece justamente a razão direta entre a essência e a potência de Deus. Assim, pergunto-me se não caberia traduzir conceitualmente a noção de “mesmo sentido” por “razão direta” e *não tanto em termos de univocidade ou equivocidade da palavra causa* (pois a doutrina do Deus *quatenus*, que perpassa toda a *Ethica* ensina, ao contrário, que *Deus é causa em muitos sentidos!*). O que quero dizer é que o célebre enunciado no escólio pode significar — também, ou até mesmo antes — que o dito “*Deus sive Natura*”, que levou Hegel a dizer que finalmente só há Deus e não natureza (acosmismo), e que levou Bayle a dizer que finalmente só há natureza e não Deus (ateísmo), significa, na verdade, que Deus e natureza são instâncias superlativas de uma razão direta: quanto mais Deus, mais natureza; ora, Deus não é suscetível de mais ou menos: existe absolutamente; logo, a natureza como um todo (*omnium rerum*) existe absolutamente (não há criação). Assim, Deus é causa de si no mesmo sentido em que é causa de todas as coisas (não é criador).

sangue, todas as partes da natureza são *forçadas (coguntur)* a acomodar-se reciprocamente de modo a que consintam entre si em uma razão constante, por outro lado, essas mesmas partes são, na razão direta dessa constância, “forçadas a sofrer (*pati coguntur*) infinitas variações”¹³⁸. Ora a síntese entre a coação à constância e a coação à variação — porque, segundo a regra de proporção, não pode ser um único efeito infinito, dotado de coesão monolítica, nem um infinito aglomerado de efeitos desarticulados, que se entrechocam em uma nuvem de encontros fortuitos — é o “nexo infinito das causas” ou “séries infinitas de modos finitos”, percebida pelo verme como “ordem comum da natureza”.

O princípio dessa síntese é, como ficou dito, justamente a idéia de proporção. E não me parece ser outra coisa o que Oldenburg chamava de *ratio formalis veri ordinis*. Ora, que Oldenburg fale de uma *razão formal da verdadeira ordem* já indica que não está pensando nas características qualitativas do cosmos clássico. Ademais, essa razão formal — que inicialmente chamei de coerência — permite compreender como pode Espinosa falar da totalidade do universo como um indivíduo, ao mesmo tempo em que afirma que “a natureza do universo não é limitada como a natureza do sangue, mas absolutamente infinita”. A totalização (Ω) desse indivíduo não pode configurar um todo no qual não caibam, por exemplo, séries infinitas de sub-totalidades sempre maiores. A solução dessa dificuldade encontra-se justamente na passagem que leva Oldenburg a falar de uma razão formal da verdadeira ordem: não é uma *quantidade* o que se conserva sempre o mesmo (*servatâ semper eadem*) mas sim uma *proporção (ratione)*. É por meio da noção de proporção que a “totalidade infinita” não se torna uma *contradictio in adjecto* (o adjetivo *infinito* negando o substantivo *totalidade*), um absurdo semelhante ao “maior de todos os números” ou à “completude de uma soma infinita” mas, antes, algo que certos modelos geométricos no século XVII já haviam procurado formular

¹³⁸ Essa coação à variação vem do fato de que, à diferença de qualquer outra totalidade, a totalidade infinita possui uma forma infinita, que não tem como ser mudada por ser infinitamente compreensiva (mantenha-se a ambigüidade: que inclui mas que, por isso, tolera) e que, portanto, não oprime suas partes internas tanto quanto não é por elas oprimida. Nas totalidades finitas, é admissível que se fale de “pressões internas” (Cf. Lia Levy (1998) p 304, nota 26.), pois há um esforço dos indivíduos-parte para realizar integralmente suas próprias essências, ao mesmo tempo em que, eventualmente, nem tudo que elas afirmam é relevante ou condizente com seu pertencimento ao todo *particular* que as contém. Todavia, isso não tem cabimento num indivíduo infinito: neste, toda afirmação de essência é reconhecida como sua, ou seja, tanto o consentimento quanto a discrepância das partes internas são expressões certas e determinadas da potência absoluta da natureza.

matematicamente: um infinito em ato¹³⁹. Esse infinito — concebido não como o resultado de uma somatória indefinida de unidades discretas mas como instância superlativa de uma proporção direta entre a identidade do todo e a diversidade das partes — é o fundamento não metafórico do caráter orgânico-sintático do universo.

No âmbito da metáfora, o exemplo de Espinosa na Carta 32 — um verme dentro do sangue e, portanto, um organismo dentro de uma parte de outro organismo — já sugeria um tal caráter orgânico desde o início. Restava explicitar, como espero haver feito, a espessura conceitual do exemplo. Em outros textos, há, porém, outros exemplos — nunca meramente metafóricos — que, versando mais diretamente sobre as relações entre as idéias, permitem que eu passe destas considerações sobre a Carta 32, para uma outra sorte de retomada da discussão sobre a tradição platônico-aristotélica de superação do eleatismo e sobre a teoria espinosana da definição. Com efeito, a Carta 32 ruma à conclusão estabelecendo uma equivalência entre o que se passa no corpo humano, entendido como parte da natureza, e o que se passa com a mente humana, pois que esta também deve ser considerada como parte de certo intelecto infinito (*partem cujusdam*

¹³⁹ Acerca deste último ponto, refiro-me, por exemplo, ao *sólido hiperbólico agudo* (SHA) de Torricelli, que é uma figura geométrica tridimensional, produzida pela rotação de uma hipérbole ao redor do eixo que ela nunca tange (sua assíntota), e posteriormente cortada por um plano perpendicular a esse eixo (Cf. Figura 1). A mais notável característica do sólido assim produzido é que, embora ele seja infinitamente longo no sentido do eixo de revolução (pois a hipérbole original se prolongava infinitamente sem jamais tocá-lo), seu volume é, no entanto, idêntico ao de certo cilindro construído a partir de sua base, sendo portanto, um volume exato ou atual (pois o sólido se faz tão mais agudo quanto mais se alonga, mantendo a proporção constante entre suas partes e, assim, o mesmo volume). Esse sólido tem, portanto, um tamanho ao mesmo tempo infinito (no comprimento) e definido (no volume), o que leva Torricelli a admitir a possibilidade de introduzir na geometria a noção de infinito em ato (que não apela para uma aproximação tendencial, e portanto potencial, a um limite, como fará a tradição que passa pelos “métodos de exaustão” e desemboca no cálculo infinitesimal leibniziano e newtoniano). É de notar que outros geômetras já houvessem obviamente percebido a propriedade que possuem todos os polígonos fechados — sólidos ou planos — de manter constantes seus volumes ou suas áreas se seus lados se modificarem numa proporção complementar. Assim, um simples retângulo de área $a=m*n$ terá a constante se m tender ao infinito na mesma razão em que n tender a zero. Todavia, *o modo de produção* do SHA possui ao menos um nível de *perfazimento total*, qual seja, a revolução *completa* da hipérbole ao redor da assíntota. O retângulo mencionado jamais cessa tanto de ‘esticar-se’ quanto de ‘afinar-se’, sem nenhuma dimensão superlativa entre suas partes (superlativa, isto é, da qual não possa haver outra maior ou menor). A completude da revolução é o que me parece conferir ao SHA a instância superlativa que falta ao retângulo ‘elástico’. Feita a revolução, torna-se possível fazer o corte perpendicular ao eixo e, assim, determinar a área da base para, finalmente, ser construído o cilindro de volume igual ao volume total do SHA. O fato de Torricelli empregar um procedimento de construção cinética, idêntico ao que Espinosa emprega para exemplificar a estrutura do ato definicional (círculo, esfera, etc) é altamente sugestivo e indica certamente afinidades entre o pensamento de Espinosa e a “geometria dos indivisíveis”, usada por Torricelli, na esteira de Cavalieri. No presente contexto, o que mais importa é o seguinte: embora, sob muitos outros aspectos, o sólido hiperbólico agudo obviamente não possa ser comparado à totalidade do universo, é o tipo de proporção que ele exprime que permite a totalização do universo numa completude única, comparável a um corpo, sem que isso seja incompatível com a infinitude serial de sub-totalidades sempre maiores dentro dele (séries de infinitas alteridades finitas, que, no sólido de Torricelli, são análogas ao prolongamento infinito da agudização da figura). Referências: Mancosu _____, Audie _____, Marilena _____, Henrique _____.

infiniti intellectus). Novamente, o estatuto da parte é cuidadosamente caracterizado, tanto para não fragmentar o todo quanto para não dissolver-se nele, pois, se, por um lado, a mente humana é essa mesma potência infinita de pensar (*mentem humanam hanc eandem potentiam statuo*), por outro, ela não a é *enquanto* (*non quatenus*) tal potência é infinita e percipiente da natureza toda, mas *enquanto* (*quatenus*) ela percebe apenas (*tantum*) o corpo humano. E também aqui a mente procede objetivamente da mesma maneira como procede o ideado em sua própria essência formal. E qual é, então, a descrição espinosana de como a mente procede?

O SANGUE E A ESFERA

Espinosa encerra sua exposição sobre a coerência entre as partes e a conveniência com o todo da natureza, dizendo apenas que não caberia, no contexto da missiva, uma exposição prolixa (termo técnico, que remete às demonstrações geométricas)¹⁴⁰ sobre outros assuntos anexos (*annexa*). Todavia, o que nosso filósofo apresentara compactado no exemplo do verme já continha o essencial acerca da desejada descrição, como atestarão agora os outros textos que mencionei. Veja-se, primeiramente, o escólio da proposição 29 de *Ethica I*:

“Digo expressamente que a mente não possui conhecimento adequado de si mesma, de seu corpo e dos corpos exteriores, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado, todas as vezes que percebe as coisas a partir da ordem comum da natureza, isto é, todas as vezes que é determinada externamente, pelo choque fortuito das coisas (*ex rerum fortuito occursu*), a contemplar isso ou aquilo, e não todas as vezes que é determinada internamente, a saber, determinada a inteligir as conveniências (*convenientias*), diferenças (*differentias*), e oposições (*oppugnantias*) das coisas, pelo fato de que (*ex eo quod*) muitas coisas ao mesmo tempo (*res plures simul*) são contempladas”

Esse texto descreve, em linhas gerais, como o verme vê o mundo e como seu ponto de vista deve ser reordenado — emendado — para que se dê a superação das limitações dele decorrentes. Tais limitações são designadas pelos termos *confusio* e

¹⁴⁰ Audié, F *Spinoza et les mathématiques*, Paris, Presses de L’universite de Paris Sorbonne, 2005

mutilatio. Como nota Gueroult¹⁴¹, as idéias não-adequadas são chamadas por Espinosa de confusas, mutiladas e truncadas, mas nunca de “obscuras”. “Por que?” pergunta o comentador, para logo responder: “sem dúvida por causa do uso [do termo] por Descartes”. Segundo Gueroult, a obscuridade, em Descartes, conota preferencialmente certa “falsidade material” ou “não-analisabilidade” do conteúdo de um pensamento (como as idéias das qualidades sensíveis ou da união substancial). Em Espinosa, a “obscuridade” desaparece porque o erro sempre consiste, antes de mais nada (mas não somente¹⁴²), em uma questão de ordem e conexão, isto é, de sintaxe (tanto lógica quanto ontológica). Em favor desta última afirmação, evoco, em primeiro lugar, o § 110 do *De Emendatione*, onde se diz que “as idéias falsas e fictícias nada possuem de positivo pelo que sejam ditas falsas ou fictícias (*nihil positivum per quod falsae aut fictae dicuntur*), mas [são ditas tais] só por defeito de conhecimento (*sed ex solo defectu cognitionis*)”. Em segundo lugar, evoco o escólio da proposição 17 de *Ethica* II, no qual se diz que a compreensão do que seja o erro depende de que se reconheça que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas (*in se spectatas*), não contêm nada de erro, e que a mente não erra porque imagina, mas por carecer (*carere*) de certa idéia que seria pertinente e relevante no interior de um dado conjunto de idéias (a idéia faltante sendo a que excluiria a existência daquilo que o conjunto — e.g. cavalo alado — afirmava no pensamento como presente). Este escólio explica, portanto, que o *defectum* de que falava o *De Emendatione* não era senão uma carência, uma privação e, portanto, como se disse, *nihil positivum*. Nos sintagmas ou organismos mentais que são as idéias, não há partes materialmente falsas; há ignorância, ou seja, falta de partes (*mutilatio*), há interrupção e justaposição (*truncatio*), bem como há interpolação, sobreposição ou fusão (*confusio*). Todos esses termos são convidativos para que se recupere aqui a passagem do *Fedro* citada ao final do Capítulo I, a fim de figurar essas categorias lógico-epistêmicas à luz

¹⁴¹ *Ethique* II, p 578-580 Appendice 11.

¹⁴² Conforme comentarei logo mais, a partir de textos de Marcos André Gleizer, uma concepção coerentista da verdade não se opõe, em Espinosa, a uma concepção correspondentista (muito embora a correspondência sempre deva estar subordinada à coerência). De minha parte, prefiro falar de uma concepção *sintática* da verdade, por julgar que esta é uma designação mais ampla, visto que pode haver uma tendência a que se tome a idéia de coerência como indistinta da de não-contradição e esta última como indistinta da idéia de identidade imediata ou tautologia ($A=A$). Alguns parágrafos a seguir, tirei o devido proveito das considerações feitas sobre a “coerência entre as partes” na composição dos corpos para falar um pouco sobre o modo como entendo o tipo específico de “coerentismo” espinosano. De todo modo, aproveito esta nota para explicitar que minhas considerações pregressas, no Capítulo I, sobre a natureza do PNC, visavam justamente preparar essa concepção não-tautológica da coerência, partilhada pela própria composição dos corpos no mundo físico.

da metáfora do açougueiro ou anatomista, pois elas conotam erros na organicidade ou sintaxe da percepção, no acompanhamento da coerência entre as partes e da conveniência das partes com o todo, no modo de dividir sem quebrar e de compor sem fundir, erros, portanto, no discernimento das articulações que permitiriam entender enquanto *mesmo* o que, de certa maneira, é *outro*, e enquanto *outro* o que, de certa maneira, é o *mesmo*. E o *De Emendatione*, versando sobre a *confusio*, dá suporte conceitual ao que, por ventura, possa haver soado aqui como exclusivamente metafórico:

“toda confusão (*omnis confusio*) procede do seguinte, que a mente conheça somente em parte (*tantum ex parte*) uma coisa íntegra ou então composta de muitas partes e não distinga (*non distinguat*) o conhecido do ignorado (*notum ab ignoto*), e também de que atente simultaneamente (*simul attendat*), sem nenhuma distinção, à multiplicidade (*ad multa*) contida em uma coisa qualquer. Donde segue-se, em primeiro lugar, que se a idéia é de alguma coisa simplíssima, ela não pode ser senão clara e distinta, pois tal coisa não deverá manifestar-se (*innotescere*) em parte (*non ex parte*) mas toda ou nada (*sed tota, aut nihil*). (§64) Segue-se, em segundo lugar, que, se uma coisa composta de uma multiplicidade (*quae componitur ex multis*) for dividida pelo pensamento (*cogitatione dividatur*) em partes todas simplíssimas, atentando-se a cada uma separadamente (*seorsim*), então, toda confusão esvanece”¹⁴³

Como se cura a *confusio*? Por meio de uma atividade distintiva (diacrítica, como foi dito a propósito do *Fedro* e do *Sofista*), que divide e separa em partes¹⁴⁴ o que, parecendo ser um todo, não passava de multiplicidade amalgamada pela simultaneidade da percepção. Como se cura a *mutillatio*? Por um acréscimo do que faltava, certamente; mas — porque a ignorância é curada com o aprendizado¹⁴⁵ e nem sempre o conteúdo

¹⁴³ TIE § 63-64

¹⁴⁴ Assim como precisei notar, a propósito da declaração da *Korte Verhandeling* de que *parte* e *todo* são entes de razão, que estas categorias preservam seu sentido quando interpretadas segundo outros contextos de uso (como na Carta 32) e não devem ser simplesmente jogadas fora, noto agora a importância das operações de dividir e separar. Parece ser tentador para alguns pesquisadores da filosofia de Espinosa lançar-se a uma tal apologia do contínuo, indivisível, simultâneo, etc. que protestam ante a simples presença das palavras “separação”, “divisão”, “parte”, etc. Juntamente com a Carta 32, o presente texto de Espinosa deve reequilibrar um tal exagero.

¹⁴⁵ Espinosa fala, por exemplo, de “ensinamentos da experiência”. Há várias passagens, como, por exemplo: TIE §1. Espinosa também fala da correção das idéias fictícias e falsas acerca da existência — que são exatamente o que o exemplo do escólio da propo. 17 de *Ethica* II tem em mira — dizendo que, “se a existência da coisa concebida não for uma verdade eterna, deve-se cuidar apenas de conferir a existência da coisa com sua essência ao mesmo tempo em que se atente para a ordem da Natureza” (TIE §65). Ora, essa ordem da natureza remete ao nexa infinito das causas, não, porém, enquanto é contemplado numa experiência passiva (*vaga*) mas, antes, singrado pelo *experimentum* que investiga segundo quais leis eternas cada coisa particular acontece.

ignorado pode ser obtido — o que resta à própria mente como algo de sua estrita alçada não será a aquisição do *ignotum* mas, antes, a compreensão do que é e do que não é *noscere* (o que corresponde à primeira parte do método desenvolvido no *De Emendatione*, votada a diferenciar a *forma veri* frente às demais percepções). E como se cura a *truncatio*? Por uma reordenação desse conteúdo perceptivo segundo a forma do verdadeiro, isto é, segundo um padrão sintático estruturalmente distinto daquele pelo qual o verme percebe o nexa infinito das causas. Aliás, é porque o ponto de vista do verme lhe apresenta um mundo marcado pela *truncatio* que o nexa infinito das causas se lhe afigura como uma sucessão de choques *fortuitos*. Conforme ensina Espinosa na Carta 37, a fortuna são apenas “causas que, embora também agindo por leis certas e fixas (*quamvis certis etiam, & fixis legibus agentibus*), nos são, porém, ignoradas (*ignotis*) e alheias (*alienis*) à nossa natureza e potência”¹⁴⁶. Não é, pois, gratuitamente que Espinosa com frequência emprega o díptico *mutilatio et truncatio*: a ignorância das causas acarreta a má compreensão da real *forma* do nexa. No caso do verme, com efeito, a ignorância do sangue enquanto uma totalidade integrante é a ignorância da causa que preside as relações recíprocas de suas partes enquanto partes. Como vimos, sem a idéia do todo, prevaleceria a percepção das partes enquanto totalidades discrepantes (suas *differentias*, nos termos do escólio da prop. 29 de *Ethica* II). E como, embora não *oppugnantes*, a essência do quilo e a essência da linfa realmente não envolvessem qualquer menção ao sangue, *teria sido falso afirmar uma coisa da outra*. Para que uma tal afirmação fosse possível, o nexa infinito das causas deveria, então, ser convocado; mas, porque isso significa conceber a linfa e o quilo como estrangidos por outros corpos (*a reliquis coercentur*) a aplicarem-se uns sobre os outros, ocorre com esses outros nexos (V+X e Y+Z) o mesmo que ocorria entre a linfa e o quilo: carecem de uma totalidade que os presida, carecem de uma causa total para a série. Finalmente, durante o tempo em que essa causa permanece ignorada e alheia à potência do verme, o nexa entre os elos assume a aparência de choques presididos pela fortuna, e as idéias das partes conexas permanecem meramente justapostas, ou seja, truncadas. Abarcar a série inteira, no detalhe de cada elo, é impossível para o verme e para o homem, que vive nesta parte do universo como o verme no sangue. Resta, porém, a possibilidade de que o homem empreenda, no seio da ordem comum da natureza, a mudança do padrão do nexa, ou

¹⁴⁶ Carta 37, Cf. supra nota _____

seja, da razão formal da ordem, invertendo a perspectiva que tenta em vão ir das partes para o todo, de maneira a assumir, por meio de um princípio de proporcionalidade, a perspectiva que vai do todo para as partes, da causa para o efeito.

Uma tal reordenação consiste em pensar segundo a forma do verdadeiro, isto é, segundo um padrão sintático colhido na interioridade do pensamento, exemplarmente em suas construções matemáticas (que, conquanto abstratas, trazem ao homem uma *norma da verdade*). A compreensão dessa *norma da verdade* e dessa *forma do verdadeiro* exigirá que, em capítulo posterior, os meandros deste ensaio passem por uma investigação sobre certos modelos matemáticos que subjazem à teoria espinosana da definição genética, tal como ela é apresentada no *De Emendatione*. Por enquanto, basta mostrar como o *De Emendatione* confirma o que já foi dito na Carta 32 a propósito da linfa, do quilo, do sangue e do todo da natureza, explicando também o significado da adequação descrita no escólio da proposição 29 de *Ethica* II, isto é, “inteligir as conveniências, diferenças e oposições das coisas, pelo fato de que (*ex eo quod*) muitas coisas são contempladas ao mesmo tempo (*res plures simul*)”.

Está claro que essa simultaneidade não é a mesma da *confusio* mas sim a integração que reproduz, num caso e numa escala particulares (entre linfa e quilo, por exemplo), aquele mesmo tipo de integração que as partes mantêm quando tomadas *a partir do todo infinito*. E que seja assim, é exatamente o que nos diz a teoria espinosana da definição, no §72 do *De Emendatione*, quando, tratando da forma do verdadeiro, exemplifica esta última com a definição genética de uma esfera. O exemplo lida com um objeto matemático porque seu intento é mostrar que o padrão sintático a ser exibido não foi colhido na ordem comum da natureza, o conteúdo pensado dependendo apenas de nossa força de pensar (*à vi nostrâ cogitandi pendere*). O que o exemplo visa mostrar é que esta definição de esfera, por sua organicidade e sintaxe, é uma idéia verdadeira, ainda que nenhuma esfera tenha se originado assim na natureza¹⁴⁷:

¹⁴⁷ Trata-se, pois, da denominação intrínseca da verdade. Cf TIE § 69: “Com efeito, no que respeita ao que constitui (*quod constituit*) a forma do verdadeiro (*formam veri*) é certo que o pensamento verdadeiro se distingue do falso não somente (*non tantum*) pela denominação extrínseca mas, sobretudo (*sed maxime*) pela intrínseca”. Neste enunciado, é importante notar os matizes produzidos pelos advérbios *tantum* e *maximè*, pois eles interditam interpretações que pretendam eliminar completamente da noção de verdade o traço da correspondência. Na Carta 60, de Espinosa a Tschirnhaus, nosso filósofo traça uma distinção terminológica mais firme, deixando o adjetivo “verdadeira” para a idéia em suas relações de correspondência (*convenientia*) com os objetos e o adjetivo “adequada” para seus aspectos formais ou, como tenho usado dizer, sintáticos. Ao mesmo tempo, essa Carta também diz algo que sugere a razão pela qual possa haver alguma oscilação terminológica, a saber, o fato de que não há nenhuma diferença entre a

“para formar o conceito de esfera, finjo arbitrariamente uma causa (*finjo ad libitum causam*), qual seja, um semicírculo ser rodado ao redor do centro [i.e. do eixo de seu diâmetro] e dessa rotação como que se origina (*oriri*) a esfera”

O texto prossegue dizendo algo que julgo concordar inteiramente com minhas considerações acerca da linfa e do quilo. Traduzo e comento o trecho da seguinte maneira: “*deve-se notar que essa percepção afirma o semicírculo ser rodado (hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari)*” — havendo, portanto, uma reunião entre os componentes empregados para a produção do conceito de esfera (*sc.* “semicírculo” e “ser rodado”) — “*mas essa afirmação será falsa (affirmatio falsa esset) se não estiver junta do conceito de esfera (si non esset juncta conceptui globi)*” — ou seja, se não for tomada *sob* a coerência do todo — “ou (*vel*) [junta] das causas determinantes de tal movimento (*causae talem motum determinantis*)” — quer dizer, a afirmação será falsa se, não estando *sob* a coerência do todo em que ela *resulta*, tampouco estiver fundada *sobre* a *vis nostra cogitandi*, da qual ela *provém*¹⁴⁸. A afirmação ‘o semicírculo roda’ (*semicirculum rotari*, se se quiser: “o semicírculo é rodante”) será falsa se for tomada absolutamente (*absolute*), isto é, se estiver nua (*si haec affirmatio nuda esset*), ou seja, despojada de seus antecedentes e conseqüentes, isolada do todo que ela forma e da causa pela qual é formada. Assim, solta (pois é isso que, nesse contexto, literalmente significa *absoluta*), tal afirmação será, pois, mutilada e truncada e, portanto, falsa. E por que? Ora, porque Σ não faz parte da essência de X e de Y. Com efeito, o que estou propondo é que o rodar e o semicírculo

idéia adequada e a verdadeira quando elas são comparadas entre si, sem que se considere o traço referencial da segunda (ambas são formalmente idênticas). Eis, pois, o texto de Espinosa a Tschirnhaus: “entre a idéia verdadeira e a adequada não reconheço nenhuma outra diferença (*nullam aliam differentiam*) senão que o nome de *verdadeira* respeita somente a conveniência da idéia com seu ideado, ao passo que o nome de *adequada* [respeita] a natureza da idéia em si mesma (*naturam ideae in se ipsâ*); sendo assim, não se dá nenhuma diferença entre a idéia verdadeira e a adequada exceto aquela relação extrínseca (*relationem illam extrinsecam*)”.

¹⁴⁸ Uma vez que é patente a afirmação de que esfera alguma foi gerada assim na natureza, ou seja, uma vez que o pensamento não está aqui — qual um aluno que segue tudo que o mestre ensina — acompanhando a ordem comum da natureza, segue-se que a *causa* de que fala aqui Espinosa não pode ser V ou Z, quer dizer, o antecedente no nexa infinito das causas. A causa do movimento do semicírculo é a *vis nativa intellectûs*, a força nativa do intelecto para formar idéias. Esta força é mencionada várias vezes no TIE: §18, §31 (em cuja nota Espinosa explicitamente diz que tal força é “aquilo que não é causado em nós por causas externas: *in nobis a causis externis non causatur*), §37 (*nostram intelligendi potentiam*), §40, §105, §106-108 (onde Espinosa, embora havendo dito que deixaria para a *mea philosophia* a dedução dessa força, empreende uma caracterização “histórica” a seu respeito, ou seja, uma caracterização por inventário de propriedades. Para esse sentido de “história”, devedor da noção baconiana de história natural, veja-se adiante, o capítulo _____)

estão para a esfera assim como a linfa e o quilo estão para o sangue: não é da essência do semicírculo rodar, nem é da essência do movimento rodar semicírculos, assim como não é da essência da linfa unir-se ao quilo nem vice-versa. Portanto, deve-se entender que, neste contexto, a falsidade de “afirmar absolutamente” é aquela que decorre de serem negligenciados os operadores *quatenus/eatenus* que, na Carta 32, controlavam as distinções “*enquanto parte/enquanto todo*” (e que reaparecem aqui sob o par *juncta/nuda*). Em outros termos, que me parecem conduzir ao fundo da questão, penso que o que há de pernicioso em que se afirme, sem mais (*absolute = haplós*), o movimento acerca do semicírculo, é que isso consiste em um uso da cópula “é” sem o controle da terceira cláusula do PNC, a qual, em Espinosa, se não opera com as categorias aristotélicas de substância e acidente opera, ainda assim, com um esquema que não deixa de ser *categorial* (possuindo categorias próprias como, por exemplo, ‘*substância/modo*’, ‘*parte/todo*’ ‘*pertencer à essência/não pertencer à essência*’, e outras mais¹⁴⁹).

E caso pareça forçado falar de “cópula” e de “categoria” (que, finalmente, conotam predicação), peço que se observe atentamente a definição de falsidade que nosso filósofo apresenta nesse mesmo contexto (§ 72):

“a falsidade só nisto consiste: que se afirme algo de alguma coisa (*aliquid de aliquâ re affirmetur*) que não está contido (*non continetur*) no conceito que dela formamos (*formavimus*), como o movimento do semicírculo”.

Penso estarmos diante de um legítimo esquema “algo de algo” (*aliquid de aliquâ re*) ou, como se costuma dizer em língua aristotélica: *ti kata tinòs*. Trata-se, pois, do esquema básico da predicação, sintomaticamente apresentado na caracterização da falsidade, o que é bom para minha interpretação porque atesta: (i) que Espinosa admite o falso; (ii) que pensar o falso não é pensar o nada, ou seja, não pensar; (iii) que pensar o falso tampouco é pensar um erro positivo; (iv) mas que pensar o falso é o mesmo que

¹⁴⁹ Faz parte de minhas pretensões para o prolongamento desta pesquisa no pós-doutorado, o levantamento exaustivo das ocorrências de *eatenus* e *quatenus*, e de seus respectivos contextos de uso, no conjunto da obra espinosana, visando aprofundar suas relações (de continuidade e oposição) com a tradição categorial que, segundo Francis Wolff, alinhava, malgrado Aristóteles, platonismo e aristotelismo. É de notar, a propósito, que Wolff se refira a Plotino como sendo um autor em cujo pensamento convergem os Cinco Grandes Gêneros platônicos e as Categorias de Aristóteles. Ora, sabemos que, embora irreduzível ao neo-platonismo plotiniano, Espinosa dele se nutre nalguma medida, como atestam vários indícios lingüísticos sobretudo na *Korte Verhandeling*.

pensar o verdadeiro sem sua forma (porque é *a mesma* afirmação — “o semicírculo é rodante” — que será verdadeira ou falsa dependendo de condições do tipo *juncta* ou *nuda*); que, portanto, (v) pensar o falso e pensar o verdadeiro diferem sintaticamente (de acordo inclusive com o fato de que o exemplo se prestava a deixar as relações de correspondência em segundo plano); e finalmente, tudo isso atesta (vi) que o pensamento verdadeiro e o falso não apenas possuem um significado complexo (um semicírculo e um movimento) mas também *significam complexamente* (um movimento tal, pertencendo a um semicírculo de uma tal maneira que todos sejam (verdadeiro) ou não sejam (falso) simultaneamente exigidos pela unidade da esfera que então se forma). É falso afirmar do semicírculo um movimento que não está contido no conceito que dele *formamos* (*formavimus*)... mas não é falso fazer a mesma afirmação *juncta* do conceito de esfera. E por que? Ora, simplesmente porque *formamos* o conceito de esfera *movendo* o semicírculo. Sublinho: *formamos movendo*. Considerado o conceito de esfera assim formado, deve-se dizer que, nele, as partes componentes não são duas idéias desunidas, pois ele não é senão o próprio semicírculo em movimento ou, se se preferir, o movimento do semicírculo. Enquanto parte da esfera, o semicírculo é móvel, assim como, enquanto parte do sangue, a linfa é unida ao quilo, assim como, em última instância, enquanto partes do indivíduo infinito (*ratione substantiae*), “cada parte possui uma união mais estreita (*arctiorem*) com o todo”. É isso que julgo ser visado por Espinosa quando ele fala de uma forma do verdadeiro, pois trata-se aqui da própria razão formal da ordem do universo inteiro, ou seja, a reprodução da mesma estrutura pela qual o indivíduo infinito possui suas partes integradas. Evidentemente, há uma diferença entre, de um lado, o indivíduo infinito e, de outro, o sangue e a esfera: o primeiro — chamemo-lo doravante pelo nome: Deus — contém *absolutamente todas* as partes, ao passo que os segundos contêm apenas *todas as suas próprias* partes. Mas a esfera contém tudo que é seu assim como Deus contém tudo que é Dele (que, no caso, é absolutamente tudo). A esfera não é Deus mas, *quando formada geneticamente*, ela mantém com suas próprias partes a mesma relação que Deus mantém com as Dele. Assim, ambos são, a justo título, totalidades, desde que seja — com proveitoso jogo de palavras — mantida a devida proporção.

Pensar conforme a forma do verdadeiro, proceder no pensamento segundo a norma da idéia verdadeira, não é, portanto, *meramente* seguir um modelo cinético de

produções geométricas abstratas; é, sem dúvida, segui-lo¹⁵⁰, mas apenas porque encontra-se aí uma norma “universal” e concreta — ou seja: a norma do universo — acerca de como pensar e dizer *algo de algo*. Uma idéia adequada é uma predicação que está para suas partes (o sujeito e o predicado) assim como Deus está para todas as coisas (por outras palavras: ela é causa adequada). Compreendido o *sentido* do modelo matemático, o pensamento predica, isto é, entrelaça idéias de acordo com uma sintaxe que reproduz a sintaxe orgânica do corpo infinito e do intelecto infinito de Deus¹⁵¹.

COMENTÁRIOS SOBRE A SIMPLICIDADE DO VERDADEIRO NO HORIZONTE DE UMA CONCEPÇÃO PREDICATIVA DAS IDÉIAS

Prevejo, no entanto, resistências quanto a este uso da noção de predicação, talvez baseadas no fato de que Espinosa fale aqui de definições e conceitos¹⁵² e não de

¹⁵⁰ No caso de Deus, ou pelo menos do infinito, um modelo possível é o já citado sólido hiperbólico agudo de Torricelli. Outro modelo, porém, é o dos dois círculos não concêntricos apresentados por Espinosa na célebre Carta Sobre o Infinito (Carta 12): “todas as desigualdades do espaço interposto entre dois círculos AB e CD, e todas as variações que deve sofrer a matéria que se move em seu interior, superam todo número. E essa conclusão não se infere da excessiva grandeza do espaço interposto”. Marilena Chauí e, depois dela, Fabrice Audié (*Op. Cit*), procuram reconstruir, a partir de técnicas cinéticas, a aptidão do exemplo para ilustrar o infinito atual como pretendido por Espinosa. A ênfase do comentário de Chauí está na necessidade de que seja recuperada a gênese da figura que Espinosa mostra pronta, de sorte que, dada a gênese, a propriedade de conter infinitas desigualdades no espaço interposto seguir-se-ia necessariamente: “um segundo círculo (exterior) é gerado por um primeiro (interior) pelo movimento de rotação de um semi-eixo cujo centro fixo é um ponto determinado do diâmetro do primeiro círculo e que determina a *ratio* entre ambos, isto é, uma relação constante entre eles. Isso significa, se considerarmos a figura em anel, que os infinitos círculos que podem ser gerados no espaço interposto manterão a mesma *ratio*, pois, como dizem o lema da proposição 9 da Parte II dos *Princípios da filosofia cartesiana* e o final do exemplo da Carta 12, isso é uma consequência necessária da própria natureza do círculo. (...) [O] ponto no qual o exemplo de Espinosa e o teorema de Torricelli se encontram [é] que há *ratio* entre o finito e o infinito porque este não resulta da soma daquele nem o finito da divisão do infinito, pois ambos são efeitos necessários do movimento no contínuo da extensão infinita”.

¹⁵¹ Ao contrário, todas as vezes em que segue a imaginação, o pensamento entrelaça idéias de maneira errante, donde confusa, mutilada e, mesmo quando coincidente com a sintaxe do real, truncada, porque carente não de um conteúdo mas da razão suficiente que transformaria a mera justaposição em exigência recíproca entre as partes de um todo. E também aqui o pensamento se expressa em predicções que Espinosa coloca na boca de personagens conceituais que encarnam a imaginação. A personagem preferida de Espinosa para uma *mise-en-scène* da experiência vaga é o *Rusticus*. E os enunciados — explicitamente predicativos — a que me refiro são, por exemplo: “o cão é um animal que ladra”, “as ovelhas são animais de cauda curta”, “o Sol é menor que a terra”, etc. Há outros exemplos, presentes no próprio TIE, que põem em cena a imaginação supersticiosa e que também possuem uma estrutura predicativa, ainda que a superfície lingüística do pensamento não a deixe clara: “deuses são nos (*adese*) bosques, imagens, animais, etc”, “haver (*dari*: trata-se de uma existencial...) corpos dos quais (*quorum*... seguida de uma qualificação) a mera composição produz um intelecto”, “cadáveres raciocinarem, andarem, falarem (o infinitivo sendo usado como predicado: ‘que raciocinam’, ‘que andam’, ‘que falam’), “Deus enganar”.

¹⁵² No capítulo _____ mostrarei como definição e predicação aproximam-se através da teoria

estruturas predicativas. Tais objetores poderiam apelar para a já mencionada simplicidade das idéias adequadas¹⁵³. Ora, cumpre aduzir, então, em sentido contrário, uma breve e preciosa passagem do § 62 do *De Emendatione*, na qual nosso filósofo estabelece a seguinte equivalência: “conceito, isto é (*id est*), idéia, ou seja (*sive*), a coerência do sujeito e do predicado na mente (*cohaerentia subjecti & praedicati in mente*)”¹⁵⁴. Esta equivalência é preciosa: em primeiro lugar (i) porque não hesita em empregar as expressões *sujeito* e *predicado*, introduzindo, ao menos lexicalmente, os dois membros que caracterizam uma predicação; em seguida, (ii) porque afirma que há uma relação entre esses dois membros no interior da idéia ou conceito, atestando uma inegável complexidade interna; mas, principalmente, porque (iii) nessa frase, Espinosa explicita qual o nome que ele próprio confere à relação que, na teoria tradicional da predicação, chama-se cópula (*sumplokê*), a saber: *cohaerentia*. Ora, não foi por acaso que procurei caracterizar bem esse conceito no decorrer da análise da Carta 32, pois considero que ele é unívoco nos dois contextos. E não creio que seja excessivo pensar assim, pois, na Carta, Espinosa introduz a noção de coerência com o mesmo tipo preciso de locução pelo qual, na *Ethica*, ele introduz definições: “*Per partium cohaerentiam nihil aliud intelligo quam...*”. Assim, se coerência possui um sentido definido — e bem definido (*nihil aliud*) — há de ser lícito pensar que seu uso no *De Emendatione* não tenha sido inconsequente. Mas, mesmo que em nenhum dos textos de Espinosa houvesse esse intróito definicional para o termo “coerência”, poderia passar-se com ele o mesmo que se passa, por exemplo, com o termo *forma*, o qual, “possui o estatuto de certos termos não definidos e, não obstante, decisivos: aqueles que, no mais das vezes, servem para definir os outros”¹⁵⁵. E o que dizia a definição de *partium cohaerentia*? Recordemos:

“Por coerência das partes nada de outro entendo senão que as leis, ou seja, a natureza (*leges sive natura*) de uma parte se acomoda (*sese accommodat*) às leis ou natureza de outra parte, de tal maneira que elas em nada se contrariem (*ut quàm minimè sibi contrariantur*)”

epinosana das definições verdadeiras, herdeira da teoria aristotélica da definição quase demonstrativa.

¹⁵³ Cf. supra p. _____

¹⁵⁴ Recuperarei o contexto mais amplo desse enunciado logo mais, ao mencionar a noção de *forma*.

¹⁵⁵ Moreau, P-F. “Métaphysique de la substance et métaphysique des formes” in Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et documents No. 2 – Méthode et Métaphysique. Presses de L’Université de Paris Sorbonne, p. 9.

Ora, procurei demonstrar que essa definição não caracteriza uma unidade maciça e internamente indiferenciada, mas, antes, o não impedimento imediato de uma composição, ou seja, uma condição *necessária* mas não *suficiente* para a produção do composto. E trouxe em auxílio a tese de que o consentimento entre as partes se dá apenas “tanto quanto pode ser feito” (*quoad fieri potest*), evidenciando que a ausência de contrariedade entre as partes não produz um todo de maneira *incondicionada*. Isso calha perfeitamente com o que foi dito sobre a forma do verdadeiro e do falso, pois a mesma composição de semicírculo com movimento também será verdadeira ou falsa condicionalmente (em função das condições *juncta/nuda*). A exceção a esse condicionamento é Deus, mas cuja expressão extensa — já o vimos — não resulta simples no sentido de ser lisa, homogênea, indiferenciada, sendo, ao contrário, na razão direta de sua totalidade, absolutamente complexa, infinitamente povoada por articulações internas do contínuo (embora jamais por partes discretas)¹⁵⁶. Há, portanto, coerência na complexidade interna à unidade necessária da “substância corpórea”, bem como na complexidade interna da unidade condicionada dos corpos finitos. E se é possível dizer que há unidade complexa em ambos os casos sem que se confundam o finito e o infinito, é justamente porque a coerência se diz em muitos sentidos: coesão absoluta em Deus, coesão condicionada nas coisas finitas. Transpondo essas relações para o âmbito da idéias — sem com isso fazer outra coisa além do que Espinosa mesmo sugere com suas declarações acerca do idêntico comportamento dos itens de ambos os âmbitos — compreenderemos que “as idéias, isto é, os conceitos, ou seja, as coerências

¹⁵⁶ Outro nome para essa expressão que cunhei a fim de designar as partes não discretas — ‘articulações internas do contínuo’ — é simplesmente *modo*. Aliás, etimologicamente, *modus* liga-se justamente às idéias de medida, ajuste, regulagem e maneira; mediante o adverbio *modo*, liga-se à idéia de condição e às expressões ‘na medida em que’, ‘na proporção em que’, ‘desde que’, ‘somente se’, ‘nem mais nem menos’; e pelo verbo *modular, ari*, remete a medir, regularizar, estabelecer um ritmo (num contexto musical), movimentar regularmente, etc. Vale mencionar, a propósito, que Bernard Pautrat, em sua tradução da *Ethica* (1988), traduz sistematicamente o próprio termo ontológico “*modus*” por “*manière*” (cometendo, assim, uma ousadia que, enquanto opção de tradução, não aprovo, mas que admito num plano conceitual justamente na medida em que reforça minhas convicções acerca do núcleo de sentido aqui referido). Matematicamente, a diferença entre partes discretas e articulações internas do contínuo pode ser pensada a partir de duas concepções de número. O número pode significar uma quantidade discreta, que aumenta ou diminui por acréscimos de unidades maiores ou menores, mas também pode significar uma proporção, ou seja, não uma fração mas uma razão (semelhante aos indivisíveis de Torricelli e Cavalieri). O primeiro tipo de número é incompatível com o infinito, pois o maior de todos os números é uma contradição; o segundo não padece dessa incompatibilidade, tal como vimos no caso de Deus, que é a instância superlativa de uma razão direta. É de notar que essa dupla concepção do número já estava presente entre os pitagóricos, que por vezes concebiam o número como pontos-átomos e por vezes salientavam o caráter eminentemente *proporcional* do número, como, por exemplo, quando se referiam às relações entre as frequências sonoras e as dimensões das cordas estendidas (sendo daí derivada justamente a noção pitagórica de harmonia). Cf. Kirk & Raven _____ .

entre sujeitos e predicados na mente”, são simples e complexos em muitos sentidos:

- (i) são complexas enquanto consideram totalidades *finitas* a partir das idéias de outras totalidades finitas que nelas estão contidas;
- (ii) são absolutamente complexas enquanto consideram a totalidade *infinita* a partir das idéias das infinitas totalidades finitas que nelas estão contidas;
- (iii) são simples enquanto consideram totalidades *finitas* a partir da idéia do todo que integra suas partes;
- (iv) são absolutamente simples enquanto consideram a totalidade *infinita* a partir da idéia do todo que integra suas infinitas partes.

Aduzo, a seguir, as observações de dois comentadores acerca do problema das relações entre *forma do verdadeiro*, *simplicidade* e *independência* (*affirmare absolute*) das idéias no *De Emendatione*, pois considero que, além de esclarecedoras e de confirmarem minha posição por outras vias de raciocínio, permitem que eu formule um arremate próprio para a questão. Com efeito, logo depois da definição da falsidade como sendo “afirmar algo de uma coisa que não está no conceito que dela formamos”, Espinosa diz que, como consequência disso (*unde sequitur*), os pensamentos simples não podem não ser verdadeiros (*non posse non esse veras*). Os exemplos de pensamentos simples então apresentados são: “semicírculo, movimento e quantidade”. Em seguida, explica por que as idéias simples são necessariamente verdadeiras: pois “o que quer que elas contenham de afirmação, se adequa ao seu conceito (*earum adequat conceptum*) e não se estende além (*nec ultra se extendit*). A razão disso já havia sido exposta mais acima em uma citação do §63: a manifestação (*innotescere*) do simples jamais é parcial mas sempre um “tudo ou nada” (*sed tota, aut nihil*). Absolutamente não há algo que caiba ser pensado do simples, além (*ultra*) daquilo mesmo pelo que ele é convocado ao pensamento, ou seja, além de seu *conceptum*. Entretanto, no §72, Espinosa obtém daí a seguinte consequência (*quare*): “nos é lícito formar idéias simples à vontade (*ideas simplices formare*), sem qualquer receio do erro”. A respeito dessa passagem, Lívio Teixeira, na introdução de sua tradução do *De Emendatione*, comenta, então, o seguinte:

“O importante, pois, no que diz respeito às idéias é isto: que nossas afirmações não ultrapassem os limites do conceito. Aqui, usando uma linguagem que parece um tanto imprecisa, Espinosa

identifica as idéias simples com as idéias verdadeiras. Na verdade, “simples”, para Espinosa, não pode significar “sem elementos” ou “sem composição”. As idéias de um semicírculo ou de movimento, que cita como simples, dependem de outras [note-se que Teixeira não inclui a quantidade]. Aliás, é o próprio Espinosa que nos diz que, uma vez que saibamos o que é uma idéia verdadeira, podemos *formá-las* sem temor de errar. Ora não se pode *formar* uma idéia senão com outras (como é o caso da esfera, que se forma das idéias de semicírculo e do movimento). E quando fala de uma afirmação que não ultrapasse o conceito de uma idéia, é bem de ver que Espinosa tem em mente uma *análise* do conceito. Em suma, a idéia simples aqui parece ser a da relação inteligível que a mente estabelece entre duas idéias”¹⁵⁷

Os passos do argumento de Lívio Teixeira são os seguintes: (i) o termo “simples” é equívoco nesse contexto, pois a sinonímia entre simplicidade e indecomponibilidade é incompatível (ii) tanto com a idéia de *formação* (entendida como composição), (iii) quanto com a própria definição da verdade das idéias simples, uma vez que esta última se traduz como *analiticidade* (ou seja, como decomposição). Numa frase: não há composição nem decomposição para o que é simples em sentido estrito. O ponto problemático encontra-se na omissão do exemplo da quantidade, que parece falsear a explicação. Afinal, por um lado, o comentador tem razão ao dizer que o semicírculo depende de outras idéias para ser formado. O semicírculo, aliás, é uma figura particularmente propícia para mostrar isso, tanto porque sua própria definição nominal (círculo ao meio) faz menção ao conceito de outra figura (qual seja, o círculo), quanto porque Espinosa, no núcleo da teoria da definição das “coisas criadas” no *De Emendatione* (§96), exemplifica a formação do próprio círculo através da rotação plana de um seguimento de reta ao redor de uma de suas extremidades, mostrando, portanto, que também a figura da qual depende o semicírculo é, a seu turno, devedora de ainda outras idéias, como as de seguimento de reta e de movimento. Aliás, ao debruçar-se (nos §§ 106-108) sobre a especificidade da força do intelecto para formar idéias verdadeiras (*veras formare ideas*), Espinosa reconduz, de modo geral, a formação da idéia do corpo à idéia do movimento do plano, a idéia do plano à idéia do movimento da linha e a idéia da linha à idéia do movimento do ponto. Finalmente, afirma que a própria idéia do movimento é uma idéia que o intelecto forma a partir de outra (*ex aliis format*), qual seja, a da quantidade: “o movimento não é percebido se não for percebida a

¹⁵⁷ Espinosa - *Tratado da Reforma da Inteligência*. Introdução, tradução e notas de Lívio Teixeira; São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1966.

quantidade (*motus non percipiatur, nisi perceptâ quantitate*). O argumento de Espinosa para justificar esta última é que: “podemos continuar ao infinito o movimento para formar a linha, o que não poderíamos fazer de maneira alguma se não possuíssemos a idéia da quantidade infinita”. Mas, a respeito da própria idéia de quantidade, Espinosa afirma que o intelecto a *forma absolutamente (format absolutè)* sem atentar a outros pensamentos (*nec ad alias attendit cogitationes*), acrescentando que são justamente as idéias formadas *absolute* as que exprimem infinidade (*infinitatem exprimunt*). Assim, se, por um lado, Lívio Teixeira tem razão quando se refere ao semicírculo e até mesmo ao próprio movimento, por outro, a idéia da quantidade impõe uma dupla dificuldade para sua interpretação, pois a quantidade não apenas parece ser algo estritamente simples como também é concebida por uma idéia que possui o curioso estatuto de “formada absolutamente”.

Marcos André Gleizer, em *Verdade e Certeza em Espinosa*, rastreando ao longo do *De Emendatione* duas séries de equivalências conceituais que traçam duas linhagens perfeitamente opostas de idéias, reconstrói essa mesma problemática geral traduzindo-a como o desafio de compatibilizar uma única e mesma forma do verdadeiro com essas duas linhagens de idéias: (a) as idéias que, como as próprias coisas incriadas ou incausadas que elas têm por ideados, são simples, formadas sem atenção a outras idéias (*absolute*) e exprimem o infinito; e (b) as idéias que, como as próprias coisas criadas que elas têm por ideados, são compostas, formadas a partir de outras — suas causas — que são as idéias das causas pelas quais o ideado é produzido e que pelas quais ele se explica. Nesses termos, a principal dificuldade é compreender como as idéias do segundo tipo podem ser detentoras de uma forma do verdadeiro marcada não só pela simplicidade mas também por uma independência que parece compatível apenas com as idéias formadas *absolute*. Afinal, o próprio Espinosa afirma, no §71 do *De Emendatione*, que

“a forma do pensamento verdadeiro deve ser situada no próprio pensamento (*debet esse sita in eâdem ipsâ cogitatione*), sem relação com outros (*sine relatione ad alias*), e não reconhece o objeto como causa (*nec objectum tanquam causam agnoscit*) mas deve depender da própria natureza e potência do intelecto (*sed ab ipsâ intellectûs potentiâ, & naturâ pendere debet*)”¹⁵⁸

¹⁵⁸ Lívio Teixeira, em nota à sua tradução dessa passagem também ressalta que “É difícil compreender a afirmação “sem relação com outros pensamentos” (...) porque, justamente, o que Espinosa vem dizendo, inclusive neste texto, é que o pensamento só pode ser determinado pelo pensamento e pela

A solução que o comentador apresenta também consiste, naturalmente, em encontrar noções de simplicidade e de independência que sejam compatíveis com os traços das idéias do tipo (b). A concepção de simplicidade a ser encontrada deve ser tal que não se oponha “necessariamente a toda multiplicidade de elementos, complexidade ou riqueza interior”¹⁵⁹. E, assim como Lívio Teixeira, que falara de *análise e formação*, Gleizer, comentando justamente o decisivo exemplo da esfera, também encontra essa ‘simplicidade complexa’ em uma unidade simultânea entre a “analiticidade da predicação” e o caráter sintético da gênese ou construção:

“A síntese sendo uma gênese, uma construção, a alteridade dos seus múltiplos elementos constitutivos é como que suprimida em proveito de uma identidade dinâmica oriunda de *sua comunidade de ação*. A relação sintética entre o conceito de movimento e o de semicírculo é englobada por sua mútua inclusão analítica no conceito do resultado imanente de sua síntese”¹⁶⁰

Segundo meu entender — mas sobretudo segundo meus interesses — a grande contribuição de Gleizer para a solução do problema está na noção de “*comunidade de ação*”, pois é ela que, dando inteligibilidade ao que seja o ‘englobamento de uma relação sintética das partes por uma inclusão analítica no todo’, faz aportarem neste contexto alguns elementos da teoria espinosana do indivíduo. Gleizer não o faz através da carta 32 ou da “Pequena Física”, mas diretamente através da definição de coisa singular (definição 7 de *Ethica* II):

“Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e possuem existência determinada. Mas (*quod*)¹⁶¹, se muitos indivíduos (*plura individua*) concorrem em uma única ação (*in una actione*) de maneira que

força e natureza da inteligência”. *Op. Cit.* p 119.

¹⁵⁹ *Op. Cit.* p 103

¹⁶⁰ *Op. Cit.* p 105-106 itálicos meus. Eu faria ressalva à idéia de “supressão” da alteridade, ainda que entenda a necessidade desta expressão para que o argumento conclua que tal idéia não é produzida a partir de *outras*. Minha ressalva se deve ao constante cuidado de evitar a “homogeneidade eleata”. Uso, pois, ao retomar perifrasticamente as palavras de Gleizer,

¹⁶¹ Quanto ao uso de “*quod*” com função adversativa, veja-se Lewis & Short: “*Quod* With other particles, as *si, nisi, utinam, ubi*, etc., always with reference to something which precedes (very freq.), *but, though, now*”. Isso é interessante porque sugere que Espinosa reconhecia ao menos uma tensão entre a noção talvez mais ordinária de singularidade (ligada à de simplicidade interna e separação externa) e aquela que a segunda parte da definição apresentará, ou seja, a singularização de uma complexidade de indivíduos reunidos pela cooperação causal na unidade do efeito. Muitas traduções omitem o *quod*.

todos simultaneamente (*omnia simul*) sejam causa de um único efeito, considero-os todos (*eadem omnia considero*), nesta medida (*eatenus*) como uma única coisa singular (*ut unam rem singularem*)”

Esta solução tem várias conseqüências:

(A) Em primeiro lugar, ela permite considerar as idéias do tipo (b) como coisas singulares (com o que, aliás, está de acordo a ontologia espinosana, para a qual a idéia de uma coisa finita e determinada também é, ela própria, uma coisa finita e determinada, ou seja, um modo finito que existe como essência formal no atributo pensamento). Assim, todos os pensamentos que concorrem para a formação dessas idéias compostas, quando tal formação se faz segundo a forma do verdadeiro, não são tomados como *outros* pensamentos — o semicírculo frente ao movimento e ambos frente à esfera — mas como uma ‘simplicidade complexa’: a esfera não sendo um terceiro ente, nem um segundo, mas tão somente o próprio semicírculo em movimento, ou melhor — para sublinhar que a unidade se dá na ação (*in una actione*) — o próprio movimento do semicírculo.

(B) Em segundo lugar, isso permite dizer que a alteridade recíproca entre as partes componentes de uma idéia composta — assim como as próprias partes das coisas criadas que elas têm por ideados — é superada na performance em que elas formam *a forma* de um indivíduo. O que estou sugerindo é que, assim como o termo *cohaerentia*, também o termo *forma* há de ser unívoco no contexto da teoria da verdade e no contexto da teoria do indivíduo. Isso se demonstra da seguinte maneira:

(i) A definição de coisa singular, que é a base do argumento de Gleizer, não é retomada por nenhuma remissão interna no decorrer de todo o restante da *Ethica*. Se ela não é supérflua, quais são, então, seus pontos de inserção argumentativa não explicitados? Pode-se dizer, com Gueroult¹⁶², que ela prepara ou anuncia a definição de indivíduo da “Pequena Física”. Também se pode considerar, com Macherey¹⁶³, que, assim como a definição de indivíduo, ela exhibe, através da relação entre o *definiendum* e o *definiens*, a tensão entre uma aparente simplicidade e uma real complexidade. E finalmente, basta observar o próprio texto espinosano para constatar que o termo indivíduo (*plura individua*), definido depois da proposição 13 de *Ethica* II, vem, num movimento em contra-

¹⁶² *Ethique* II p. 28 _____

¹⁶³ *Introduction à L'Éthique* II p. 36-37 _____

fluxo, comparecer no enunciado da definição de coisa singular, que encerra as sete definições iniciais da mesma Parte. Portanto, é razoável dizer que a definição de indivíduo refluí temática e terminologicamente sobre a definição de coisa singular. Talvez se objete que há uma diferença entre o termo indivíduo que comparece na definição de coisa singular (que figura como componente) e o mesmo termo no contexto de sua própria definição (que figura como composto). Mas isso não constitui nenhum problema, pois a própria natureza do indivíduo autoriza essa reversibilidade.

(ii) Ora, a noção de *forma*, por sua vez, está incluída na definição do indivíduo. A palavra não aparece no enunciado da definição, mas ela ocorre em todos os desdobramentos dessa definição no interior da “Pequena Física”. Não só isso: apesar da ausência da palavra *forma* no enunciado da definição, a demonstração do Lema 6 não hesita em dizer que “o indivíduo retém tudo aquilo que, em sua definição (*in ejusdem definitione*), dissemos constituir sua forma (*formam ipsius constituere diximus*)”. Assim, a noção de forma está incluída na noção de indivíduo e esta última refluí sobre a definição de coisa singular, a qual — como demonstra Gleizer — deve ser aplicada à estrutura predicativa das idéias compostas, isto é, à unidade formada pela coerência entre um sujeito e um predicado na mente. Mas, o que é, afinal, uma tal forma, possuída igualmente pela coisa finita e pela predicação? A julgar pelo reenvio da demonstração do Lema 6 à definição de indivíduo, a forma deve ser o resultado imanente da *ratio* entre as partes, assim como a forma esférica é o resultado imanente da *ratio* entre movimento e semicírculo (ou mais precisamente, a *ratio* entre movimento e repouso que existe entre as partes do semicírculo, pois, enquanto o perímetro desta figura roda, o eixo de seu diâmetro deve permanecer parado).

(iii) Ademais, se seguirmos as investigações de P-F Moreau acerca dos diversos usos de *forma* na obra de Espinosa, poderemos somar com o uso do termo aqui em pauta os principais traços de certa teoria espinosana — “*une métaphysique des formes*”¹⁶⁴ — segundo a qual as leis fixas da natureza “a organizam em *delineamenta*, produzidos tão rigorosamente quanto as linhas das figuras geométricas”, estruturando “formas reconhecíveis” que se conservam, se

¹⁶⁴ _____ Op cit. p 16-17

reproduzem e podem até mesmo sofrer mudanças, mas que não de ser sempre mudanças regradas. Um texto central para a reconstrução dessa teoria por Moreau é o *Appendix* de *Ethica* I, onde, em certa altura, Espinosa exemplifica a superstição através da crença nas metamorfoses: “homens serem formados (*formari*) de pedras tanto quanto de sêmen e quaisquer formas serem mudadas em quaisquer outras (*quascunque formas in alias quascunque mutari*)”. Ora, no *De Emendatione*, ao empreender a crítica das ficções que dizem respeito às essências (§62), Espinosa afirma que não havemos de temer tais ficções desde que percebamos as coisas clara e distintamente, pois, “Se, por ventura, dizemos que homens instantaneamente mudam em bestas (*in momento mutari in bestias*), isso é dito de um modo muito geral (*valdè generaliter*), de maneira que não se dá na mente nenhum conceito, isto é, nenhuma idéia, ou seja, a coerência entre um sujeito e um predicado na mente: pois, se fosse dada, simultaneamente ver-se-ia o termo médio¹⁶⁵ pelo qual, e as causas por que (*simul videret medium, & causas, quo, & cur*) isso se fez. Além disso, tampouco se atenta à natureza do sujeito e do predicado (*nec ad naturam subjecti, & prædicati attenditur*)”. Trata-se, portanto, do já citado texto¹⁶⁶ em que Espinosa explicita os membros da complexidade predicativa nas idéias. E as metamorfoses, ficções supersticiosas, ficam então caracterizadas como confusões *intra* partes (não se atenta à natureza do sujeito e do predicado, que figuram como blocos (*valdè generaliter*) não analisados e truncamentos *inter* partes (não se conhece a causa ou termo médio, de maneira que o sujeito e o predicado terminam meramente justapostos (*in momento mutari*), desconfigurando a relação de coerência).

(iv) Assim, a noção de forma, presente na teoria dos indivíduos, está presente

¹⁶⁵ Sigo aqui a corajosa tradução de Lívio Teixeira para a palavra “*medium*”. De fato, na tradição aristotélica que alcança Espinosa, na qual os filósofos buscam a demonstração perfeita — a *potissima*, que demonstra não apenas *que* algo é como é mas, ao mesmo tempo, *por que* algo é como é — é decisivo o papel do termo médio. Note-se, em favor dessa tradução, que trata-se aqui de um *medium quo* e não de um *medium ad*. É claro, pois se Espinosa estivesse usando a palavra *medium*, como frequentemente faz inclusive no *De Emendatione*, para falar de um *medium ad finem*, ele estaria simplesmente introduzindo um orientação teleológica na causalidade natural (o que é falso). Logo, a tradução de Lívio Teixeira, conquanto excessivamente interpretativa como tradução, é plenamente admissível justamente porque o que ela porta de interpretação sustenta-se. Ademais, veremos que a teoria espinosana da definição é histórica e logicamente devedora da tradição interessada na teoria aristotélica segundo a qual a definição científica contém um *quasi* silogismo em seu interior, silogismo cujo termo médio é a causa adequada da coisa definida (Cf. capítulo _____)

¹⁶⁶ Aqui recolocado em seu contexto, como prometido (Cf. supra nota _____)

também na teoria espinosana sobre a forma da predicação válida e é unívoca nos dois contextos. Por causa de sua fabricação mental segundo a mesma “morfofossintaxe” exemplificada pela geração da esfera — e não por causa de certo objeto (*nec objectum tanquam causam agnoscit!*) — a idéia adequada possuirá uma forma que, ao mesmo tempo, é a forma de um indivíduo (uma comunidade de ação), a forma física de um comportamento regado na natureza (um princípio de inteligibilidade das transformações e de interdição das metamorfoses), e a forma, ou razão formal, do infinito (pois, como já disse, a idéia conterà e integrará em si mesma todas as suas partes, *assim como Deus contém e integra em Si todas as Dele*). A correspondência da idéia a algum objeto deve, portanto, ser caracterizada como estritamente isomórfica. A idéia não visa ao ideado como um meio visa a um fim (como um arqueiro visa ao alvo), nem se reporta a ele como um efeito à sua causa (como as pegadas causadas pelo animal ou a fumaça causada pelo fogo). A idéia, enquanto isomórfica, não é intencionalmente dirigida ao objeto, mas concorda com ele na medida em que concorda consigo mesma (isto é, tem certa forma) *assim como* ele concorda consigo mesmo (isto é, tem certa forma). Em perfeita observância ao que estabelece o Axioma 6 de *Ethica* I (“a idéia verdadeira deve convir com seu ideado”), a relação de *convenientia cum* é conservada pela concepção isomórfica da verdade. Entretanto, uma tal concepção — além de exigir que o verbo *debet* não exprima um dever ser e sim uma conseqüência da formação adequada da idéia¹⁶⁷ — também exige,

¹⁶⁷ A idéia convém com seu ideado *porque* é verdadeira, e não o contrário. Como nos informa Kant em seu curso de lógica geral (AK 50), era bem conhecido, desde os antigos, o paradoxo, com a forma de um *dialelo* (*dia* = através; *alelos* = um pelo outro; ou seja circularidade lógica), decorrente da confusão entre a “caracterização meramente verbal da verdade” como “concordância do pensamento com o objeto” e “o critério para o reconhecimento da verdade” (termos de Kant). Com efeito, se, para decidir a questão de saber se um conhecimento é verdadeiro ou falso, o critério usado for sua concordância com o objeto, mas, uma vez que, para empreender essa comparação, a primeira condição é justamente ter conhecimento do objeto (não comparamos o que conhecemos com o que não conhecemos), então, acaba-se por empregar para decidir a questão aquilo mesmo que estava em questão, a saber, o próprio conhecimento do objeto. Isso seria como colocar o réu (o que se quer julgar, a idéia) como fiador dos depoimentos das testemunhas (aquilo que se consulta para julgar, o objeto). Raul Landim — em seu artigo “La notion de verité dans l’Éthique de Spinoza”. Groupe de Recherches Spinozistes, *Travaux et Documents* no. 2. P. 121-142 — demonstra que Espinosa escapa do *dialelo* ao diferenciar entre a definição de verdade (a *convenientia*, apresentada no axioma 6), de caráter correspondentista, e o critério da verdade (a *adaequatio*, ou denominação intrínseca da verdade), de caráter coerentista: “a verdade é concebida como uma correspondência entre a idéia e seu objeto. No entanto, não é em razão de um tipo de comparação entre a idéia e o objeto que a verdade de uma idéia é afirmada, mas é, ao contrário, a relação de conformidade que é uma conseqüência da verdade da idéia”. Marcos Gleizer, dando prosseguimento a essa abordagem do problema da verdade em Espinosa — *Op. Cit* p 73-74, nota 1 — propõe uma amarração mais estreita entre *convenientia* e *adaequatio*. Obviamente, ele não inclui a definição (*convenientia*)

além disso, que o verbo *convenio* não exprima uma “visada intencional”.

(C) Ora, em terceiro lugar, os resultados obtidos nos dois pontos acima (A e B), permitem que seja enfrentado o desafio de uma teoria unificada da forma do verdadeiro frente à quantidade infinita. A pergunta que, então, se coloca é: qual a forma da idéia verdadeira que possui por ideado uma coisa infinita, simplíssima, incriada e incausada? Ou seja, qual a forma de uma idéia formada absolutamente? Por outras palavras: o que é formar absolutamente? A solução encontrada por Gleizer para as idéias compostas, como vimos, consistiu em reencontrar os traços da simplicidade e da independência sob a forma de uma predicação na qual o que se afirma (o predicado) não vai além do conceito do sujeito. Porém, a caracterização da verdade própria às idéias simples dizia que a manifestação (*innotescere*) de seu conteúdo jamais é parcial mas sempre um “tudo ou nada” (*sed tota, aut nihil*). Se isso significar uma simplicidade absolutamente indiferenciada, então, não há, em nenhum sentido, qualquer predicado a ser afirmado além daquele mesmo pelo qual a idéia simples já era convocada ao pensamento. Tudo que se poderá pensar e dizer de uma idéia simples é que ela é o que ela é. Trata-se, pois, de uma versão físico-ontológica do “paradoxo do verdadeiro”, e que pode ser chamada de paradoxo do simples: pretendemos dizer o que é uma coisa simples S (por exemplo, a quantidade) e afirmamos: “S é P”; ora, P não vai além (*nec ultra se extendit*) do conceito de S; mas S é simples, ou seja, não pode ser conhecido *ex parte*; logo, o enunciado tem a forma do verdadeiro mas não diz mais do que S é S, ou o enunciado efetivamente que S é P mas tem a forma do falso (ou então, se efetivamente diz S é P e, ao mesmo tempo, tem a forma do verdadeiro, então S não é simples). O paradoxo do simples coloca a

no critério, pois, como já ensinavam os antigos, isso levaria ao *dialelo*. Em nome da tese de que “não há verdade sem justificação racional” — ou seja, em total acordo com o espírito de radicalidade do racionalismo espinosano —, o comentador inclui, isto sim, o critério na definição: as propriedades intrínsecas do pensamento são tomadas como fazendo parte da própria definição da verdade. Com isso, Gleizer evita o *dialelo* e, ao mesmo tempo, propõe uma teoria *unificada* da definição espinosana da verdade, na qual a coerência e a correspondência não ficam separadas pelos estatutos, respectivamente, de critério e definição, mas coexistem no seio mesmo desta última. Concordo integralmente com Gleizer nesse ponto. Tenho, porém, algumas ressalvas — como tive a ocasião de dizer-lhe publicamente ao ter recebido o privilégio de ser seu debatedor, no lançamento de seu livro na FFLCH-USP em 1999 — quanto à tese *adicional* de que, para preservar a dimensão da *convenientia*, contra uma leitura puramente coerentista da verdade espinosana, seria necessário admitir uma *passividade ou subordinação estrutural* da idéia em relação ao objeto. Concordo com Gleizer quanto à impossibilidade de amputar a dimensão da *convenientia* em nome de uma interpretação puramente coerentista da verdade (fazê-lo seria entregar muito a Hegel!!!). Mas, pergunto-me se essa noção de “subordinação estrutural”, que introduz uma assimetria entre o atributo pensamento e o atributo extensão, não seria, além de dispensável, enfraquecedora na disputa com o idealismo.

noção de quantidade exatamente na mesma situação tautológica em que Hegel dizia estar a noção espinosana de substância. E se o paradoxo realmente atingir a quantidade, em poucos passos atingirá também a própria substância, transformando-a no *ón* dos eleatas:

- (i) a quantidade é aquilo de que o movimento depende imediatamente (TIE §108);
- (ii) ora, o movimento é um modo infinito que depende imediatamente do atributo extensão (Carta 64);
- (iii) logo, a quantidade deve ser um sinonimo de extensão e ter o estatuto de um atributo;
- (iv) ora, o atributo é o que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância (def. 4 de *Ethica* I);
- (v) mas, se a simplicidade absoluta da quantidade é tal que tudo que se pode pensar dela “não se estende mais além” (TIE §63) *no sentido de que* ela não pode ter nenhum predicado que não seja estritamente tautológico (a quantidade é quantidade),
- (vi) então, a essência da própria substância, percebida pelo intelecto, é constituída de infinitas tautologias formais (infinitos atributos), das quais nada mais se pode deduzir,
- (vii) e a idéia de quantidade, “formada absolutamente”, deve ser uma espécie de intuição mística, de estilo oriental, em que todas as determinações se fundem e se esfumam (como dizia Hegel).
- (viii) Mas, se é assim, o próprio movimento (modo infinito imediato) haveria de ter sido meramente postulado, deixando pendentes, sob essa postulação, a variedade e as transformações das coisas naturais;
- (ix) portanto, Espinosa seria um eleata contraditório, que insistira em introduzir no seio do indeterminável a variedade e as transformações que nenhum dos consistentes herdeiros de Xenófanos cometera o absurdo de admitir (como dizia Bayle).

Essas dificuldades não são estrangeiras ao *corpus espinosanum*, pois, de fato, podem ser consideradas como versões das mesmas questões que Tschirnhaus fez a Espinosa nas últimas cartas da correspondência entre ambos (Cartas 59, 80 e 82): qual a verdadeira definição do movimento? Como é possível demonstrar, *a priori*, a diversidade presente no mundo natural a partir da extensão geométrica? Como é

possível que, de uma definição considerada apenas em si mesma, seja deduzida mais de uma propriedade? Voltarei à correspondência com Tschirnhaus no CAPÍTULO _____. Permanecendo, por enquanto, nos limites do próprio *De Emendatione*, o problema se traduz no fato de que, dependendo de como se entenda a simplicidade da quantidade infinita, esta última ficará *nuda*, assim como ficava o semicírculo fora da definição genética da esfera. Para o semicírculo, o caso era resolvido através do englobamento de sua relação sintética com o movimento na inclusão analítica de ambos pelo conceito da esfera. Mas, essa solução pela *formação* — se se quiser: essa demonstração pela construção de uma essência integrante — *parece* não ter lugar em se tratando de algo que é “formado absolutamente”. Todavia, creio ser necessário, por um lado, mobilizar os ganhos obtidos ao longo do presente CAPÍTULO e, por outro, firmemente manter o que o autor efetivamente nos diz acerca do que seja o *simples*.

A noção de simplicidade é frequente no *De Emendatione*. No contexto da apresentação dos chamados modos de percepção, no momento em que eles são diferenciados pela maneira como cada um encontra o quarto número proporcional numa série de três números dados (§23), Espinosa afirma que a imaginação — sob a forma da *experientia vaga* — faz axiomas universais a partir de números ou casos simples (*simplicium*), nos quais o quarto número “*per se patet*”. Os números dados são 2, 4 e 3, determinando que o quarto seja 6. Trabalharei este exemplo exaustivamente no último CAPÍTULO, mas, desde já, é possível observar que não há aqui nenhuma simplicidade indecomponível ou indiferenciada, quer nos números, quer nas relações entre eles. A descoberta da quarta proporcional depende — inclusive nesse caso em que a incógnita “*per se patet*” — de que, pelo menos, *se entenda o problema*, ou seja, de que se pense qual a relação do segundo para o primeiro, para que, em seguida se venha a buscar um quarto que mantenha essa mesma relação com o terceiro. Nada há aqui — e tampouco haverá na solução através do modo de perceber que a *Ethica* chama de *Scientia Intuitiva* — que corresponda a uma iluminação mística. Se o quarto modo de percepção é uma intuição intelectual, não se deve desprezar o fato de que se trata de uma *scientia* intuitiva, eminente marcada — como é próprio à ciência do *homo faber* quinhentista e seiscentista — pela atividade e pelo trabalho do intelecto, e não por uma absorção contemplativa. O próximo passo corrobora esse quadro.

Com efeito, no início da teoria do método (§30), Espinosa dedica-se a demonstrar que não há um regresso infinito no estabelecimento do método para a

investigação da verdade, ou seja, que não é necessário um método para descobrir o método de investigação da verdade, e, para aquele segundo, um terceiro, etc. É apresentado, então, o célebre ‘exemplo do martelo’, a fim de evidenciar que uma tal inquirição infinita equivaleria à vã objeção de que — como, para forjar o ferro, o homem precisa de um martelo, e para obtê-lo, teria precisado de outros instrumentos, os quais dependeram de ainda outros para serem produzidos, e assim ao infinito — o homem simplesmente não teria o poder para forjar o ferro. O §31 apresenta a solução espinosana propondo o seguinte:

“do mesmo modo que os homens puderam fazer, de início (*initio*), com instrumentos inatos (*innatis instrumentis*), coisas fáclimas, ainda que trabalhosa e imperfeitamente, e, uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menos trabalho e mais perfeitamente, e assim, prosseguindo gradativamente (*gradatim*) de obras simplíssimas (*ab operibus simplicissimis*) a instrumentos (*ad instrumenta*) e de instrumentos (*ab instrumentis*) a outras obras e instrumentos (*ad alia opera, & instrumenta*), perfizeram com pouco trabalho tantas e tão difíceis coisas, assim também o intelecto, com sua força nativa (*vi suâ nativâ*), faz para si (*facit sibi*) instrumentos intelectuais (*instrumenta intellectualia*), com os quais adquire outras forças (*alias vires*) para outras obras intelectuais (*ad opera intellectualia*), e com estas outros instrumentos, ou seja, um poder ulterior (*potestatem ulteriùs*) de investigar; e assim, gradativamente (*gradatim*), avança até atingir o cume da sabedoria (*sapientiae culmen*).”

Haveria muitas coisas a comentar acerca deste que é um dos mais conhecidos textos de Espinosa. Limitando-me apenas ao que aqui nos concerne, noto pois, o seguinte: (i) o texto descreve o isomorfismo entre um comportamento mental e um comportamento corporal¹⁶⁸; (ii) em ambos os planos, trata-se de um comportamento trabalhador (*labor, laboriose*), caracterizado por um fazer (*facere, facillis, difficillis, perfecte, imperfecte*), um confeccionar (*conficere*); (iii) em ambos os planos, há obras (*opera*) que são efeitos ou resultados do trabalho, bem como instrumentos (*instrumenta*) por meio dos quais o trabalho é realizado, e finalmente o artífice (os homens, o intelecto: *quemadmodum homines (...)sic etiam intellectus*) por cujas forças o trabalho é realizado; (iv) e,

¹⁶⁸ Este notado também recebe amparo do fato de que, logo no §32, Espinosa designa isso que chamo de ‘comportamento’ através da expressão *se habere* (“*quod intellectus ita sese habeat*” = que o intelecto assim se porte), ou seja, através da mesma expressão que ele emprega no §41, ao tratar do *comercium*, para dizer que “a idéia se porta objetivamente (*se habet objective*) do mesmo modo que o ideado se porta realmente (*se habet realiter*)”.

em ambos os planos, há um *initio*, um *culmen* e um processo que se desenvolve entre eles segundo a forma de uma proporção inversa: por um lado, há um aumento de graus (*gradatim*) de complexidade das obras, e, por outro, há uma diminuição do trabalho: “com pouco trabalho tantas e tão difíceis coisas”. E então? Onde deveria ser situada a idéia da quantidade nesse quadro? Se for situada na posição do cume, parece que ela será uma obra resultante de outras, o que supostamente não poderia ser. Logo, ela deveria estar incomodamente situada no polo das idéias mais simples e associadas a uma espécie de inatismo. Isso poderia estar correto se, por outro lado, entre as propriedades do intelecto (§108), Espinosa não especificasse que as idéias são tanto mais perfeitas quanto maior a perfeição do objeto que exprimem; ora, a quantidade infinita é a extensão, e esta é mais perfeita (contém mais realidade) do que qualquer outra coisa extensa; logo, ela deveria estar situada na posição do *sapientia culmen*, como uma idéia maximamente perfeita. Como resolver isso?

Uma estratégia que me parece razoável consiste em notar, a propósito do “progresso” desenhado pelo exemplo do martelo, que, assim como se passava com as relações entre os indivíduos-parte e os indivíduos-todo no interior da natureza inteira, há aqui uma *reversibilidade* entre as obras, os instrumentos e as forças. Essa reversibilidade fica evidente tanto se forem consideradas as seqüências entre esses termos no interior de cada série — passa-se de forças e instrumentos para obras, assim como de obras para forças e instrumentos — quanto se forem consideradas as equivalências, termo a termo, entre as séries:

- no corpo: (1) instrumentos inatos, (2) obras fáclimas e simplíssimas, (3) obras mais difíceis, (4) instrumentos, (5) obras e instrumentos tomados conjuntamente;
- na mente: (1) força nativa, (2) instrumentos intelectuais, (3) outras forças, (4) outras obras intelectuais, (5) instrumentos e poderes tomados conjuntamente;

Na posição (1) — que poderia parecer o reduto de idéias inatas, dogmaticamente postuladas para evitar o regresso — o que se encontra não é uma obra dada, um conteúdo, mas um instrumento inato no corpo, correlato de uma força nativa na mente. Por um lado, o que está posto no início é uma força, um poder atual, uma atividade, um trabalho. Por outro lado, se pensarmos sobre o que seja um instrumento — uma coisa de fazer coisas —, também por essa via diremos que o que está posto no plano do corpo é,

desde o princípio, uma articulação. Isso permite admitir que, em última análise, não há um martelo inato, mas uma força inata de martelar...que se vale, por exemplo, de uma pedra, de um osso, da própria mão, de não importa *o quê*. O martelo realiza no plano do corpo o mesmo tipo de cópula que produz a idéia de esfera na mente: a relação sintética entre, por exemplo, uma pedra e o movimento de bater é englobada por sua mútua inclusão analítica no martelo, que não é senão resultado imanente de sua síntese. A esfera não era senão um certo movimento do semicírculo, assim como o martelo não é senão um certo movimento da pedra. A alteridade recíproca entre as partes componentes é superada *na performance* em que elas formam a forma de um martelo. Havendo *qualquer* corpo, há instrumento; e é nesse sentido que ele será inato¹⁶⁹.

A cada passo da série, manifesta-se a reversibilidade da força em instrumentos, destes em obras e destas novamente em forças, de sorte que o fio contínuo que a todos perpassa não será senão o próprio trabalho, a própria força em exercício, a própria performance formadora de formas, o próprio *formare*. Isso se verifica se compararmos os momentos iniciais e finais de ambas as séries: no momento (5) reaparece o que estava no momento (1) — força nativa, instrumento inato — só que revelado como equivalente do que estava nos momentos interpostos. Nestes momentos interpostos, não há coincidências exatas entre o plano do corpo e o plano da mente; mas isso é justamente mais um sinal de que, assim como parte e todo, o que é uma obra sempre pode ser considerado como um instrumento ou uma força, e vice-versa. É, pois, um mesmo trabalho articulador o que atravessa a série inteira. E esse trabalho não vai “diminuindo” (*minori labore*), como poderia parecer, como se o *fazer* fosse desaparecendo (talvez em direção a uma paz imobilista, ao “repouso eterno que é um cessar de todo pensamento”, como falava Kant). A minoração do labor ocorre porque ele vai sendo *redistribuído* em muitas obras-instrumentos e vai tornando-se *proporcionalmente* menor¹⁷⁰. Penso estarmos, aqui, diante de um esquema semelhante àquele elaborado por Espinosa no escólio do Lema 7 da “Pequena Física” acerca das relações da multiplicidade e variabilidade das partes com a conservação do todo, esquema que instaurava a idéia de

¹⁶⁹ Aliás, na propriedade 7 do intelecto, no §108 do *De Emendatione*, Espinosa afirma que a mente pode determinar de muitas maneiras as idéias formadas a partir de outras, dando o exemplo de uma elipse, que pode ser construída pela seção oblíqua de um cone, por infinitos pontos equidistantes de um mesmo seguimento de reta, ou pelo trajeto plano de um ponto a igual distância de dois centros (como um lápis sobre um papel e que, preso dentro de um anel de corda, circulasse o mais longe possível de dois pregos fixos no mesmo papel). No corpo, isso corresponde ao fato de que um martelo é qualquer coisa, desde que martele. Ou, se se preferir: o martelo é a martelada de algo.

¹⁷⁰ Modelo para isso: sistema de roldanas.

um organismo individual infinitamente uno e imutável em seu todos ao mesmo que infinitamente múltiplo e variável em suas partes. O homem é apenas uma parte da natureza e sua potência não é infinita (TIE §73); sua fraqueza não é capaz de seguir com o pensamento a ordem inteira da natureza. Mas, ao mesmo tempo, nada obsta a que ele adquira uma natureza humana muito mais firme (*firmiorem*) e perfeita, uma natureza que, conquanto finita, seja o conhecimento da união que a mente tem com a natureza inteira (*cognitionem unionis, quam mens cum totâ Naturâ habet*; TIE §13). Fruir desta natureza humana — diz Espinosa no mesmo passo — é o que se deve entender por *summum bonum*. Isso permite pensar o *culmen sapientiae* como a fruição de uma natureza na qual, sem ter o intelecto e o corpo infinito de Deus, o homem organiza suas atividades mentais e corporais com a máxima versatilidade, plasticidade ou adaptabilidade de sua força de trabalho, *na razão direta* da variabilidade e multiplicidade de suas obras. O *culmen* é o *summum bonum*, o qual, longe de todo ascetismo imobilista, é a instância superlativa de uma proporção direta entre a máxima firmeza da natureza humana e a máxima aptidão para um trabalho múltiplo e simultâneo. É quando o homem, no seu nível próprio, instancia superlativamente uma razão direta entre unidade e multiplicidade (o máximo de unidade sem tautologia e o máximo de multiplicidade sem contradição), que ele se encontra — isomorficamente — unido, de corpo e alma, com a natureza inteira.

Ora, se o que acaba de ser dito é verdadeiro, então, tem-se aqui um padrão estrutural em que o cume de uma série é precisamente uma proporção (a instância superlativa de uma razão direta entre a unidade de um todo e a multiplicidade de suas partes). Dito de outra maneira: embora o homem sempre continue a ser finito, seu horizonte de progresso é ilimitado, pois o “máximo” consiste em reproduzir, indefinidamente, a cada nível (se se preferir: a cada grau, para manter a uniformidade com *gradatim*), aquela mesma proporção superlativa que só Deus realiza de maneira infinitamente infinita. Desse modo, o cume deixa de ser algo como um ponto no polo extremo da série e passa a poder corrê-la inteira. E se ele pode corrê-la na direção do “mais”, também pode deslocar-se na direção do “menos”: não importa o quanto se desça, sempre é possível, num grau próprio, estabelecer uma proporção perfeita¹⁷¹. Nessa perspectiva, produz-se aqui mais algum esclarecimento na compreensão de por

¹⁷¹ As considerações de Espinosa sobre as crianças e a salvação dos ignorantes poderiam ser examinados no sentido de corroborar estas afirmações.

que não há regresso infinito mesmo sem idéias inatas, ou seja, mesmo com um recuo indefinido: as obras simplíssimas não serão elementos ideais indecomponíveis mas tão somente as primeiras que, em qualquer posição serial, configurarem aquela adequada proporção.

Como relacionar isso com a idéia de quantidade infinita? Ora, através da sugestão de que a idéia da quantidade — que tem por objeto um atributo e, portanto, é uma idéia maximamente perfeita — não está neste ou naquele polo da série, sendo, antes, algo que atravessa a série inteira. Sua idéia não é uma parte simplíssima no início da série, maximamente distante do cume da sabedoria, e que entraria na composição de outras idéias progressivamente mais perfeitas; nem é o resultado complexíssimo, formado por todas as outras idéias que nele entram. *Ela é* — penso eu — *a própria idéia de proporção*, que, enquanto tal, não se confunde com esta ou aquela formação proporcional determinada (a esfera, o círculo, a linha ou o ponto), mas que está em todas elas. Ela não é formada *a partir* dessas outras idéias à maneira de um sujeito que inclui as idéias de movimento, ponto, linha ou plano como seus predicados (pois isso contraria sua formação absoluta). Mas, se as outras podem ser ditas formadas *a partir* dela, isso também não se passa como se a quantidade fosse um predicado infinitamente abstrato e pobre, predicável de tudo que é extenso, um generalíssimo *aliquid* de quantidade, um mero *quantum* (porque isso contraria sua perfeição e sua realidade de atributo). E se ela não é nem o sujeito nem o predicado, a presente interpretação permite pensar que é muito razoável conceder-lhe, então, o lugar que resta, qual seja, o da própria cópula, entendida como a coerência ou proporção pela qual todos corpos se compõem e compõem outros, produzem e são produzidos, no comercio entre as coisas na natureza. A cópula co-significa. Isso não tornaria a quantidade dependente de outras idéias? Bem menos do que se ela for considerada como resultado de um processo de abstração, uma massa indistinta que sobra como suporte de manifestações determinadas. Pensá-la como o próprio nexa, ao contrário, não é percebê-la *através de algo outro como sua causa* mas como *causa imanente de toda figura determinada*. Não se trata de pensá-la como causa à maneira da linha que é causa do plano, etc. — pois isso faria da quantidade uma parte — mas sim como a cópula é causa da estrutura de qualquer predicação.

A quantidade não é nem a fratura material do absoluto nem a versão espacial do eleatismo espinosano; ela é, antes, o nexa construtivo — se se quiser: a estrutura — que organiza, em termos de proporções, as relações de composição entre todos os corpos,

sem jamais suprimir suas *differentias* e *oppugnantias* em proveito de uma *convenientia* imediata ou de uma *cobaerentia* monolítica.

.....

O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO E A CLÁUSULA ÚNICA DE ESPINOSA

Tanto segundo a divisão do ente, nos *Cogitata Metaphysica*, quanto segundo as conveniências, diferenças e oposições que, no *De Emendatione*, o melhor modo de percepção deve conhecer, e que, no escólio da prop. 29 de *Ethica* II, o conhecimento adequado deve simultaneamente contemplar, e ainda, segundo as relações entre parte e todo na Carta 32 e segundo a forma do verdadeiro e do falso... deve-se considerar que o ente encontra-se dividido em muitos sentidos, sem contudo esfacelar-se em contradições, como queria Bayle. Se Espinosa não deve ser um eleata, então, necessariamente, essas alteridades, tais como operam em seu sistema, devem ser alteridades reais, sem, contudo, serem distinções substanciais. E é por isso mesmo que, por outro lado, se vê em que medida Hegel tem alguma razão ao acentuar, contrariamente a Bayle, uma proximidade entre Espinosa e Parmênides. Dentre os “filhos” deste último, Espinosa é o que menos golpes desfere contra o pai: Espinosa não pode, por exemplo, apelar para a cláusula *c1* da reformulação aristotélica do PNC (*in eodem*), pois, o que quer que seja (*Quicquid est*), em última instância, é em Deus (*in Deo est*) e se concebe através de Seu conceito (pela prop. 15 de *Ethica* I). Ademais, Espinosa também não pode apelar para a cláusula *c2* (*simul*), pois, como ensinam os *Cogitata Metaphysica*, no mesmo Capítulo I, o tempo é um ente de razão, isto é, apenas um modo de pensar pelo qual explicamos comparativamente a duração das coisas. Se Aristóteles se afasta ao menos três passos do pai Parmênides — um passo para cada cláusula —, Espinosa afasta-se apenas um. Essa maior proximidade com o eleatismo foi bem percebida por Hegel, muito embora o filósofo alemão — suspeitando menos do que deveria do afastamento de Espinosa relativamente ao eleatismo — não tenha dado o devido peso à presença de *c3* no interior do sistema espinosano. Em resumo: a terceira cláusula do PNC é o passo pelo qual — mantendo-se num sistema da não-contradição — Espinosa toma distância do eleatismo, uma vez que, diferentemente de Aristóteles, já não pode mais apelar à multiplicidade de substâncias ou à separação entre instantes

discretos no tempo, como formas de impedir a colisão de predicados incompatíveis.

Todavia, talvez não se queira conceder que a tese espinosana de que tudo “*in Deo est*” corresponda ao permanente atendimento de *PNCcI*, por receio de considerar a substância única como *sujeito*. Suponho que uma tal restrição poderia ser feita, por exemplo, por Pierre Macherey¹⁷². Tais escrúpulos proviriam do fato de que a estratégia de Macherey pretende salvar o sistema espinosano das acusações feitas por Bayle e por Hegel, propondo que Espinosa não trabalharia nos quadros do princípio de não-contradição justamente por livrar-se da noção de sujeito pressuposta por esse princípio. Espinosa não seria nem contraditório (como quer Bayle) nem não-contraditório (como quer Hegel) simplesmente porque estas duas censuras supõem — erroneamente, no entender de Macherey — que a substância espinosana seja um *subjectum*. Recusa-se, então, a operatividade, no sistema espinosano, dessa que eu chamo de primeira cláusula do princípio de não contradição (*PNCcI*). Considero, pois, que algumas precisões devem ser feitas. Concordo aqui, por exemplo, com Marilena Chauí e Lia Levy, quando afirmam, respectivamente, que:

“A chave da relação entre a substância única absolutamente infinita e suas infinitas modificações infinitas e finitas encontra-se na recusa espinosana de tratar a primeira como sujeito de inerência de predicados (ou como categoria) e de conceber os segundos como se fossem tais predicados. Essa chave e essa recusa são dadas, de um lado, **pela passagem da concepção predicativa à concepção causal da relação entre substância e modos** e, de outro, pelo emprego de dois verbos: envolver e exprimir. A substância envolve seus modos e estes a exprimem de maneira certa e determinada; ela os envolve porque são seus efeitos imanentes e é por isso que eles a exprimem”¹⁷³

“A definição de substância pela *causa sui* também coloca em questão o sentido da noção de sujeito passivo de modificações (*subjectum inhaesionis*). O modo é *in alio* no sentido em que ele é **na** sua *causa*, pela qual ele se concebe, ou seja, uma coisa é modificação de uma outra somente se esta é causa daquela. Assim, ao menos do ponto de vista da substância, e na medida em que ela é causa imanente dos seus modos, não se pode jamais afirmar que ela é o sujeito de inerência de suas modificações, **pois** a substância não pode ser considerada como **o simples suporte passivo** de modificações”¹⁷⁴

¹⁷² Citação Macherey, P. *Hegel ou Spinoza* _____

¹⁷³ Chauí, M. *Op. Cit.* p. 74. Negritos meus. (uso aqui negritos, e não itálicos, apenas para manter a simetria com a citação abaixo, que possui itálicos da própria autora)

¹⁷⁴ Levy, L. *O autômato Espiritual*. Porto Alegre, L&PM, 1998, p.212; negritos meus, itálicos e

Os comentários são precisos: a substância não é *subjectum* se — e eu acrescentaria: somente se — a noção de *subjectum* for entendida fora de uma “concepção causal”, ou seja, como um “simples suporte passivo”, e se, de modo complementar, a noção de *inbaesio* for entendida sem qualquer referência às relações de envolvimento e expressão causais, ou seja, reduzida à relação de ser suportado por um sustentáculo extrínseco que meramente recebe isso que nele inere. Essas recusas, portanto, *não* correspondem à absoluta recusa da operatividade de quaisquer noções de “sujeito”, de “inerência” e de “predicação” no sistema espinosano, recusa que simplesmente amputaria, menosprezaria ou negligenciaria — talvez sob pretexto de uma evolução cronológica no pensamento de Espinosa — inúmeras passagens textuais, nas quais essas noções comparecem de modo explícito. Menciono, pois, alguns exemplos, obtidos na *Korte Verhandeling*:

(A) Veja-se, em primeiro lugar, a nota ao §8 do Capítulo 1 da parte I da *Korte Verhandeling*, no contexto da prova *a posteriori* da existência de Deus, onde a noção de *subjectum* comparece inclusive aplicada a Deus. Essa prova consiste basicamente em mostrar — num argumento que lembra a prova *a posteriori* cartesiana — que a idéia de Deus não pode ser uma ficção da mente humana, devendo, finalmente, possuir o próprio Deus como sua *causa* extra mental. O homem pode criar ficções operando sobre uma primeira idéia — dividindo, separando, abstraindo e recombinaando diversamente esses elementos — e também pode operar várias outras vezes sobre o resultado dessas mesmas operações. Mas, “o que Espinosa nega é a possibilidade de considerar como ficção também aquela primeira idéia sobre a qual se exercita a atividade ficcional da mente”¹⁷⁵. É nesse contexto que a nota do §8 introduz, em latim, o termo *subjectum*, para designar aquilo que possui formalmente o que a primeira idéia possui objetivamente: “[as idéias] devem possuir fora de mim um *subjectum*, que não sou eu, sem o qual *subjectum* não pode existir”. E, num argumento *a fortiori*, Espinosa afirma que isso que se passa, direta ou indiretamente, com as idéias das demais coisas, também se passa com a idéia de Deus de tal modo que Ele não apenas “é o *subjectum* daquilo que eu afirmo (*bevestig*) dele”, como também “deve ser o *subjectum* de todas as outras coisas”. Assim, há

incisos latinos da autora.

¹⁷⁵ Mignini, F. Introduzione, edizione, traduzione e commento: *Breve Trattato su Dio, l'Uomo e il suo Bene*, L'Aquila, Japadre, 1986, p 433.

um sentido em que Deus, sendo causa — causa da Sua idéia no homem e causa das demais coisas, cujas idéias também estão no homem —, não deixa de ser *subjectum*. Aliás, parece-me justamente que, se deixasse de sê-lo, não possuiria o preciso caráter de uma causa *imane*nte, ou seja, daquela que não produz seus efeitos fora de si mas *em (in)* si mesma. Desde que esse “em” possa ser, de alguma forma, pensado em termos causais, *Subjectum* não será, pois, uma incômoda palavra no vocabulário de Espinosa mas sim um conceito positivo de seu sistema.

(B) E isso me parece confirmar-se em uma segunda ocorrência do termo “sujeito” — agora em holandês (*onderhouwder*) —, no §9 do Primeiro Diálogo, também na *Korte Verhandeling*. A compreensão desta ocorrência estabelece, ao mesmo tempo, a exigência e a oportunidade de um trajeto mais pontuado pelo interior da *Korte Verhandeling*. Passo, então, a percorrê-lo.

O Primeiro Diálogo traz como personagens Amor (*Liefde*), Intellecto (*Verstand*), Razão (*Reede*) e Concupiscência (*Begeerlykheid*). Os comentadores reconhecem, em geral, uma correspondência entre as três últimas personagens e os modos de percepção ou gêneros de conhecimento, que compõem o núcleo da teoria espinosana do conhecimento, a saber, segundo a terminologia adotada na *Ethica*, *scientia intuitiva*, *ratio* e *imaginatio*, respectivamente. Essa correlação não está livre de dificuldades mas, para o momento, pode ser aceita. De toda forma, em linhas gerais, a referência à teoria do conhecimento é, a bem dizer, inegável, visto que a personagem Amor, abrindo o diálogo, afirma que sua própria perfeição depende das três outras personagens na exata medida em que elas *concebem* ou *compreendem* (*begrepen*) objetos (*voorwerp*). Amor, então, lhes pede que, enquanto são potências cognitivas, digam se conhecem um ser (*wezen*) sumamente perfeito (*oppersten volmaakt*), que não possa ser limitado (*bepaald*) por nenhum outro¹⁷⁶. À solicitação de Amor, Intellecto, equivalente da *scientia intuitiva*,

¹⁷⁶ É também de notar a semelhança entre o pedido de Amor e a inquirição que abre o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, no §1, qual seja, a inquirição por um bem verdadeiro que não fosse, em hipótese alguma, causa de infelicidade ou perdição, ou seja, por algo *ilimitadamente* bom. Nesse parágrafo também é dito que as coisas são boas ou más apenas com referência aos movimentos do *animus*, de sorte que este último, ou melhor, seus movimentos ou afetos, parecem ocupar no TIE o papel que Amor ocupa na KV. A isso também vem somar-se, nos §§ 9-10 do TIE, a mesma doutrina ora evocada por Amor na KV: “toda felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor (*tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*)” (...) “o amor acerca de uma coisa eterna e infinita nutre o ânimo somente com felicidade, a qual é isenta de toda tristeza, o que é a desejar muito e a buscar com todas as forças (*amor erga rem aeternam, & infinitam solâ laetitiâ pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valdè est desiderandum, totisque*

responde — numa breve e única fala — que vê ou *contempla* (*aanschouw*), como sendo o objeto solicitado, “a natureza (*Natur*) como um todo (*als geheel*)”.

Em seguida, confirmando Intelecto, Razão entra em cena argumentando demonstrativamente, a fim de provar que isso que foi visto ou contemplado é também indubitável (*ontwyyffelyk*) quando submetido ao raciocínio. O argumento de Razão tem a forma de uma redução ao absurdo, ou seja, de um procedimento indireto, que confirma o que foi diretamente visto ou contemplado, ao demonstrar que o contrário disso não pode ser o caso. Tal argumento, organizado conforme o *modus tollens*, pode ser reconstruído da seguinte maneira:

[Primeiro argumento de Razão no Diálogo]

- (i) se p (queremos limitar a natureza tomada como um todo) então q (devemos limitá-la com o nada (*Niet*);
- (ii) ora, não q (limitar a natureza com o nada é absurdo (*ongerymt*);
- (iii) logo, não p (a natureza tomada como um todo não é limitada).
- (iv) Corolário: a natureza tomada como um todo deve ser, portanto, uma unidade (*eenheid*) infinita (*oneiendig*), eterna (*eeuwidge*), onipotente (*almagtig*), na qual (*in de zelve*) tudo está compreendido (*alles begreepen*);
- (v) conclusão: era isso que Amor pedia.

Como é bem sabido¹⁷⁷, o argumento de Razão retoma algumas passagens do capítulo imediatamente anterior da *Korte Verhandeling* — Capítulo 2 da Parte I, sobre o que Deus é (*Wat God is*)¹⁷⁸ —, principalmente a nota do §1. Esse parágrafo propõe que Deus seja “um ser do qual é dito (*zeggen*) tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero”. A nota, então, explica que tudo que é dito ou afirmado é dito ou afirmado¹⁷⁹ de Deus, porque:

[Nota de KV,I,2 §1: fundamento do primeiro argumento de Razão]

viribus quaerendum)”

¹⁷⁷ Cf. Mignini, Atilano Domínguez, Marilena Chauí.

¹⁷⁸ É de notar que Mignini considera que a ordem seguida pela KV — qual seja, primeiro demonstrar que Deus existe e depois demonstrar o que ele é — segue a preceptiva aristotélica apresentada nos primeiros capítulos dos Analíticos Posteriores. Cf. Mignini, *Op. Cit.* p. _____ .

¹⁷⁹ Mignini e Dominguez traduzem *zeggen* por “afirmar”, quando, no entanto, esse termo deve ser mais literalmente traduzido por “dizer” (como *to say* em Inglês e *sagen* em Alemão), ao passo que o termo para “afirmar”, tal como indicado mais acima, é *bevestigen*.

“não podendo o Nada (*Niet*) ter algum atributo, o Tudo (*Al*) deve ter (*moet hebben*) todos (*alle*). E, assim como o Nada não tem nenhum atributo, porque nada é (*niet is*), assim o Algo (*Iet*) tem atributos, porque é algo (*iet is*). Assim, tanto mais (*hoe meer*) o Algo é (*Iet is*), tantos mais atributos deve ter (*hoe meer eigenschappen moet hebben*), e conseqüentemente, Deus, sendo perfeitíssimo, infinito, *todos os algo* (*alle Iet*), também deve ter todos os atributos, infinitos e perfeitos”¹⁸⁰

O Nada não pode limitar o Tudo simplesmente porque nada é: para realizar a função de limitar o Tudo, deveria fazer-lhe frente e, portanto, ser algo e ter atributos¹⁸¹. Ora, analogamente ao que procurei defender já a propósito da concepção parmenídica do ente, no Capítulo I, não me parece possível negar, em face da contraposição com o Nada, — caracterizado, lá e aqui, como nem sequer essente —, a presença de uma estrutura predicativa mínima na noção de ente, pressuposta também no argumento espinosano aqui em pauta, visto que Espinosa afirma explicitamente que ser algo (*iet*) é ter algum atributo, ou seja, ser isto ou aquilo, possuir algum conteúdo em sua ação de ser si mesmo. Aliás, no § 54 do *De Emendatione*, tratando das ficções de existência, Espinosa introduz a tese de que as existências das coisas diferem entre si tanto quanto as essências: conceber a existência de Adão através da existência em geral (*per generalem existentiam*) seria como tentar conceber a essência de Adão atentando apenas à natureza do ente (*ad naturam entis*) de maneira a finalmente definir Adão dizendo: “Adão é ente” (*Adamum esse ens*). Dizer que toda existência é “diferenciada” é dizer que existir não é possuir uma pura atualidade indistinta, mas realizar uma atividade ontológica dotada de

¹⁸⁰ Sigo aqui as traduções de Mignini e Atilano, fazendo, porém, uma mescla de ambas, quando, a partir da consulta ao léxico holandês, tal ou qual opção me pareceu mais literal ou mais clara ao ser vertida para o português. Sigo também a diferenciação entre maiúsculas e minúsculas, no início dos substantivos que protagonizam o texto (*Niet, Al, Iet*), tal como apresentada por Mignini em sua edição da KV.

¹⁸¹ Julgo ser esse o sentido de um difícil texto na fala de Razão, que não incluí na citação anterior. Trata-se da passagem em que Espinosa parece dizer que, se o Nada limitasse a natureza, deveria ter os seguintes atributos: uno, eterno, por si, infinito. No manuscrito A, essa passagem está na margem do texto, anotada pelo copista, e no manuscrito B, está no corpo do texto. Freudenthal e Appuhn praticamente a eliminam; Gebhardt, Mignini e Dominguez (e Robinson, que não consulte) a mantém. Para que se tenha uma idéia do debate sobre o passo, reproduzo, aqui, algumas linhas da nota 25, que Mignini incluí na página 506 de sua edição da KV: “Freudenthal, observando no manuscrito duas correções de lacuna operadas pelo mesmo copista e não entendendo como ao nada se podem referir os atributos do ser, sustenta que o §3 [i.e. a referida fala de Razão] seja uma lição corrompida (...) Robinson considera como legítima a lição manuscrita, compreendendo que a atribuição das propriedades do ser ao Nada seja legítima em um argumento por absurdo”. Preferindo esta última posição, restrinjo-me, porém, ao argumento da nota ao §1 do Cap. 2, e evito discutir se tais ou quais atributos específicos pertenceriam ao Nada, dizendo apenas que, se o Nada limitasse o Tudo, ele deveria, de alguma forma, “fazer-lhe frente” e, portanto, deveria ter alguma efetividade, sendo, por isso, algo e, assim, devendo possuir algum atributo (o que é absurdo).

algum conteúdo, ou seja, conceber o existir como dotado de aspectos predicativos (o predicado — um predicado verbal — sendo a *differentia* pela qual, como as essências, as ações de existir também diferem entre si).

Mas, indo muito além do que se passa no eleatismo, os atributos espinosanos são realidades que, embora sejam distintas da substância apenas por uma distinção de razão, não são como os predicados do ente parmenídico, pois, embora tanto o conceito de pensamento quanto o de extensão impliquem o de substância, o conceito de pensamento não implica o de extensão e vice versa, ao passo que indivisível (*oude diaireton estin*) implica ingênito (*agenebton*) e imperecível (*anôlethron*), que implicam atual (*nun estin*), perfeito ou completo (*teleion*), consistente e contínuo (*sunechés*), único (*ben*) e *sui generis* (*mounogenes*)¹⁸². Ademais, diferentemente do que se passa no poema de Parmênides, assim como na leitura eleata que Hegel faz da substância espinosana, deve-se notar que, para Espinosa, afora Nada, ainda resta uma outra diferenciação — interna, portanto, ao ente — entre o Tudo e o Algo, diferenciação que prefigura a distinção entre substância e modo, que aparecerá mais ao final do Capítulo 2 da Parte I *Korte Verhandeling*. Com isso está de acordo Mignini, para quem, “nessa nota [Espinosa] assume a perspectiva parmenídica quanto à clara separação (*netta separazione*) entre o ser e o nada”¹⁸³, sem que, não obstante, nosso filósofo apague, como faria um eleata, essa outra diferenciação interna: “no Tudo ainda se distinguem (*si distinguono*), como se verá em seguida, as modificações, *que correspondem a isso que agora é chamado de ‘algo’*”¹⁸⁴. Ora, Razão conclui sua primeira fala dizendo ser chamada de Nada a negação da unidade infinita, isto é, do Tudo. Logo, como ensinava Platão, a negação pela qual ser Algo *não é* o mesmo que ser Tudo (aqui caracterizada como distinção modal) não pode ser a mesma negação pela qual Nada *não é* Tudo e *nem sequer* Algo. Penso que estamos, pois, diante de uma transformação espinosana das clássicas relações entre o ente e o não-ente, de forma que o *Al* é análogo, por exemplo, ao que em Platão é o *totalmente ente* (*tò pantelós ón*), o *Niet* é análogo ao nulamente ente (*tò médamós ón*) e o *Iet* é análogo ao outro, que é e

¹⁸² Como se pode notar, *não faltam* à substância espinosana essas características que pertencem ao ente parmenídico. A diferença, porém, encontra-se, por um lado, naquilo que a substância espinosana tem *a mais* do que o ente parmenídico e, por outro, na diferença do *estatuto* lógico e ontológico entre isso que é comum a ambos e isso que é exclusivo à substância: os atributos tautológicos do ente parmenídico pertencem à substância a título de *própria*, ao passo que pensamento e extensão é que recebem propriamente o título de atributos. A distinção entre atributos e *própria* é essencial para este ensaio e será retomada em capítulo futuro.

¹⁸³ Mignini, *Op. Cit.* p 467

¹⁸⁴ Mignini, *Op. Cit.* p 468. Itálicos meus.

não é... de certa maneira (*katá ti*).

Não há novidade no reconhecimento de influências platônicas, aristotélicas e neo-platônicas sobre a *Korte Verhandeling*¹⁸⁵. Mas tampouco se deve menosprezar, a propósito do tema em pauta, a influência do artigo 52 da Parte I dos *Principia Philosophiae* de Descartes¹⁸⁶, no qual se diz ser uma “noção comum” o fato de que “o nada não tem atributos” (*nihili nulla sint attributa*), isto é, quaisquer propriedades ou qualidades (*nulla eae proprietates aut qualitates*); donde vem que, se há algum atributo, necessariamente deve haver alguma coisa ou substância (*aliquam rem sive substantia*) à qual isso possa ser atribuído (*cui aliud tribui possit*), ou seja, algo que desempenhe o papel de proprietário da propriedade ou de qualificado pela qualidade (por outras palavras: o papel de *subjectum*). Outro texto cartesiano que também é devido lembrar é o Axioma 6 das *Rationes*, onde se apresenta a doutrina dos graus de realidade ou entidade, segundo a qual a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, e a substância infinita mais do que a finita. Assim, se há algum ente, por menor que seja seu grau de realidade, ele deve possuir, em igual medida, algum atributo, propriedade ou qualidade (por outras palavras: algum predicado). Todavia, apesar das evidentes afinidades entre os textos cartesianos e espinosanos ora evocados, é de notar, por fim, que algo deve ter sido alterado por Espinosa na concepção da estrutura predicativa mínima, segundo a qual, para os dois autores, não ser o nada (ser ente) já é ser sujeito de predicados e ser sujeito de predicados já é ser algo (ser ente) e não nada. O sintoma mais significativo dessa mudança é que, para Descartes, como se lê no artigo 53 dos *Principia*,

[Defesa cartesiana da necessidade de um Atributo Principal]

“certamente, é a partir de qualquer atributo (*ex quolibet attributo*), que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto (*sed una tamen*), a propriedade principal (*praecipua proprietates*) de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras [propriedades] são referidas. A saber, a extensão em comprimento,

¹⁸⁵ Veja-se, por exemplo, os artigos: “De las Maravillas acerca de lo uno y lo multiple – O sobre los avatares del amor neoplatonico en la *Korte Verhandeling* de Baruch de Espinosa” de G. Albiac, e “La presenza di Aristotele nella *Korte Verhandeling*” de F. Chierighin, ambos em Mignini, F. (Org.) *Dio, L'uomo, La Libertà – Studi sul “Breve Trattato” di Spinoza*. Roma, L.U. Japadre Editore, 1990, respectivamente às páginas 415-442 e 443-456.

¹⁸⁶ Uso como base para as citações dos *Principia Philosophiae*, a edição bilingüe que contém a tradução coletiva, coordenada por Guido Antônio de Almeida: Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002. Realizo, porém, algumas alterações pontuais, de pouca monta, apenas a fim de facilitar a inserção dos sintagmas latinos no interior da tradução em português.

largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais (*omne aliud*) que pode ser atribuído (*tribui*) ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um modo (*tantum modus quidam*) da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos (*tantum diversi modi*) de pensar”

Diferentemente, para Espinosa, como se lê no já referido primeiro parágrafo do Capítulo 2 da Parte I da *Korte Verhandeling*, Deus é um único ser, dotado, não obstante, de infinitos atributos, dentre os quais, pensamento e extensão. Mas, como isso é possível se — conforme dito mais acima, opondo-se aos *próprios* do ente parmenídico e guardando algo da noção cartesiana de propriedade principal — pensamento e extensão podem ser entendidos clara e distintamente um sem o outro? Ora, é exatamente com esta interrogação que, no Primeiro Diálogo, entra em cena a personagem Concupiscência, pretendendo apontar contradições no que Intelecto contemplara e Razão demonstrara, a fim de aconselhar Amor a não buscar, para além da multiplicidade dispersa, esse Tudo fora do qual não há coisa alguma. Concupiscência, exprimindo-se numa linguagem de coloração platonizante, apresenta três argumentos¹⁸⁷. O primeiro deles, de matriz cartesiana — como se nota já pelo uso dos termos “substância pensante e substância extensa” —, exigirá que Razão manifeste e justifique sua ruptura com a tese de que é um só o atributo principal de uma substância, como o pensamento para a mente e a extensão para corpo:

[Primeira objeção de Concupiscência no Diálogo]

“Concupiscência: — Um momento! Sonha admiravelmente que, com a multiplicidade que vejo (*zie*) por toda parte na natureza, convenha (*overeen komt*)¹⁸⁸ a Unidade (*Eenheit*). Mas, como? Vejo que a substância pensante nenhuma comunidade tem (*geen gemeenschap heeft*) com a substância extensa e que uma limita (*bepaald*) a outra”

¹⁸⁷ Em verdade quatro, mas o último pode ser considerado uma variação do terceiro.

¹⁸⁸ Note-se que esse verbo é o mesmo que Espinosa emprega como equivalente de *convenio*, inclusive em contextos cognitivos (Cf. KV ____). Isso sugere duas possibilidades de leitura (não excludentes). (i) Concupiscência denuncia o descompasso cognitivo de uma unidade puramente idealista, que não corresponde a uma multiplicidade sensível real. (ii) Se nos lembrarmos do uso do verbo *convenire* na Carta 32, Concupiscência também pode estar denunciando uma discordância físico-ontológica: a Unidade não coexistiria com a multiplicidade, ou ainda, as partes não conviriam com o todo ou entre si. Vale lembrar — preparando a discussão sobre a suposta subordinação estrutural das idéias aos seus objetos (Cf. supra nota ____ e infra pag ____) — que o verbo *convenio* também é intensamente empregado em contextos éticos, referindo-se ao modo de relação recíproca entre as ações dos homens: os homens concordam quando agem sob a condução da razão, etc.

Como se vê, o argumento consiste em falsear a conveniência ou concordância entre a Unidade intelectualmente contemplada e a multiplicidade natural visível, usando como caso falseador a supostamente irreconciliável limitação recíproca entre pensamento e extensão (qualificados como substâncias). Antes, porém, de passar aos outros argumentos de Concupiscência e ao que — empregando a noção de sujeito — Razão lhe responderá, é importante observar o seguinte: no parágrafo 17 do Capítulo 2 da Parte I da *Korte Verhandeling* — ou seja, antes do Primeiro Diálogo — Espinosa já havia apresentado três razões “pelas quais se deve dizer que todos os atributos que existem na natureza não são senão um ente único (*maar een eenig wezen is*) (...), ainda que possam ser entendidos clara e distintamente um sem o outro”. Trata-se, evidentemente, do ponto visado pelo primeiro argumento de Concupiscência no Diálogo. Desejo examinar essas três razões antes de retornar ao Diálogo, pois considero que elas permitem uma primeira síntese parcial do que já foi discutido até o momento nesta seção, além de agilizar a exposição e facilitar a compreensão dos subseqüentes argumentos de Concupiscência e Razão no posterior contexto dialógico. A primeira razão do §17, a fim de defender o pertencimento de muitos atributos a um mesmo ser, possui um caráter fundante, pois não mobiliza senão a mesma regra de proporção direta que fora apresentada no §1, quando se falava apenas de Algo, Tudo e Nada:

[Primeira razão em favor do copertencimento de Atributos, em KV,1,2 §17]

“demonstramos que deve haver um ente (*moet zyn een wezen*) infinito e perfeito (*oneyndelyk en volmaakt*), pelo qual não se pode entender outra coisa senão um ente do qual tudo deve ser dito (*gezeid*)¹⁸⁹. Com efeito, assim como de um ente que tem uma essência (*een wezen 't welk heeft eenige wezentheid*) deve ser dito algum atributo (*moeten gezet eigenschappen*), e quanto mais essência se lhe adscribeve (*toeschryft*)¹⁹⁰ mais atributos lhe são adscritos (*toeschryven*), assim também, conseqüentemente, um ente infinito (*wezen oneyndelyk*) deve ter infinitos atributos (*eigenschappen oneyndelyk*), e é isso o que nomeamos de ente perfeito (*volmaakt wezen*)”

¹⁸⁹ Trata-se de uma forma do pretérito do mesmo verbo *zeggen* anteriormente indicado: “dizer”. Migninni, de maneira proveitosa para meus argumentos — que querem defender a presença do PNC na base da argumentação ontológica de Espinosa —, traduz *gezeid* por “é predicado”. A alternativa de Atilano não cria nenhuma objeção: “é afirmado”.

¹⁹⁰ Novamente um termo cuja primeira significação está ligada a uma operação lingüística, qual seja, o ato de “dizer por escrito”; donde a tradução — seguindo Migninni: *ascrivere* — por *adscrever*.

Reconsiderando o primeiro argumento de Razão no Diálogo, a nota de KV,I,2 §1, a defesa cartesiana da necessidade de um atributo principal, a objeção cartesiana de Concupiscência no Diálogo e, finalmente, esta primeira razão de KV,I,2 §17 em favor do co-pertencimento de Atributos, a síntese que julgo, então, poder propor é a que se segue. Por um lado, a regra de proporção colapsaria se uma de suas instâncias fundamentais, a saber, o ente infinito e perfeito (*Al*), fosse acompanhada de substâncias separadas, já que, sendo entes que têm uma essência — sendo Algo (*Iet*) — essas substâncias teriam atributos e, sendo separadas, seus atributos não pertenceriam à mesma coisa, produzindo a absurda situação em que a realidade infinita, ao lado dessas substâncias, não possuiria os atributos delas e, portanto, não possuiria todos. Mas, por outro lado, a posse de todos os atributos por esse Tudo (*Al*) não pode tampouco significar a perda do atributo que qualquer Algo (*Iet*) sempre tem: seria tão absurdo quanto propor um Tudo que não tivesse todos os atributos, propor um Algo que não tivesse algum (o que produziria um esvaziamento ontológico, de feição eleata, de toda multiplicidade: se há o Tudo, não há o Algo). Isso exige que os atributos que cada Algo tem sejam, nalgum sentido, também e ao mesmo tempo, atributos de um só ente (*maar een enig wezen is*). Ora, a forma que Espinosa encontra para atender a essa exigência — forma que corresponde à caracterização que Razão faz deste ente como um *sujeito* (*onderhouwder*), no §9 do Primeiro Diálogo — é propor que cada Algo, sem perder seu atributo, ou seja, seu grau de realidade, esteja de alguma forma *contido* nesse ente total, pois, caso contrário, a posse de todos os atributos pelo grau infinito de realidade seria a absurda perda do atributo que a regra prevê para o seu grau primeiro¹⁹¹. Assim, se os muitos Algo forem *em* um único ente, então, ao invés de uma razão inversa entre Tudo e Algo — um perdendo os atributos que o outro ganha —, instaura-se uma razão direta entre as razões diretas de realidade-atributo em cada plano, ou seja, uma segunda razão

¹⁹¹ Note-se que o “primeiro” grau de perfeição corresponde a “algo”. Esse *Iet* corresponde a *qualquer* realidade dada, pois (axioma 6 de *Ethica* II) “por perfeição e realidade entendo o mesmo”. Portanto, falar de um “primeiro” não contradiz o esquema estrutural da série dos instrumentos corporais/intelectuais comentada na seção anterior. Assim como o “último” é o infinito por ser total e não por ser como “o maior de todos os números”, assim também o “primeiro” não é um começo por ser como “o menor de todos os números”. “Primeiro” e “último” devem ser sempre compreendidos como *instâncias de uma proporção* e não como *quantidades determinadas*. “Algo” (*Iet*) é “primeiro grau” no sentido de ser “qualquer um” ao passo que “todo” (*Al*) é “último grau” no sentido de ser todos conjuntamente compreendidos na própria forma da proporção (isto é, o infinito em ato). O que digo aqui sobre o todo e o infinito em ato deve ser referido ao que foi dito sobre a quantidade na seção anterior: a presença do todo em cada uma das partes de uma gradação é a razão contínua entre os graus, ou se se quiser, o nexa que institui a ordem, ou ainda, a “cópula” entre os graus, a própria proporção.

direta:

- primeira razão direta (R1): quanto mais essência *Iet* tem, tanto mais atributos *Iet* tem;
- segunda razão direta (R2 = com *Iet* “sendo em” *Al*): quanto mais essência *Iet* tem, tanto mais atributos *Al* tem; **e vice-versa.**

Uma noção de sujeito caracterizada por esse tipo de inerência (*Iet contido* ou *sendo em Al*) não vem prejudicar mas sim contribuir para que a realidade do mundo e a realidade de Deus mantenham uma economia solidária e não concorrencial. Mais do que isso, vem conferir necessidade à realidade do mundo. Afinal, a bem dizer, Tudo não tem nem mais nem menos atributos, mas sim todos; logo, pela segunda razão direta (R2), deve haver, proporcionalmente, todos os infinitos Algo contidos nesse Tudo. Mais ainda: porque *Iet é em Al*, a articulação de Algo com Tudo não pode significar uma “passagem” do conceito de “substâncias que constam de um único atributo” para o conceito de “substâncias que constam de infinitos” (como supõe Gueroult), ou então uma gradação de substâncias, na qual a primeira possuiria um atributo, a segunda, dois, a terceira, três, etc (como cogita Schuller na Carta 63), ou ainda uma degradação, do Tudo ao Nada, que engendraria uma hierarquia de hipóstases intermediárias (como propõem as filosofias da emanção). Devemos, ao contrário, recordar as seções anteriores e compreender que a chave para a compreensão da relação de Algo com Tudo é o abandono das idéias de *soma e subtração* e a passagem para a idéia de *proporção*. R1 não é um “princípio de *progressão*” mas uma regra de *proporção* (e R2 é apenas uma regra de proporção do segundo grau, uma proporção entre proporções). Os elementos mais “simples” — os Algo — que iniciam o enunciado da regra de proporção não “entram” na construção do conceito de Tudo como *partes de uma soma* mas como *instâncias de uma regra*, e de uma regra de *proporção contínua*, ou seja, que está toda inteira em cada caso (continuidade), sem, no entanto, desconsiderar as diferenças entre eles (proporção). A idéia do Tudo, assim como vimos a propósito da idéia da quantidade infinita (que é o Tudo enquanto extensão), é “formada absolutamente”, de uma vez, não porque haja uma iluminação mística, mas porque a apreensão de um grau *qualquer* de realidade, de qualquer Algo, já é a apreensão completa da proporção em si

mesma¹⁹², a qual, estando onipresente na ‘série’ ou ‘conjunto’ como seu nexa constitutivo, é a sua totalização não polar nem oclusiva.

Para explicar isso a partir de uma plataforma interpretativa bem conhecida, é útil uma breve referência à leitura que faz Gueroult da proposição 9 de *Ethica* I — “quanto mais realidade ou ser alguma coisa (*unaquaque res*) tem, tanto mais atributos lhe competem” (cuja demonstração *patet ex definitione 4*, ou seja, baseia-se simplesmente no fato de que um atributo “é aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância”¹⁹³). Mas é preciso advertir que são as dificuldades que o comentador enfrenta que nos são primeiramente úteis. Afinal, porque considerara que essa proposição permite passar (*permet passer*) do conceito de ‘substâncias detentoras de um só atributo’ para o de ‘substância detentora de infinitos atributos’¹⁹⁴, Gueroult realiza um *tour de force* — da página 141 à página 176 de seu *Spinoza I* — para explicar como é que a noção de substância infinitamente infinita, uma vez construída, não abole as noções de ‘substâncias de um único atributo’ que foram empregadas, “a título de seus ingredientes”¹⁹⁵, nessa construção. O problema é o mesmo de saber como é que o Tudo não destrói o Algo que inaugurou a série ou conjunto, uma vez que Tudo tem todos os atributos e se impõe como substância única. Ora, parece-me que o problema enfrentado pelo comentador não foi senão criado por ele mesmo, ao preencher o lugar da ‘primeira’ instância da regra de proporção — Algo, o ente que tem uma essência, *unaquaque res, unumquodque ens*¹⁹⁶ — com a noção de ‘substância detentora de um único atributo’¹⁹⁷ e

¹⁹² Que, no fundo é a definição 6 de *Ethica* II: “por perfeição e realidade entendo o mesmo”

¹⁹³ *Ethica* I, def 4: “*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*”

¹⁹⁴ Gueroult *Spinoza I*, p 142 _____

¹⁹⁵ Gueroult *Spinoza I*, p 167 _____

¹⁹⁶ Se na KV os *Iet*, como diz Migninni, correspondem aos modos, na *Ethica*, porém, como insiste Gueroult, os “elementos” construtivos da essência de Deus são os atributos. Todavia, a regra de proporção, tal como ela é enunciada na proposição 9 da *Ethica* e retomada no escólio da proposição 10, possui uma formulação programaticamente ampla: na primeira, como notado, fala de *unaquaque res* e na segunda fala simplesmente de *unumquodque ens*.

¹⁹⁷ A noção gueroultiana de “substância de um (único) atributo” é derivada do entrecruzamento de uma questão filosófica com uma questão filológica. A questão filosófica é a que está em curso aqui no corpo do texto. A questão filológica é a tradução da seguinte passagem da demonstração da proposição 8 de *Ethica* I: “*Substantia unius attributi non nisi unica existit (per propositionem 5)* / A substância de um atributo não existe senão única (pela proposição 5 de *Ethica* I)” Ora a expressão “*Substantia unius attributi*” pode simplesmente significar “a substância à qual um atributo pertence”. A referência à proposição 5 — que diz que substâncias não compartilham atributos — reforça essa segunda leitura, pois dizer, com essa proposição, que duas ou mais substâncias não podem ter um mesmo atributo não é equivalente a dizer que uma só e mesma substância não pode ter dois ou mais atributos. A *Substantia unius attributi* estabelece apenas que se o atributo T pertence à substância J, ele não pode pertencer à substância K (no caso de haver alguma), e não que J não possa ter atributos T, U, V, etc. A *Substantia*

ao conceber sua contribuição na formação da substância infinitamente infinita como sendo a de um ingrediente integrante. Mas — justiça seja feita —, Gueroult, desfazendo engenhosamente as dificuldades que criou para si, consegue concluir, ao fim e ao cabo, que cada uma das supostas ‘substâncias de um atributo’ não é senão “a substância mesma, de uma forma originalmente diferente; esta diversidade sendo aquela das perfeições que a constituem”¹⁹⁸. Na verdade, as dificuldades que Gueroult enfrenta vão sendo solucionadas justamente à medida que, na falta da noção de *ratio*, certa noção de *regra* torna-se mais presente em sua caracterização do que seja a “substância de infinitos atributos”, pois isso — aproximando-o do tipo de solução que proponho — faz com que as ‘primeiras’ instâncias da regra não se tornem paradoxalmente incompatíveis com a ‘última’. Claro, pois a ‘última’ é simplesmente a totalização estrutural da própria regra e não um resultado que eclode ao final. Tal instância superlativa é qualitativamente última — como quando dizemos “em última instância” — e não quantitativa, serial ou numericamente última. Por exemplo: na série, 1, 2, 4, 8, 16, 32... a *ratio* é “dobro”, tal que “o seguinte seja o dobro do anterior”; a série é infinita, pois não há o último dobro como totalização polar da série ou totalização oclusiva do conjunto; todavia, se se pede tudo o que a série contém em ato, só se poderá oferecer a própria regra gerativa, o “dobro”, que é a causa ou razão da série ou conjunto, o nexos que se alastra ubiquamente através de todas as instâncias, estabelecendo por toda parte simultâneas continuidade e diferenciação. Só assim o último grau não devora o primeiro mas, ao contrário, o *preside*. Embora não se expresse desta forma, Gueroult me parece, pouco a pouco, apontar para algo nessa direção. Por exemplo, numa passagem em que o comentador muito acertadamente recusa que os atributos constituintes da essência da substância sejam “fenômenos resultantes de nossa maneira de conhecê-la”¹⁹⁹, encontramos um belo argumento que demonstra que, se assim fosse,

“a substância seria antes deles e sem eles [o que é absurdo] ao invés de por eles e numa absoluta *simultaneidade* [como é correto]. O que não quer dizer, tampouco, que eles sejam antes dela *como as*

unius attributi é, portanto “a única substância que tem aquele atributo”, e seu atributo é “o atributo que só aquela substância tem”, mas não “a substância que tem aquele único atributo” ou “o atributo único daquela substância”. Para uma visão de conjunto das discussões a esse respeito, veja-se Chauí, 1999, nota complementar 9. A comentadora propõe, na interpretação da proposição 9, uma solução em termos de *ratio*, com o que concordo integralmente.

¹⁹⁸ Gueroult Spinoza I, p 167 _____

¹⁹⁹ Idem Ibidem

partes de que ela resultaria. Assim, o triângulo não poderia ser sem os ângulos que o constituem, mas, no entanto, *ele não resulta deles*, pois, é *pelo* triângulo que os ângulos se *constituem* como ângulos do triângulo, tanto quanto é pelos ângulos que o triângulo é constituído como triângulo. Enfim, *se a noção de Deus intervém como a regra* que obriga que ele seja *constituído* de uma infinidade de atributos, então não se pode concluir que eles sejam sua expressão “num plano inferior”; assim também, *a regra que o triângulo impõe* de que seja concebido como *constituído* de três ângulos não poderia fazer destes últimos sua manifestação em um segundo plano”²⁰⁰

A noção de Deus intervém como regra, assim como o triângulo é a própria “regra que prescreve que sejam dispostas as linhas e os ângulos de tal maneira que ele próprio daí resulte”²⁰¹. Nessa perspectiva, a substância não é, portanto, um proprietário anônimo de propriedades que seriam apenas o revestimento externo de sua verdadeira identidade, seja como hipóstases, seja como manifestações fenomenais do *noumenon* substancial. Os atributos são caracterizados como propriedades constitutivas e, ao menos segundo esse parágrafo de Gueroult, há um reconhecimento da contemporaneidade entre o constituinte e o constituído; mais ainda, é admitida uma indissociabilidade definicional entre ambos, como expressão lógica dessa simultânea constituição recíproca (os três ângulos do triângulo e o triângulo dos três ângulos). Parece-me que fazer uma alteração, aparentemente só lexical, do constructo para a estrutura, do ingrediente para o constituinte, foi o modo pelo qual Gueroult, malgrado ele próprio, empreendeu aquela mesma reversão — já comentada a propósito da Carta 32 e do exemplo da esfera — que se propõe a ir do todo (do Tudo) para as partes (para o Algo), ou seja, que se propõe a levar às últimas conseqüências (quer dizer: sem teleologia) a verdade do dito aristotélico de que o todo é *prior* em relação às partes. E que essa seja a perspectiva de Espinosa, é o que vemos em sua breve resposta a Schuller na Carta 64: o *axioma*, segundo o qual quanto mais um ente qualquer (*unumquodque ens*) possui realidade ou ser tanto mais atributos possui,

“nós o formamos *a partir* da idéia que temos de um ente absolutamente infinito (*formamus ex ideâ, quam habemus Entis absolutè infiniti*) e não de que sejam dados ou possam ser dados entes que tenham três, quatro, etc. atributos”.

²⁰⁰ Gueroult Spinoza I, p 167 _____ - Itálicos meus.

²⁰¹ Gueroult I, p. 142.

A idéia do Tudo não é, a bem dizer, *produzida* pela idéia de Algo, ela, ao contrário, se dá a conhecer na idéia de Algo porque nela *se exprime* de maneira certa e determinada, assim como uma regra *se exprime* nos seus casos. É por isso que Tudo, Deus, o triângulo, não *resultam* de uma composição de partes ingredientes da mesma forma como, por exemplo, um navio resultaria do processo de sua produção, quando, então, findaria o movimento de produzi-lo. Aliás, talvez seja melhor simplesmente manter o verbo usado por Intellecto ao apresentar a idéia do Tudo, qual seja, “ver” (*aanschoum*), porque — como sabe todo aquele que leu os textos de Aristóteles sobre a diferença entre, de um lado, a ação (*praxis*) e o ato (*energeia*), e de outro, a produção (*poiesis*) e o movimento (*kinesis*) —, quem vê *ipso facto* viu, mas quem constrói não só por isso já construiu. É assim, com efeito, que a demonstração da proposição 9 se funda na pura definição de atributo (“aquilo que o intellecto percebe como constituindo a essência da substância”), pois a noção de substância *já está* presente nessa definição, o ato intelectual — antes ativo do que produtivo — sendo, então, justamente ver essa presença que preside as relações daquilo que a constitui, assim como o triângulo preside as relações entre as linhas e os ângulos, sem que, no entanto, ele possa ser triângulo sem linhas e sem ângulos. Gueroult, conforme vai chegando ao final de seu comentário sobre a proposição 9 (ou seja, sobre R1), passa mais e mais a insistir na interpretação da definição de Deus²⁰² como sendo uma “lei de estrutura”²⁰³, finalmente estabelecendo a analogia entre a definição da esfera e a definição de Deus, nos seguintes termos:

“Da mesma maneira que, separado do conceito de esfera, o conceito de rotação do semicírculo, considerado isoladamente, é falso, assim também é falso o conceito da multiplicação de atributos ao infinito e de sua síntese, assim que eles sejam considerados isoladamente, sem estarem conjugados ao conceito de ser infinitamente perfeito. Com efeito, tomado isoladamente, o conceito de atributo não contém nem sua multidão infinita nem sua síntese necessária. A afirmação ultrapassa, então, os limites do conceito (de atributo) e a mutilação que é infligida à idéia total, pelo fato de que ela fica disjunta da idéia do *ens realissimum*, pode conduzir às mais inadequadas idéias, como, por exemplo, àquelas de seres que teriam três, quatro, etc.

²⁰² *Ethica* I def. 6: “*Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* / Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

²⁰³ Gueroult I p 171.

atributos”²⁰⁴

Ora, se puder ser somado o que aqui diz Gueroult ao que disse Gleizer a respeito da forma do verdadeiro, exemplificada pela construção da esfera, será possível, acrescentadas também algumas nuances por minha própria conta e risco, dizer que: a formação absoluta da idéia de Deus (*idea, quam habemus Entis absolutè infiniti*) não é uma síntese poética de idéias ingredientes num sujeito resultante que as engloba, mas o conteúdo imanente da atividade (*praxis, energieia*) de inteligir a razão direta entre ser e ter atributos, ou seja, a visão da lei de estrutura da realidade, que faz desta última um sujeito único e atualmente constituído pela comunidade de ação de todas as coisas que têm uma essência e que dele podem ser, então, afirmadas. Como ensina a explicação da definição de Deus na *Ethica*, ser absolutamente infinito é possuir em sua essência o que quer que exprima uma essência (*ad ejus essentiam pertinet quicquid essentiam exprimit*) e não envolver negação alguma (*negationem nullam involvit*). Ora, nesse sentido, “Tudo não é Algo” é sempre falso (não há um Algo que Tudo não seja). Por outro lado, não se pode confundir a regra de proporção direta entre ser e ter atributos com suas instâncias particulares, isto é, que não sejam a instância infinita (Deus) que coincide com a própria regra (à Sua realidade competem todos os atributos); quer dizer, “Tudo não é Algo” é sempre verdadeiro, no sentido de que ser um Algo (que envolve alguma negação) não é a mesma coisa que ser Tudo (que não envolve negação alguma), assim como, por exemplo, ser 16 não é a mesma coisa que ser o dobro (porque, então, 4 não seria o dobro de 2, já que não é 16), muito embora 16 seja o dobro de 8 e o dobro em si não exista como uma realidade transcendente, fora das relações entre tais ou quais elementos (o dobro é sua causa imanente como regra que totaliza estruturalmente uma série ou conjunto infinito e se exprime em cada uma dos seus casos). Tudo é um sujeito único e atualmente constituído pela comunidade de ação de todos os Algo, ou seja, ele envolve todos os entes que possuem uma essência, e estes o exprimem de maneira certa e determinada; Tudo os envolve porque são seus efeitos imanentes e é por isso que eles o exprimem quando dele são predicados. Assim, a afirmação da essência de Tudo é a afirmação e não a negação de cada Algo (como previa R2). Ao contrário do ente eleata, pensado sob a chave do princípio da especificação, a substância espinosana é um ente cuja essência possui, ao mesmo tempo, conteúdo e abrangência infinitos, ou seja, um

²⁰⁴ Gueroult I p 172.

conceito cuja compreensão não está na razão inversa da sua extensão. Toda determinação é uma afirmação²⁰⁵.

Feita essa passagem pela leitura de Gueroult acerca da regra de proporção direta — e tendo eu me valido do que ele disse para dizer outras coisas — creio poder retornar à *Korte Verhandeling* e à idéia de que: o “ser em” é uma relação que não apenas preserva a primeira e a última instância da regra — evitando que a última instância roube os atributos da primeira, num esvaziamento eleata, ou que a primeira fragmente a última, numa multiplicidade substancial cartesiana — como também é a relação pela qual a suma perfeição da totalidade se traduz em infinitas realidades em seu interior. E se é assim, a noção de sujeito contém em si, implicitamente, a tese de que Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si, ou seja, na medida em que, Ele existindo, sua própria essência exigirá que existam “todos os Algo” (*alle Iet*). A segunda razão direta (R2) me parece ser, portanto, um dos fundamentos lógicos de uma *ontologia da potência produtiva*, no sentido de que há, na própria essência de um “ente infinito e perfeito” (*oneyndelyk en volmaakt wezen*) uma exigência lógica — uma ‘generosidade formal’ — a fazer existir, em seu interior, a essência de todo algo. Para todo ente que tem uma essência (*unumquodque ens = unaquaque res = Iet = een wezen ‘t welke heeft eenige wezenheid*), há um mesmo ente infinito e perfeito que, por uma exigência de sua própria essência infinita, implica a presença, em seu interior e nunca fora de si, da essência daquele ente. E se admitirmos — como será admitido na *Ethica* II, definição 2 — que pertence à essência de uma coisa não somente aquilo sem o quê a coisa não pode ser nem ser concebida, mas também aquilo que não pode ser nem ser concebido sem a coisa²⁰⁶, então as exigências da essência infinita de que se instaurem todas as essências particulares em seu interior, será também uma exigência produtiva, que requer a existência das coisas sem as quais aquelas infinitas essências não podem ser nem ser

²⁰⁵ Cf. Bove, L. *La Stratégie du Conatus*, Paris, Vrin, 1996: “A Natureza afirma absolutamente sua causa, quer dizer, “de um modo preciso e determinado”, sua potência em cada uma de suas afecções singulares. Toda determinação é, *sub specie aeternitatis*, a afirmação absoluta da substância em suas afecções, constitutiva dessa essência singular atual e produtiva que Espinosa nomeia “*conatus*” (p 9). “A natureza se constitui por e nas suas próprias afecções, e a perseverança de cada um de seus modos no ser (das idéias, dos corpos e da infinidade infinita de modos de atributos que nós não conhecemos), não é somente um efeito, mas a atividade produtiva do Real, ele próprio, em sua ato-afirmação” (p 10-11)

²⁰⁶ Em tempo, observo que a concepção de essência ora mencionada — que exige a presença simultânea de uma realidade que a possua — é solidária da teoria da definição genética, pois que, como vimos na seção anterior, é indispensável para uma tal definição a performance formativa da idéia e, portanto, a existência em ato da essência formal do modo de pensar que perfaz essa idéia e, portanto, ao menos no pensamento um ente que possui a mesma estrutura do seu ideado, ainda que este não exista em ato na duração. Voltarei a isso logo mais.

concebidas.

Esta síntese contém o que é decisivo. Mas o prosseguimento da análise do §17 trará contribuições para a leitura do Primeiro Diálogo e para a compreensão do uso que nele faz Razão da noção de sujeito. Passando adiante, porém, podemos ter o sentimento de que a segunda razão do §17 — um argumento no *modus tollens* e *a posteriori* — é muito fraco. Tal como se encontra no corpo do texto, a segunda razão argumenta da seguinte maneira:

[Segunda razão em favor do copertencimento de Atributos, em KV,1,2 §17]

- (i) se p (pensamento e extensão fossem entes diversos (*verscheyde wezens*)), então q (não poderiam unir-se (*veerenigen*) um com o outro);
- (ii) ora, *não* q (vemos (*zien*) que estão unidos por toda parte na natureza, por exemplo, em “nós”)
- (iii) logo, não p (pensamento e extensão não são diversos)

Da maneira como aí está, o argumento simplesmente não tem eficácia contra a posição que Concupiscência sustentará na versão dialógica do problema. Afinal, Concupiscência nega o passo (ii), afirmando, como já foi citado, que “vejo (*zie*) a multiplicidade por toda parte na natureza, como atesta o fato de que a substância pensante não tem nada em comum com a substância extensa e que uma limita (*bepaald*) a outra”. Assim, se a segunda razão do §17 se reduzisse ao esquema acima, ela se desmancharia inutilmente na mera contraposição recíproca entre duas visões de mundo: Concupiscência: — ‘vejo a multiplicidade, atestada pela limitação pensamento/extensão’; Razão: — ‘vejo que pensamento e extensão estão unidos, atestando que não são senão um ente’²⁰⁷. Todavia, o decisivo da segunda razão do §17 está no rodapé (e que Espinosa tenha feito uma nota já indica que percebera algum problema). A nota faz, aparentemente, muito pouco; ela vem fazer uma precisão — *Dat is* = “isto é” — acerca da premissa (i), mais especificamente acerca da expressão “entes diversos” (*verscheyde wezens*), esclarecendo que pensamento e extensão *não* poderiam estar unidos *especificamente a título de substâncias diversas* (*verscheyde zelfstandigheden*). Por

²⁰⁷ A partir de considerações diferentes, Migninni chega, porém, a observações condizentes com as que aqui exponho: “O autor não especifica ulteriormente o que é que entende por ‘unidade que por toda partes vemos na natureza’ e por que seja preferível a consideração da unidade àquela da diferença — que igualmente vemos na natureza — ou em que relação estas se constituem.” p 486

que isso é importante? Ora, porque, se assim não fosse, o próprio argumento adversário — que será aquele primeiro de Concupiscência — seria trivialmente falso; afinal, da simples afirmação de que pensamento e extensão são entes que *não possuem nenhuma comunidade* (*geen gemeenschap heeft*), a conseqüência a tirar deveria ser exatamente a contrária da alegada, a saber: uma *não* limita (*bepaald*) a outra²⁰⁸. O que Concupiscência precisa defender e o que Razão precisa negar é que essa completa falta de comunidade se dá *entre substâncias*. Assim, a despeito de seu caráter *a posteriori*, o que a segunda razão do §17 introduz de relevante é uma discussão sobre *a que título* pensamento e extensão podem ou não podem estar envolvidos (*betrokken*; como traduz Atilano: *complicados*) em um só ente (*tot een eenig wesen*), quer dizer, em um sujeito. Ora — diz Espinosa — pensamento e extensão estão unidos “em nós”; logo, não são duas substâncias. Assim, o argumento espinosano apela, de modo implícito, primeiramente para a *c3* do PNC (cláusula categorial: coisas que estão envolvidas em um mesmo ente não podem ser entes *no mesmo sentido em que uma substância é ente*), e depois para a *c1* do PNC (cláusula da identidade do sujeito de inerência: coisas que estão envolvidas em um mesmo ente não limitam uma à outra). O raciocínio todo — iniciado no *modus ponens* — me parece ser o seguinte:

[Reconstrução da segunda razão em favor do copertencimento de Atributos, em KV,1,2 §17]

- (i) se *p* (pensamento e extensão estão envolvidos em um mesmo ente), então — por *PNCc3* — *q* (não são substâncias mas atributos);
- (ii) ora, *p* (eles estão envolvidos em nós);
- (iii) logo, *q* (eles são atributos) = são entes diversos mas não substâncias diversas²⁰⁹;
- (iv) ora, (por *PNCc1*) se atributos estão envolvidos em um mesmo ente, então não limitam um ao outro;
- (v) logo, (pelo passo ii) pensamento e extensão não limitam um ao outro;
- (vi) ora, — *por RI* — quanto mais realidade tem um ente, mais atributos ele tem;

²⁰⁸ Como explicarei mais detalhadamente no CAPÍTULO _____, coisas que nada têm em comum simplesmente não colidem, são de gêneros distintos e, justamente por isso, podem coexistir em um mesmo ente.

²⁰⁹ O que também ajuda a contradizer Gueroult em sua admissão de substâncias de um atributo, ou seja, em sua substancialização dos atributos.

- (vii) ora, há um ente infinito;
- (viii) logo, ele tem todos os atributos;
- (ix) logo, pelo passo (iii), pensamento e extensão lhe pertencem;
- (x) portanto, pensamento e extensão não são mais que um único ente (no sentido de substância), como era a demonstrar.

Que Espinosa apele para a constatação de que consistimos (*bestaan*) de pensamento e extensão é menos importante — ao menos para meu objetivo de evidenciar a operacionalidade de certa noção de sujeito em seu sistema — do que o critério geral que o argumento delinea, qual seja: coisas que são envolvidas (*betrokken*) na constituição de uma terceira não são entes no mesmo sentido em que uma substância é ente.

Finalmente, a terceira razão que o §17 apresenta para que todos os atributos não sejam mais que um único ente, recupera a segunda razão (pensamento e extensão são atributos e não substâncias) mas passa agora a basear-se nas relações de *produção* (*voortbrengen*). Mostra-se, então, que isso que é *envolvido* (*betrokken*) é também *produzido*²¹⁰. O texto traz algumas dificuldades por voltar a chamar pensamento e extensão pelo nome de substâncias, mas seu sentido último me parece ser o seguinte (incluindo passos da nota 17b):

[Terceira razão em favor do copertencimento de Atributos, em KV,I,2 §17]

- (i) não pode dar-se substância não existente;
- (ii) todavia, da essência da ‘substância extensa e da substância pensante’ (sic), *quando tomadas separadamente* (*wanneer ze afgescheide begrepe*) não se segue existência alguma;
- (iii) logo, elas não são algo à parte (*iets bezonders*) mas sim atributos (*eigenschappen*) que são de um outro (*van een ander*)²¹¹,

²¹⁰ E não me parece outra coisa o que exigia especialmente Marilena Chauí, em citação supra, falando, não obstante, *dos modos* como não meramente inerindo na substância. A recusa da concepção predicativa liga-se ao emprego de dois verbos: envolver e exprimir: “A substância envolve seus modos e estes a exprimem de maneira certa e determinada; ela os envolve porque são seus efeitos imanentes e é por isso que eles a exprimem” Cf. supra p. _____. Na terceira razão do §17, Espinosa está falando dos atributos, mas os modos aparecerão dentro de poucas linhas, a partir da segunda nota desse mesmo parágrafo.

²¹¹ Espinosa também emprega, na mesma nota, a expressão *iets anders behooren* (algo que pertence a outro) para falar da maneira do atributo ser na substância

- (iv) nomeadamente (*namentlyk*), do Um, único e onisciente (*een, alleenig en alwezzen*).
- (v) Esse ser é a natureza (*Natuur*) tomada como um todo
- (vi) Ora, a natureza não procede de nenhuma causa e, no entanto, existe;
- (vii) logo, a natureza é um ser perfeito, ao qual pertence a existência;
- (viii) portanto, pensamento e extensão são atributos de um ser a cuja essência pertence existir.

A terceira razão, conclui, pois — em favor da tese geral a que as três razões servem —, que pensamento e extensão não são mais do que um único ente, na medida em que não são substâncias mas atributos envolvidos em um outro ser, este sim substancial, por cuja existência eles também existem. Espinosa, na nota, formula várias vezes o mesmo argumento, com nuances que são interessantes. Dentre estas, destaco, na última reformulação as seguintes declarações:

[Notados em KV,I,2 §17, nota 17b]

- (ix) demonstrar que pensamento e extensão são atributos de Deus é uma demonstração *a priori* de que eles existem;
- (x) a partir dos modos, ou seja, *a posteriori*, os atributos figuram como seus necessários *sujeitos* (*subjectum*, em Latim).

Ora, dado o contexto, isso constitui uma forte aproximação das noções de *sujeito* e de *inerência* com a de *causalidade*. A terceira razão reúne, pois, o que foi dito no raciocínio anterior — a que título dois entes podem estar envolvidos em algo? — com a noção de produção (*voort* = pro, *brengen* = trazer), para concluir que pensamento e extensão devem ser entendidos como atributos que seriam mal definidos se considerados isoladamente da produtividade imanente de Deus²¹². Isso nos leva a compreender — como diz o passo (x) supra — que, se existem realidades modais (raciocínio *a posteriori*), então sua existência há de fundar-se no seu respectivo atributo como em um *subjectum produtivo*, cuja causalidade provém de sua condição de constituinte da essência de um ser necessário. Se pensamento e extensão são

²¹² É exatamente o que dirá Espinosa a Tschirnhaus na Carta 83.

constituintes da essência de Deus, e se é, portanto, verdadeiro pensar e dizer²¹³ “Deus é extenso” ou “Deus é pensante”, então não há por que temer que pensamento e extensão sejam, sim, *predicados* de Deus (e, aliás, só de Deus e de nenhuma outra substância; donde vem que, se “Pedro é extenso” é verdade, é porque Pedro exprime, de maneira certa e determinada, no seu *predicado*, o mesmo *predicado* que em Deus é um *atributo* infinito). O problema não está em pensar o atributo como um predicado, mas em descuidar da especificidade produtiva ou *causal* da lógica a que pertence essa noção de predicação, supondo-se que Deus estaria sendo meramente ‘subsumido, ao lado de Pedro, à classe geral dos itens extensos e dos itens pensantes’. Não me parece que o erro esteja em conceber o atributo espinosano como um predicado, mas em *mal* concebê-lo como um predicado, quer dizer, em concebê-lo como uma qualidade cujo conceito pudesse ser adequadamente formado fazendo-se abstração de seu caráter de constituinte de um ser necessariamente existente²¹⁴. O que os atributos dizem de Deus é que ele existe *cogitativamente*, que ele existe *extensamente*, e que ele existe de infinitas outras formas. Os atributos não são predicados — não são ditos de Deus — como adjetivos são ditos de um substantivo, mas podem e devem ser predicados como advérbios ditos de um verbo. E se parece estranho que, assim sendo, Espinosa diga que os atributos são *sujeitos* para os modos — pois, como um advérbio seria um sujeito? — tudo isso, na verdade, soaria muito natural se tivéssemos a coragem de fazer como Bernard Pautrat e traduzir a definição 5 de *Ethica* I dizendo: “*Par manière, j’entends les affections d’une substance, etc*”²¹⁵. Um advérbio pode ser sujeito quando aquilo que nele está e que dele se diz é também uma *maneira*, uma instância daquilo que o advérbio diz absolutamente. Um modo extenso é uma maneira precisa e determinada de ser extensamente, assim como um modo do pensamento é uma maneira precisa e determinada de ser cogitativamente. É claro que os modos são “*in alio*” porque são, em última instância, em Deus como em sua causa; mas um corpo é uma maneira precisa e determinada *maneira extensa* pela qual Deus existe *extensamente*, assim como a essência formal que é idéia ou mente desse corpo é uma maneira precisa e determinada *maneira de pensar* pela qual Deus existe *cogitativamente*. E não há nada de heterodoxo nisso, pois o que é dizê-lo senão propor que “os modos de cada atributo têm por causa Deus (*pro causa habent Deum*) apenas

²¹³ Relembro ao leitor a insistência de Espinosa nos verbos lingüísticos (dizer, adscrever, etc.) para caracterizar a relação ontológica pela qual os atributos se afirmam de Deus.

²¹⁴ Isso é paráfrase de Matheron, física e ontologia _____

²¹⁵ Pautrat, B. Trad Ethique Seuil.. _____

enquanto [Ele é] considerado sob (*quatenus tantum consideratur sub*) aquele atributo de que [eles] são modos, e não *enquanto* (*et non quatenus*) [Ele é considerado] sob algum outro (*sub ullo alio*)²¹⁶? Espinosa também fala, na *Ethica*²¹⁷, que o ser *formal* das idéias — ou seja, das idéias como eventos no pensamento ou atos de pensar — reconhece Deus por causa (*Deum pro causa agnoscit*) enquanto Ele é considerado (*quatenus tantum consideratur*) como (*ut*) coisa pensante, e não *enquanto* [Ele] se explica (*et non quatenus explicatur*) por outro atributo. Essa formulação é particularmente útil para quem quer considerar os atributos como ‘advérbios ontológicos’ da ação de Deus, isto é, de sua potência atual de agir, pois ela reúne as duas outras formulações — “ser considerado sob (*consideratur sub*)” e “ser considerado como (*consideratur ut*)” — na idéia de “explicar-se enquanto”. Assim, faz todo sentido dizer que, *a priori*, ou seja, da causa para o efeito, o atributo é uma qualificação da explicação, desdobramento ou desenvolvimento de uma ação (e não é isso um advérbio?²¹⁸), ao passo que, *a posteriori*, ou seja, do efeito para a causa, dos modos para Deus, os atributos figuram como os *sujeitos de inerência* desses modos, quer dizer, nada além de Deus considerado *como* ou *sob a qualidade da ação* pela qual ele, enquanto causa, se modifica nessa maneira precisa e determinada.

Essas três razões se repetem nas respostas que Razão dará a Concupiscência no Diálogo. Com efeito, depois de afirmar que vê por toda parte na natureza uma multiplicidade tal que, como se passa com pensamento e extensão, uma coisa limita a outra a título de substâncias, Concupiscência — num argumento de estilo platônico, que lembra o “terceiro homem” — supõe que

[Segunda objeção de Concupiscência no Diálogo]

(i) Intelecto e Razão poderiam querer objetar-lhe a existência de uma outra

²¹⁶ *Ethica* II, prop. 6.

²¹⁷ *Ethica* II, prop. 5.

²¹⁸ Para falar de uma “ação de Deus”, apoio-me, por exemplo, no corolário da proposição VII de *Ethica* II: “...a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir / *Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentia*”. E o que é a potência atual de agir? Pelo próprio corolário: é ter algo que “segue-se formalmente da natureza infinita de Deus”. Assim, posso dizer que Deus age, não, evidentemente, como um homem age, mas sim como surtindo efeitos reais que se seguem necessariamente do simples fato de Deus ser o que é. Talvez o nome mais conhecido dessa ação de Deus seja — malgrado a substantivação — *causa sui*. Eu tinha a intenção de fazer um levantamento de todas as ocorrências do verbo “agir” na *Ethica*, mas, por razões de prazo, não pude sequer iniciá-lo. Em todo caso, não será difícil encontrar passagens em que se diz que “Deus age”. Destarte, retornando ao ponto, o que importa é que, se Deus age, os atributos correspondem aos infinitos e simultâneos “como” ele age, donde eu falar que são “advérbios ontológicos da ação de Deus”.

substância sem tais defeitos, uma terceira substância, totalmente perfeita, para *além ou fora (buiten)* das limitações do pensamento e da extensão.

- (ii) Ora, diz Concupiscência, isso implicaria contradições patentes.
- (iii) Afinal, essa terceira, não sendo nem a primeira nem a segunda, não teria os atributos que estas têm para serem o que são;
- (iv) logo, não seria totalmente perfeita.
- (v) Criar-se-ia, assim, uma produção infinita de substâncias sempre pseudo-perfeitas, pois, embora Concupiscência não o faça explicitamente, é possível compreender que o argumento prosseguiria dizendo: ‘e se, então, fosse novamente proposta uma quarta para além (*buiten*) dessas três limitadas, o mesmo problema ocorreria, etc.).

Com efeito, é precisamente respondendo a essa sorte de objeção que, no §9 do Primeiro Diálogo, Razão responde a Concupiscência através da noção de *sujeito*:

[Primeira parte da primeira resposta de Razão para Concupiscência no Diálogo]

“o que tu afirmas, ó Concupiscência, que vês distintas substâncias, isso, te digo, é falso. Porque vejo claramente que só há uma Unidade (*een Eenige*), a qual existe por si mesma e é o *sujeito (onderbouwer)* de todos os outros atributos”

A introdução da categoria de sujeito tem a função de opor-se ao operador “*para além*” ou “*fora*” (*buiten*), presente no argumento anterior, evitando com isso aquela produção infinitamente insatisfatória de substâncias externas umas às outras. Vemos, assim, que a noção de sujeito é solidária e não antagônica à perspectiva imanentista de Espinosa. Sua introdução produz os seguintes desdobramentos:

[Segunda parte da primeira resposta de Razão para Concupiscência no Diálogo]

- (i) se Concupiscência insistir em tomar o pensamento e a extensão como *substâncias em relação aos modos* que deles dependem (como, aliás faz Descartes),
- (ii) então, também deverá tomar pensamento e extensão como *modos em relação a outra substância* mais ampla, da qual essas duas, limitadas, dependem.

Se não tivermos receio em admitir que a noção de *onderhouwder* (sujeito, substrato, suporte) é honestamente empregada por Razão²¹⁹ e que ela vem como contraponto de *buyten* (fora), notaremos ser por força dela que o argumento concupiscente se inverte por completo nas mãos de Razão: ao invés de uma produção de infinitas substâncias imperfeitas, dá-se uma integração infinita em uma única substância absolutamente perfeita. Espinosa não está propondo que entre a substância e seus atributos exista uma relação modal, pois isso entraria em contradição com a caracterização dos atributos como concebidos por si. O que ele propõe é justamente *a não exterioridade* ontológica dos atributos frente à substância — comparável, estritamente nessa medida, à não exterioridade do modo em relação ao atributo — pois, finalmente, se houvesse uma tal exterioridade, então, o grau superlativo da regra da perfeição, o ente infinito e perfeito, seria posto a perder e, com ele, *a própria regra* (que é o decisivo para que não haja uma petição de princípio na manutenção do ente infinito e perfeito, pois seria circular mantê-lo apenas com base no próprio prejuízo de perdê-lo; é a regra de proporção — aquela que garante que o Nada não tem propriedades e que Algo tem alguma, etc. — que seria perdida).

Entretanto, depois do ‘argumento da terceira substância’, Concupiscência, procura atacar a tese do ente infinito e perfeito visando agora às relações de *produção*. Como se pode notar, há uma certa simetria entre as três razões do §17, os três argumentos de Concupiscência e as três respostas de Razão. O novo argumento possui uma única estrutura, aplicada primeiramente à onipotência e depois à onisciência do ente infinito e perfeito. Resumo ambos simultaneamente da seguinte maneira:

[Terceira objeção de Concupiscência no Diálogo]

- (i) o ente infinito e perfeito deve ser onipotente e onisciente;
- (ii) logo, deve produzir a si mesmo (*veroorzaak zig zelfs*) e conhecer a si mesmo (*kenne zig zelfs*);
- (iii) ora, pode mais e sabe mais aquele que, além de produzir a si mesmo e conhecer a si mesmo, produz um outro (*vortbrengen een ander*) e tem

²¹⁹ Refiro-me aqui à interpretação de Marilena Chauí, que considera que o uso do termo “sujeito” ou “substrato” é empregado por Razão apenas como uma estratégia retórica que mobiliza o vocabulário do oponente. Isso quer dizer que “sujeito” seria um conceito próprio do repertório imaginativo. Parece-me mais simples se apenas aceitarmos que há uma noção de sujeito de inerência em Espinosa, mas que, como sói ocorrer com muitas outras noções caras à tradição, elas recebem uma torção própria pelo uso que deles faz nosso filósofo.

conhecimento de um outro (*kenisse van de andere*);

- (iv) logo, o ente infinito e perfeito deve produzir e conhecer a si e a outro;
- (v) ora, isso é contrário à definição do objeto proposto para Amor na fala única de Intelecto e caracterizado na primeira fala de Razão como sendo uma unidade infinita, eterna, na qual tudo está compreendido (*alles begreepen*) e cuja negação (*ontkenning*) é o nada (*Niet*).

Concupiscência, na versão do argumento dedicado à onisciência, é particularmente explícita ao dizer: “o conhecimento de si mesmo é menor (*minder*) do que o conhecimento de si mesmo junto com o conhecimento de *outras substâncias* (*met de Knenisse van de andere zelvstandigheden*)”. Como era de se esperar — e como outros também já notaram²²⁰ — o que Concupiscência deseja derivar dos traços da onipotência e onisciência é a multiplicidade substancial e a causalidade transitiva. Aceitando, evidentemente, a pertinência dessa consideração, penso que, não obstante, também é necessário observar, em primeiro lugar, que o argumento concupiscente envolve uma indireta acusação de eleatismo: aquilo cuja negação é o nada não admitiria um *outro* e seria, portanto, ontológica e cognitivamente *menor* do que aquilo que dá existência a uma *alteridade real* e dela tem conhecimento. Concupiscência sugere tacitamente que o pensamento do ser onisciente, eterno e infinito proposto por Intelecto, seria apenas um tautológico $A=A$, que haveria de se traduzir em relações produtivas nas quais só há *zig zelf* (si mesmo) e que jamais explicariam a existência do mundo e da diversidade “que se vê por toda parte”. Em segundo lugar, também pode ser reconhecida, no argumento de Concupiscência, a presença de certo discurso criacionista cristão, como a dizer: maior é o Deus que, conquanto perfeito em si mesmo, cria, por amor, um outro, sendo infinito pela infinita bondade de Sua vontade, livre para não haver criado mas que, ao criar, faz da criatura o signo desta sua onipotência. Uma causa verdadeiramente onipotente é, desse ponto de vista, aquela que, justamente por tudo poder, pode também renunciar a guardar tudo para si, exteriorizando-se e deixando que também um outro tenha ser, pois, em razão do caráter livre dessa criação, a causa permanecerá eternamente pressuposta pelo efeito, e estará junto de si mesma neste seu — desde sempre *seu* — outro (Hegel). E uma relação análoga a esta poderia ser traçada entre a onisciência divina e o livre

²²⁰ Mignini, *Op. Cit.* p508

arbitrio da criatura (Agostinho). Contrariamente, um ser que, pela necessidade de sua natureza, tudo cria de si, em si e por si mesmo, parece marcado, então, pelo mais estrito ‘egoísmo ontológico’. E, no entanto, isso é exatamente o oposto do que as duas regras de proporção direta, R1 e R2, haviam permitido caracterizar a propósito do Deus espinosano. Com efeito, ficou demonstrado que as noções de sujeito e de inerência — requisitadas para a compatibilização da posse de todos os atributos pelo Tudo com a posse de algum atributo pelo Algo — ganhavam, nesse contexto, uma significação produtiva, de sorte que a existência de Tudo implicava logicamente a existência de “todos os Algo” (*alle Iet*). Ademais, foi visto, na primeira fala de Razão, que Nada era a negação de Tudo, e também, no §1, que Algo — sem ser Nada e sem ser Tudo — era o “outro”, incluindo o modo (como precisava Migninni), que é na sua causa como *in alio* (como lembrava Levy). Logo, a exigência lógica da existência de “todos os Algo” é a exigência lógica da existência de todos os “outros”. E não era senão isso o que, de minha parte, caracterizei como uma ‘generosidade formal’, a qual, então, desmente a acusação de que o Deus espinosano viveria como um ensimesmado *ón*, que não é, não pensa e não produz senão o mesmo, quer dizer — como efetivamente dirá Hegel, ao pretender desmascarar um suposto negativismo espinosano — um ente que não produz, não pensa e não é coisa alguma. E se a presente resposta é um constructo elaborado artificialmente, a partir de uma combinação de partes pregressas da *Korte Verhandeling* e de suas respectivas análises, pode-se, não obstante, encontrá-la, ao menos em suas linhas gerais, compactada na comparação que Razão finalmente faz entre a relação do ente infinito com seus modos e a relação da *força de pensar* (*denkende kragt*) com “o entender, o querer, o sentir, o amar, etc”.

Ora, exatamente porque percebe que o sujeito (*onderhouder*) de que fala Razão não é um mero proprietário anônimo de propriedades ou qualidades (conhecido, então, apenas pela mediação delas, como dizia Descartes) mas, antes, um todo (*geheel*), bem como uma causa (*oorzaak*) que não se exterioriza em seus efeitos, Concupiscência volta à carga, tentando tirar proveito disso através da combinação de dois novos argumentos. O primeiro diz simplesmente que “Todo” é uma noção segunda (*Geheel is een tweede kundigheid*) ou seja, um ente de razão que não existe como tal na natureza das coisas e que não é nada exceto as próprias partes. E o segundo argumento parte daí para apontar contradições com o traço da causalidade que protagonizara o argumento anterior. Afinal,

[Réplica de Concupiscência]

- (i) se o todo é uma noção segunda, ou seja, dependente de suas partes, que são o que efetivamente existe;
- (ii) e se, no entanto, isso que é o todo também é a causa de suas partes;
- (iii) mas, se os efeitos (e.g. “o querer, o sentir, o entender, o amar, etc.”) são algo que depende (*afhangt*) da causa (e.g. da força de pensar);
- (iv) então, as partes dependem de algo que depende delas, ou mais ainda, que não é senão uma noção derivada delas mesmas e sem realidade própria;
- (v) portanto, o raciocínio de Razão é não apenas circular mas um círculo no qual o elemento correspondente ao ente infinito e perfeito é, numa volta, o que há de mais real e condicionante (a causa que origina os efeitos) e, na outra, o que há de mais condicionado e menos real (o todo como noção segunda).

A derradeira resposta de Razão é digna do Estrangeiro de Eleia: Concupiscência trabalha com a ambigüidade das palavras (*dubbelzinnigheid van woorden*), Concupiscência é sofisticada. Razão, então, realiza uma análise do discurso concupiscente: “teu dito (*Uw zeggen*) é o seguinte: que a causa (*oorzaak*), sendo produtiva (*veroorzaker*) dos efeitos, deve ser estar fora ou para além (*buyten*) deles”. Sim, porque, caso assim não fosse, não haveria contradição entre ser causa (*oorzaak*) e ser todo (*geheel*). Onde está a duplicidade das palavras?

[Derradeira resposta de Razão: segunda parte]

“Dizes isso (*zegd dit*) — prossegue Razão — porque não sabes senão (*maar alleen en weet*) da causa transitiva (*oovergaande oorzaak*) e nada da causa imanente (*inblyvende oorzaak*), a qual não produz (*voortbrengd*) algo (*iets*) fora dela (*buyten zig zelve*)”

Ora, como ensina Aristóteles no início do tratado das categorias, “homônimos (ou *equivocos*, como se costuma traduzir na tradição latina) se dizem os itens cujo nome apenas é comum, ao passo que é respectivamente distinta a definição da essência

correspondente ao nome”²²¹. Como vimos no primeiro CAPÍTULO, os sofistas se beneficiavam da rigidez do verbo “é” no eleatismo justamente para *não evidenciar* que, em seus sofismas, “é” e “não é” possuíam diversas funções lógicas dissimuladas em um mesmo argumento (como no sofisma do homem branco). Desfazer a homonímia ou equívocidade consistiu, então, em não deixar passar despercebida, sob a unidade da palavra, a diversidade dos muitos modos de afirmar e negar. Aqui também, o sofisma de Concupiscência consiste em borrar a diversidade de certas relações ontológicas sob a unidade da palavra “causa”. A resposta de Razão, com base numa análise lógica do discurso concupiscente, consiste, simetricamente, em evidenciar o fato de que “causa” *se diz em muitos sentidos*. Exatamente como afirmei no início desta seção — e que era o que eu pretendia demonstrar —, Espinosa afirma que tudo “é em” um único sujeito, evitando, porém, o possível eleatismo daí quase resultante ao manter a única cláusula restritiva que lhe resta: a terceira cláusula do princípio de não-contradição, expressa no repertório textual platônico-aristotélico sob a forma de certos advérbios e partículas sincategoremáticas, e expressa no vocabulário latino também por essa sorte de termos, dentre os quais já destaquei *eatenus* e *quatenus* (justamente para falar da identidade e da diferença entre partes e do todo na Carta 32). Na continuação da fala de Razão, com a introdução da polissemia causal — que reorganiza os sentidos nos quais “causa” e “todo” não se tornam incompatíveis — essas mesmas relações lógicas aparecem, traduzindo as relações ontológicas em jogo:

[Derradeira resposta de Razão: terceira parte]

“por exemplo, o intelecto, que é causa (*oorzaak*) dos seus conceitos, é, portanto, por mim nomeado uma causa (*van my genoemet een oorzaak*), **na medida em que** (*voor zo veel*) ou **do ponto de vista de que** (*in opzigt*) seus conceitos *dependem* (*afhangen*) dele; e também [é nomeado] um todo (*geheel*), **do ponto de vista de que** (*in opzigt*) consiste ou consta (*bestaat*) de seus conceitos. E assim também Deus, para com (*met*) seus efeitos ou criaturas, nada é senão uma causa imanente (*inblyvende oorzaak*), e um todo (*een geheel*), **do ponto de vista** (*in opzigt*) da segunda **consideração** (*aanmerkinge*) ”

Pontos de vista, medidas, considerações; todos esse termos indicam um trabalho categorial, uma capacidade de discernir ‘em que relação’ algo está sendo pensado e dito.

²²¹ Aristóteles, *Categorias*, 1a 1. trad. Angioni, in *Introdução...* etc. _____ p.194.

O exemplo é claro ao caracterizar que a causalidade imanente comporta uma dupla relação: o depender e o constar. Segundo *uma* relação, a causa é um todo, mas é segundo a *outra* que o todo é uma causa. Note-se, portanto, que essas relações não são de mão-dupla (não se estabelecem tanto de A para B quanto de B para A) e, além disso, cada uma possui a mão inversa da outra (a primeira vai só de B para A e a segunda, só de A para B):

- (i) os conceitos e as criaturas (B) *dependem* (*afhangen*) respectivamente do intelecto e de Deus (A);
- (ii) entretanto, o intelecto e Deus (A) não dependem de seus conceitos e criaturas (B), mas constam (*bestaat*) deles;
- (iii) logo, não é a mesma relação que vai de A para B e de B para A;
- (iv) portanto, não se trata formalmente de um círculo.

A totalidade da natureza é causa ou é todo? Ora — responde Razão —, depende de como se entenda a causalidade. E a substância é sujeito de predicação ou não é? Ora, procurei mostrar nesta seção que há um sentido plausível para a admissão da letra do texto da *Korte Verhandeling*, segundo a qual Deus ou a natureza é *subjectum* e *onderhouwder*, um sentido no qual ser sujeito de predicação equivale justamente a ser um *todo* e uma *causa*, bem como uma *regra encarnada*, que é *prior* mas não transcendente aos seus casos, efeitos e partes. E parece-me que uma boa maneira de dizer isso seria simplesmente traduzir *subjectum* e *onderhouwder* por *estrutura*. Todavia, caso se entenda por sujeito o mesmo que um simples suporte passivo de modificações, ou talvez um proprietário anônimo de propriedades que o revestem externamente e apenas sinalizam sua presença mas não dão a conhecer sua identidade, um sujeito oculto “por trás” ou “por baixo” de seus predicados, ou ainda um inacessível *noumenon*, com seus avatares hipostáticos ou fenomênicos... então, nesses sentidos, a substância definitivamente não é sujeito. Talvez se considere que, para a pergunta “é sujeito ou não?”, uma resposta deste tipo — “depende” — seja uma resposta fraca. Mas julgo que ela não é. Afinal, para não ser sofista, é preciso, como ensinava Platão²²², seguir cuidadosamente cada argumento, quer ele diga ser o mesmo o que, de certa maneira, é outro, ou diga ser outro o que, de certa maneira, é o mesmo, refutando-o ou aceitando-o segundo a relação

²²² *Sofista* (259c-e)

própria que o argumento assume em cada um desses casos. Buscar diferenciar as diversas maneiras de afirmar e negar é, pois, uma tarefa “ao mesmo tempo tão difícil quanto bela” (*kaì chalepon háma kaì kalón*).

ESCÓLIO: TODO, CAUSA, E ESTRUTURA

A disjunção “ou todo ou causa”, estabelecida por Concupiscência — apresentada de modo a valorizar a causa e desvalorizar o todo, considerado “noção segunda” — é bem conhecida do leitor contemporâneo, embora com os polos de valorização invertidos: abordar um todo, um sistema, através de sua causa seria supostamente abordá-lo “de fora”. Não é isso o que aprendemos com os ensinamentos iniciáticos de Goldschmidt, que nos ensina que a abordagem causal ou genética “sob todas as suas formas (...) arrisca-se a explicar o sistema *para além ou por cima* da intenção de seu autor”²²³? Não nos exorta o estruturalismo a jamais abandonar “as razões pelas causas”²²⁴?

Se o estruturalismo assim apregoa, é porque, com muito bons motivos contra o historicismo e o psicologismo, deseja evitar que aquilo que consta de um todo seja abordado como sintoma superficial, efeito de uma causa profunda — situada “por trás” ou “oculta” sob seus modos de expressão²²⁵ —, na qual uma obra ou um evento estariam fundados e através da qual seriam explicados. A noção de estrutura vem, assim, *emancipar* o objeto, uma vez que, vedado o recurso à causa genitora, os efeitos, como numa fratria de órfãos²²⁶, hão de contar apenas uns com os outros no que diz respeito a sua própria sustentação e explicação. Esses efeitos são, assim, *valorizados*²²⁷

²²³ Goldschmidt, V. “Tempo Histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” in “*A Religião de Platão*, do mesmo autor, Difusão Européia do Livro, São Paulo, s.d. 2^a. ed, p 139.

²²⁴ Goldschmidt, V. *Op. Cit* p. 142

²²⁵ *Idem Ibidem* p 140-141

²²⁶ Uso aqui essa metáfora *geracional* porque tenho em vista a contraposição entre *gênese* e estrutura. Mas, passando para uma metáfora política, seria possível sugerir o modelo não de uma fratria de órfãos mas de uma república democrática. Todavia, seja o pai, o monarca ou mesmo Deus a figuração da causa, o certo é que a noção de estrutura a ela se contrapõe no sentido de emancipar os efeitos correlatos, sejam eles os filhos, os cidadãos ou mesmo o mundo. E, nos três casos, parece-me procedente a aproximação entre Espinosa e o estruturalismo.

²²⁷ Falo de valorização porque Goldschmidt afirma expressamente que a abordagem causal, embora constitua uma abordagem científica e instrutiva, desvaloriza as teses componentes dos sistemas filosóficos: “O sistema, entretanto, não é escrito para fornecer sintomas e índices destinados a uma *desvalorização radical*, em troca de sua causa produtora oculta, que eles teriam permitido inferir, mas inversamente, para mostrar e para fazer compreender as produções desta causa, qualquer que ela seja” Goldschmidt, V. *Op. Cit* p. 141 – itálicos meus.

na medida em que não dependem mais de um responsável externo, pois respondem, em seu conjunto, por si próprios. Por isso, eles não são mais tomados como sintomas do que quer que seja, nem mesmo, a bem dizer, como e-feitos, mas sim como elementos de um todo, disponíveis como pontos de apoio uns aos outros. A unidade do todo é concebida, assim, não como consequência da identidade de uma causa subjacente a ser descoberta, mas como uma unidade sistemática, isto é, como uma articulação recíproca entre elementos apenas.

Mas, é de fato necessário abandonar, no interior mesmo do estruturalismo, uma abordagem causal? Parece-me que, por pouco, não se deve dizer ao estruturalista o que a Razão disse a Concupiscência: “dizes isso porque não sabes senão da causa transitiva e nada da causa imanente”. Por pouco. Afinal, a causalidade reaparece no interior da estrutura, quando se reconhece que a interpretação estruturalista, “*supõe um devir*, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de uma doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra diante de nós²²⁸”. E a causalidade admitida possui um caráter tal que, nas próprias palavras de Goldschmidt, quase se subsume espontaneamente à equivalência espinosana *causa seu ratio*: “as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto longínquas, senão as *razões* conhecidas do filósofo e alegadas por ele”. Assim, porque o estruturalismo não recusa toda e qualquer idéia de causalidade, seria mais correto dizer que desvaloriza a causa transitiva e valoriza a causa imanente. Todavia, se cumpre reconhecer que o estruturalismo ao estilo de Goldschmidt admite certa racionalidade causal, imanente à estrutura, ainda resta saber, no entanto, se ela não foi aceita ao preço de haver sido reduzida a uma causalidade puramente formal. Que as razões sejam causas é uma tese legitimamente espinosana. Mas esta outra, também espinosana, de que as causas internas sejam eficientes e ao mesmo tempo razões, será uma tese estruturalista? Ou seja, se, por um lado, deve-se reconhecer uma grande afinidade entre o estruturalismo e o pensamento espinosano, particularmente acerca das relações entre a causa e o todo, e se parece, ademais, bastante útil traduzir a constituição do sujeito lógico-ontológico em termos de *estrutura*, por outro lado, contudo, ainda cumpriria perguntar, num jargão já meio fora de moda: o estruturalismo de Espinosa seria formal ou existencial²²⁹?

²²⁸ *Idem Ibidem* p. 145 – itálicos meus.

²²⁹ Parece ter sido esta oposição — estruturalismo formal ou estruturalismo existencial — a matriz da oposição entre, respectivamente, Jean Ladrière e Alphonse De Whallens, no instituto de filosofia da Universidade de Louvain, ao final da década de 1960. Ladrière nutria-se do pensamento de

Existencial, eu responderia desde já. Um caminho para demonstrar esta resposta será observar o papel da história quando o método de interpretação tem por objeto não algo como *Os Elementos* de Euclides, mas sim um discurso imaginativo como as Sagradas Escrituras. Nesse caso, veremos como a história “externa” reaparece integrada com o estudo da “estrutura do comportamento”²³⁰ do seu objeto. Todavia, este caminho será deixado para o próximo CAPÍTULO, em proveito da busca da determinação da *ratio* pela *causa* no seio da própria definição genética. Essa ordem corresponde a um modo de argumentar *a fortiori*, porque, se a determinação da *ratio* pela *causa* puder ser verificada nas próprias nervuras do conceito — e não em uma área que o adversário poderia querer chamar depreciativamente de “antropológica” ou “sociológica”, como a interpretação das Escrituras ou do estado hebreu primitivo —, então, com mais direito se poderá afirmar o caráter intrínseco da dimensão existencial na sintaxe do real. Com isso, novas articulações com a tópica do eleatismo anterior a Espinosa, bem como novas respostas a Hegel e a Bayle serão apresentadas, ao mesmo tempo em que serão mobilizados novos elementos para a caracterização de uma lógica espinosana da imanência.

ESTRUTURA E IDÉIA

A “via para o verdadeiro conhecimento das coisas”, mencionada no subtítulo latino do *Tractatus de Intellectus Emendatione*, se traduz, durante a primeira e mais extensa parte do método aí apresentado (§§ 50-90), em uma investigação que, à semelhança do que empreende Platão no *Sofista*, dedica-se justamente a explicar como, afinal, o erro é possível. Com efeito, desde passos anteriores na *démarche* do texto espinosano, a posse da verdade fora afirmada como uma condição epistêmica preliminar, como se verifica no célebre parêntese do §33 — “*habemus enim ideam veram*” — e na caracterização do método, no §38, não como via de acesso à verdade mas sim como direção da mente

Wittgenstein, enquanto De Whallens baseava-se em Merleau-Ponty. E parece que essa mesma sorte de oposição de matrizes, através de reverberações variadas, ainda ecoa entre nós, nos estudos espinosistas ou espinosanos. De minha parte, indago se não é possível trazer equilíbrio a essas forças.

²³⁰ Censurando a busca de uma suposta “intuição original” ou qualquer espécie de “causa oculta”, que existiria como algo já constituído “por trás do que está desenvolvido e exteriorizado”, Goldschmidt escreve: “É possível, sem dúvida, colocar, na origem de um sistema, qualquer coisa como um caráter inteligível; mas, para o intérprete, esse caráter somente é dado no seu comportamento e nos seus atos, isto é, nos seus movimentos filosóficos e nas teses que eles produzem. O que é preciso estudar é essa “estrutura do comportamento”, e referir cada asserção a seu movimento produtor, o que significa, finalmente, referir a doutrina ao método” *Op. Cit.* p 141.

segundo a norma de uma idéia verdadeira dada (*illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad data verae ideae normam*). É a explicação do modo de produção do erro que ganha o primeiro plano quando se parte do reconhecimento — fundado, em última instância, na ontologia espinosana²³¹ — de que possuímos força suficiente para a verdade.

Uma aproximação entre o *De Emendatione* e a tópica do eleatismo anterior a Espinosa, estabelecida com base apenas no fato de que, em ambos os casos, há uma premente necessidade de compreensão da existência do erro, corre o risco de soar como uma analogia excessivamente vaga. Entretanto, a aproximação ganha algum reforço se não for negligenciado o fato de que, assim como se passa no *Sofista*, o tratado espinosano também centra esse exame em uma análise das ficções. Afinal, o método, para Espinosa, não é um itinerário traçado antes ou independentemente da realização da jornada, para adquirir alhures a verdade, mas sim o conhecimento reflexivo que a atividade mental é capaz de obter de si própria durante seu funcionamento em ato. Assim sendo, a primeira parte do método — qual seja, distinguir e separar a idéia verdadeira das idéias fictícias, falsas e dúbias — não pode consistir em agrupar certos conjuntos de idéias, tomadas como *objetos mentais*, umas ao lado das outras e avaliadas segundo suas relações com objetos externos ao pensamento. Deve, antes, consistir em discernir os diferentes *modos de produção* que as engendraram e, com isso, impedir que a atividade de pensar se confunda consigo mesma em suas diferenciações internas²³². Isso, aliás, está de acordo com o que já foi dito sobre a forma do verdadeiro ser um caráter intrínseco da idéia e não uma consequência da correspondência da idéia a seu

²³¹ Veja-se, por exemplo, a nota *n*, no §34 do TIE, na qual afirma-se que não compete ao trabalho metodológico do tratado a inquirição sobre “de que modo a primeira essência objetiva [ou idéia] nos seja inata”. Essa inquirição pertence, segundo Espinosa “à investigação da natureza”. Esta e outras notas — nas quais o autor transfere a responsabilidade de ulteriores explicações para aquela que chama de “*mea Philosophia*” — não significam que o TIE não seja parte legítima do sistema filosófico espinosano, mas auxiliam, isto sim, a situar o tratado como possuindo um estatuto próprio, o qual, como veremos no próximo CAPÍTULO, é o estatuto de uma lógica. Antecipando, porém, algo do que então desenvolverei, aproveito o presente contexto para rememorar o que dissera a personagem Parmênides, no diálogo homônimo, acerca da dialética: trata-se, também aqui, no TIE, de um conhecimento das próprias potências cognitivas, a fim de exercitá-las, purificá-las e aperfeiçoá-las. Confira-se também a nota _____, supra.

²³² Toda esta caracterização da natureza da metodologia espinosana é uma reelaboração das páginas iniciais do texto “Idéia Verdadeira, Idéia Fictícia e Hipótese — Considerações sobre o realismo de Espinosa”, que apresentei na mesa redonda “Idéia e Realidade”, durante o _____ Colóquio de Filosofia de História da Ciência – CLE-UNICAMP, *Ceticismo e Realismo na Ciência*, em Novembro de 1995, em Águas de Lindóia. Agradeço aos colegas de mesa, Paulo Vieira Neto e Bento Prado Neto, pelas observações que, durante o colóquio, fizeram a essa primeira elaboração das idéias ora retomadas. A distância no tempo não minora minha gratidão. A respeito de uma concepção do método como não sendo um itinerário traçado antes e exteriormente à sua realização efetiva, veja-se Violette _____

ideado. É, portanto, compreensível que Espinosa inicie essa parte diacrítica do método pela distinção entre a idéia verdadeira e a ficção, e que tais *ideae fictae*, idéias forjadas, fabricadas, desempenhem um papel proeminente na explicação do erro, pois a diferença entre a verdade e a ficção não está, respectivamente, entre o não-fabricado e o fabricado, mas entre seus distintos modos de fabricação. A idéia verdadeira *dada* não é dada como um conteúdo inato mas sim por ser justamente fabricada, construída, formada ativamente pela força nativa do intelecto, não recebida de fora. Ademais, essas maneiras de fabricar ou formar idéias são, para Espinosa, assim como as categorias para Aristóteles, modos de uso das noções de “é” e “não-é”, ou seja, são *maneiras de afirmar e negar*. É a esse título que os modos de percepção são apresentados no §18 do *De Emendatione*, quando Espinosa diz que o programa de emenda do intelecto exige que, seguindo uma “ordem que naturalmente temos”, sejam resumidos “todos os modos de percepção que até aqui possuí para afirmar ou negar algo independentemente de dúvidas (*ad aliquid indubiè affirmandum, vel negandum*)²³³”.

É verdade que, no entanto, a nota *n* do § 34 diz que não compete ao programa metodológico do *De Emendatione*, e sim à investigação da natureza, mostrar que

²³³ Cf. Rezende, C. “O conceito de *emendatio*...” - Dissertação de Mestrado p _____. Nessa ocasião, partindo de uma correlação entre a “ordem que naturalmente temos” e a noção de história apresentada no TTP Cap. 7 e na Carta 37, procurei explicar o que seja uma tal ordem e qual o sentido do advérbio *indubie* em TIE §18, da seguinte maneira: “Assim “quando investigamos o sentido (*sensu*) das Escrituras, há que evitar a todo custo deixarmos-nos influenciar pelo nosso raciocínio (para já não falar dos nossos preconceitos) porquanto ele se assenta nos princípios do conhecimento natural” (Espinosa TTP 7) — Os raciocínios que o exame do sentido aceita são apenas aqueles que têm por único fundamento o que se colige na unidade factual da história. A ordem que naturalmente temos pode ser dita, é verdade, como sendo a ordem da “experiência psicológica comum” (Teixeira) — pois introduzirá, a partir de TIE 18, o exame dos modos de percepção — bem como a “ordem da descrição” (Chauí), uma vez que é pré-demonstrativa. Mas, em nosso entender, seu caráter lógico-filosófico profundo talvez aflore mais nitidamente se dissermos que se trata daquela ordem que vai *do sentido à verdade* e não o contrário. Na ordem que naturalmente temos, cumpre partir do *sentido* de nossas experiências, primeiramente daquelas concernentes aos acontecimentos da vida comum e, em segundo lugar, daquelas que fazemos acerca de nossas próprias maneiras de perceber. Julgamos ser essa a razão pela qual, no *De Emendatione*, Espinosa emprega o advérbio *indubie* para caracterizar como todos os modos de percepção negam ou afirmam: eles não estão sendo postos em dúvida mas tão somente considerados naquilo que têm em comum — sendo por isso, aliás, que são todos chamados de *percepções*, inclusive aquele que, mais tarde revelando-se essencialmente ativo, muito mereceria ser designado com outro nome; pois, como explica a definição de idéia (def. 3 de *Ethica* II): “*perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati*”. Todavia, enquanto percepções, eles apenas negam ou afirmam algo e possuem uma eficácia própria. De uns, o autor declara simplesmente que *nunquam dubitavi* (§ 20); outros conseguem manter-se inconcussos em certas circunstâncias (§ 19); ainda outros são aptos a tirar conclusões que podem ser ditas, nalguma medida, *certas* (§ 21, nota *h*), e todos, de uma maneira ou de outra — pois é nisto que consistem: em *maneiras de perceber* — conseguem resolver problemas semelhantes, e até um mesmo problema, chegando, todos, ao resultado correto (§ 23-24). Assim, *indubie* não pode ser traduzido por *indubitavelmente*, mas por “independentemente de dúvidas”, pois o que se procura agora é o *sentido* dessas percepções: ”

(*ostenditur quod*) além da idéia (*præter ideam*), não se dá nenhuma afirmação nem negação (*nulla datur affirmatio, neque negatio*), nem vontade alguma (*neque ulla voluntas*). Não obstante, trata-se, aí mesmo, de uma declaração — não explicada, é certo — de que há afirmações e negações internas às próprias idéias. Ademais, com essa nota Espinosa sinaliza, ainda que brevemente no *De Emendatione*, aquilo que noutros lugares apresentará em detalhes como uma recusa das explicações cartesiana e baconiana do erro, as quais têm por pressuposto a liberdade da vontade e sua ingerência na dimensão assertiva das idéias: “[para Descartes] a vontade humana é livre e mais ampla que o intelecto ou, como diz Verulâmio de forma mais confusa, o intelecto não possui uma luz seca, mas recebe uma infusão da vontade”²³⁴. Ora, recusadas essas abordagens voluntaristas da causa do erro, resta, como vinha sendo dito, que a explicação se volte para os próprios modos de produção das idéias. Finalmente, embora a apresentação das causas do caráter imediatamente assertivo das idéias não seja da alçada do *De Emendatione*, essas causas encontram-se implicadas em inúmeras passagens do tratado. O exame de algumas dessas passagens²³⁵ permitirá demonstrar, ao fim e ao cabo, que o “estruturalismo” espinosano é um estruturalismo existencial na medida que a causalidade formal do pensamento por ele proposta possui uma referência intrínseca à

²³⁴ Carta 2, a Oldenburg. A análise espinosana da explicação baconiana do erro resulta mais complexa do que a mera imputação de voluntarismo, pois Espinosa afirma que, para Bacon, o intelecto “aparte o erro dos sentidos, erra por sua própria natureza”. Todavia, para meus presentes argumentos, o que mais importa é o distanciamento espinosano relativamente às explicações do erro com base numa afirmação externa e excessiva. Ora, como já vimos em seções anteriores _____ não há “positividade” do erro em Espinosa, ou seja, o erro não se explica pela presença de algo, por um excesso — da vontade, por exemplo — mas sempre, em última instância, por uma carência. Como explica Gleizer: “a inadequação da idéia falsa consiste na desigualdade entre o que é concebido e o que é afirmado, caso em que a afirmação ultrapassa o conceito do sujeito. Ora, afirmar mais do que concebemos é *conceber menos do que afirmamos*, o que equivale a estarmos *privados* da idéia que legitimaria essa afirmação, fornecendo sua causa ou razão” Gleizer (1999) p 105, itálicos meus. Trata-se aí, como vimos, de um “defeito” do conhecimento: mutilação, truncamento e confusão internas à idéia e não de um influxo externo de uma afirmatividade abundante e excessiva. A recusa da explicação cartesiana do erro na *Ethica* será comentada logo mais.

²³⁵ O caráter intrinsecamente afirmativo da idéia comparece implicitamente (i) no §20, onde o conhecimento da própria mortalidade, por meio da experiência vaga, é descrito em termos assertivos: “sei que morrerei (*scio me moriturum*); afirmo-o porque vi que outros iguais a mim morreram (*hoc enim ideo affirmo*)”, evidenciando que *scio p (me moriturum)* equivale a *affirmo p (hoc)*; (ii) nos §§ 48-49, com a refutação do ceticismo; (iii) nos §§ 72-73 com a discussão a propósito do fato de que a definição genética “afirma que o semicírculo gira”; (iv) no § 80 quando se analisa a dúvida em termos de privação de conhecimento: “afirmar-se-ia ou negar-se-ia se não ocorresse algo que, sendo ignorado, faz que tenha de ser imperfeito o conhecimento da coisa”; (v) no §89, onde se indica que a imaginação trata como negativas as idéias das coisas afirmativas que só são acessíveis ao intelecto, de sorte que muitas coisas afirmamos ou negamos em virtude das palavras e não das coisas; (vi) nos §§93 e 98 com a ocorrência da noção de “essência particular afirmativa”, considerada, no §93, como equivalente de “verdadeira e legítima definição”; (vii) e no §96, na definição das coisas criadas, onde se diz que a definição deve ser afirmativa e conter uma afirmação intelectual e não meramente verbal.

causalidade eficiente, paradigmaticamente expressa pelas definições genéticas.

Tomarei como primeira base de análise os §§ 47 e 48 do *De Emendatione*, nos quais o caráter intrinsecamente afirmativo da idéia aparece quando Espinosa procura demonstrar que o ceticismo radical cairia necessariamente em uma das duas seguintes alternativas (*aut...aut...*)²³⁶:

a. ou (*aut*) os céticos falam contra sua própria consciência (*contra conscientiam loquentur*), — Ou seja,

(a.1) proferem palavras cujo sentido declarado não condiz com o que é pensado (mentem ou cometem falhas de enunciação)

(a.2) ou talvez, apesar das aparências verbais, simplesmente estejam a proferir palavras vazias de qualquer sentido,

²³⁶ Devo indicar aqui minhas consultas às análises desses parágrafos realizadas por Gleizer (1999) p 200-2006 e Levy (1998) p 55-62. Não obstante, procurei empreender minha própria reconstrução dos argumentos de Espinosa, não por anseio de originalidade mas, metodologicamente, para manter-me o mais próximo possível do texto latino e não extrair senão dele a interpretação proposta. Alias, fazendo isso, uma reconstrução que dê conta de todos os elementos textuais torna-se bastante difícil. Por exemplo, como será visto a seguir, a disjunção *aut...aut* sugere que *ou* (a) os céticos falam contra a consciência *ou* (b) o sistema espinosano é obrigado a confessar (*fatebimur*) que, de fato, há homens que têm o ânimo cegado ao ponto de não sentirem a si mesmos, como autômatos desprovidos de mente. Ora, o desenvolvimento do raciocínio concluirá que os céticos falam contra a consciência, e que seu comportamento é meramente verbal. Logo, espera-se que não seja necessário admitir a primeira alternativa: se *ou a ou b*, e acontece que *a*, então não *b*. Há, inclusive, um balanço entre o verbo *fatebimur* no início do argumento (confessaremos que há homens assim) e o mesmo verbo mais ao final do §47 (os céticos têm medo de confessar (*fateri*) que existem): ou eles confessam que existem e que suas palavras céticas são vazias, ou confessamos nós que há homens que realmente não sentem a si mesmos e, por isso, *não* falam contra sua própria consciência (pois não a têm). E, no entanto, o raciocínio conclui que os céticos radicais devem ser tidos (*habendi sunt*) como (*tanquam*) autômatos desprovidos de mente. Como entender isso? Se o comportamento dos céticos for meramente verbal, ou seja, se, malgrado o que dizem, eles efetivamente pensam e sabem que pensam (como, aliás, o uso da vida e da sociedade testemunha), devem eles ser tomados como autômatos completamente desprovidos de mente? Talvez, então, o “autômato desprovido de mente” não exista de fato, de sorte que o advérbio *tanquam* ganhe um sentido meramente comparativo e o verbo *debeo* deva ser tomado como uma pressuposição pragmática: é útil tratá-los como se eles fossem o que não são, ou seja, “como autômatos desprovidos de mente”. Uma resposta alternativa seria considerar que o *aut... aut...* corresponde a dois tipos de causas para um mesmo comportamento externo, que se manifesta como ceticismo radical (dizer que nada sabe): *ou* (a) esse comportamento é efeito de um ceticismo verbal (e esses céticos falam contra a própria consciência) *ou* (b) trata-se do efeito de um ceticismo patológico (ausência de consciência). Isso poderia parecer apoiado pela declaração de que os “homens que não sentem a si mesmos” assim se encontram ou por causas congênicas (*a nativitate*) ou por alguma eventualidade externa (*externo casu*). Todavia, essa declaração encontra-se no interior do conjunto textual subordinado ao segundo *aut*. Como disse, reconstruções conceitualmente claras, em si mesmas consistentes, podem ser propostas. Entretanto, a solução das minúcias do texto latino traz dificuldades suplementares. Seja como for, meu interesse aqui é demonstrar a presença da afirmatividade intrínseca da idéia nestes parágrafos e, para isso, creio que minha reconstrução basta.

b. ou então (*aut*) confessaremos (*fatebimur*) que há homens que são como autômatos que carecem por completo de mente (*tanquam automata, quae mente omnino carent*), ou seja, homens que têm o ânimo a tal ponto cegado (*penitus animo occaecatos*) por causas congênicas ou externas, que não sentem a si próprios (*neque se ipsos sentiunt*); de maneira que,

(b.1) “Se afirmam algo ou duvidam, (...) se negam, concedem ou opõem” (*si aliquid affirmant, vel dubitant (...) si negant, concedunt aut opponunt*), “não sabem que afirmam ou duvidam, (...) que negam, concedem ou opõem (*nesciunt se dubitare aut affirmare*²³⁷ (...) *nesciunt se negare, concedere aut opponere*) — Ou seja, seriam cegos de ânimo e desprovidos de mente porque, afirmando, negando, duvidando de... *p* (*aliquid*), ignorariam não apenas *p* mas também o próprio ato de pensamento *d*¹ (*affirmare, negare, dubitare...*) que tem *p* por conteúdo. Donde se pode inferir que, inversamente, quem não é cego de ânimo e desprovido de mente, sempre que afirma ou nega ou duvida de... *p*, também sabe, por um ato mental *d*?, que realiza o ato *d*¹, e é isso o que significa, nesse contexto, sentir a si próprio (*se ipsum sentire*)²³⁸. E se é assim, quem afirma, duvida, nega, concede ou opõe, *sempre afirma* para si próprio que afirma, duvida, nega, concede ou opõe, caracterizando uma afirmação intrínseca ao pensamento, como era a demonstrar.

²³⁷ Note-se que, quando da repetição dos verbos nesse segundo registro, desaparece o *aliquid* que constava do primeiro (no qual os verbos estavam conjugados), ficando apenas o infinitivo, que é uma forma de substantivar o verbo. Isso quer dizer que, na primeira ocorrência, há um ato de afirmar, negar, etc. um certo *aliquid*, e na segunda ocorrência, o próprio verbo, o próprio ato, é que passa para o lugar do *aliquid*. Ou seja, na primeira ocorrência, o ato mental é a idéia de um objeto, ao passo que, na segunda, é ela o objeto de uma — outra(?) — idéia. A estrutura gramatical da frase infinitiva latina é particularmente favorável ao argumento de Espinosa (embora o argumento não dependa formalmente dela). As formas conjugadas e infinitivas de um mesmo verbo objetivo reproduzem linguisticamente a dupla dimensão da idéia: essência objetiva e essência formal, respectivamente. Por exemplo, na frase *nesciunt se dubitare*, o argumento de Espinosa consiste em mostrar que, embora o cético pretenda de algum modo colocar em questão o objeto direto da frase (o pronome no acusativo e verbo no infinitivo: *se dubitare*), o verbo conjugado recolocará essa dimensão num plano recuado, quando tomado infinitivamente, de forma que *nesciunt* torna-se “*se nihil scire*” enquanto objeto de *dicunt*. Os verbos conjugados correspondem à essência objetiva e os verbos no infinitivo correspondem às essências formais, que são objetos dos verbos conjugados.

²³⁸ A notação *d*? foi adotada para indicar que ainda resta saber se esse ato mental — pelo qual aquele que não é cego de ânimo sabe que realiza *d*¹ quando pensa *p* — é ou não um segundo ato *d*² distinto do próprio *d*¹.

- (b.2) Consequentemente, os cétricos “dizem que nada sabem” (*dicunt se nihil scire*)” — ou seja, formulam, num ato verbal f^1 (*dicunt*), esta sua situação de não saber nem p nem d^1 . Todavia, se f^1 for proferido significativamente, esse ato verbal estará, então, a versar sobre essa situação de “*nihil scire*”, reconhecendo-a como um ato ou estado mental d^2 que lhes (*se*) pertence (d^2 é o estado mental de não saber nem p nem d^1); logo, sentindo a si mesmos, sabem algo (d^2) quando dizem, que nada sabem.
- (b.3) A fim de evitar esse resultado, os cétricos “dizem (*dicunt*) ignorar (*se ignorare*) isso mesmo (*hoc ipsum*), que nada sabem (*quod nihil sciunt*)” — ou seja, proferem um ato verbal f^2 (*dicunt*), em que declaram ignorar d^2 (*hoc ipsum = nihil scire*). Entretanto, o mesmo que se passa com f^1 também se passa com f^2 , isto é, instaura-se uma referência significativa a um outro ato ou estado mental d^3 (*se ignorare*), um sentir a si próprios (*se*) e, portanto, um saber algo.
- (b.4) Destarte, nem isso dizem absolutamente (*neque hoc absolute dicunt*), pois temem confessar que existem (*nam metuunt fateri se existere*) durante o tempo (*quandiu*) em que nada sabem (*nihil sciunt*) — Ou seja, cancelam o ato verbal em que declaram ignorar (*se ignorare = d^3*) que nada sabem (*nihil scire = d^2*). Se fizermos, para fins de visualização, uma reunião retrospectiva dos verbos correspondentes aos atos ou estados mentais empregados no texto latino e do modo como cada um se faz objeto do outro, obteremos o seguinte:

$$d^3 = ignorant \{d^2 = nihil sciunt = nesciunt [d^1 = dubitant etc (p = aliquid)]\}$$

Fica, pois, bastante clara a reposição de um d^{n+1} para todo d^n que seja negado por um ato verbal significativo f^n . E Espinosa então explicita aquilo que subjaz a essa reiteração de novos atos ou estados mentais, a saber, a própria existência do pensamento, que os cétricos se vêem premidos a confessar durante (*quandiu*) o reconhecimento de que nada

sabem, pois não podem negar que pensam através de seus próprios atos ou estados de pensamento.

(b.5) Donde, finalmente deverem emudecer (*ut tandem debeant obmutescere*) para que eventualmente não suponham algo (*ne forte aliquid supponant*) que recenda alguma verdade (*quod veritatem redoleat*) — Ou seja, só lhes resta o silêncio, pois, caso contrário, ou falarão algo significativamente e dispararão o automatismo mental acima descrito (d^1 , d^2 , d^3 , etc.), terminando por confessar que existem, ou cairão aquém da possibilidade de qualquer discurso significativo (alternativa a.2 supra).

(b.6) Como não se calam, nem tampouco confessam que existem, caem aquém da possibilidade de um diálogo racional: “com eles, não é para falar de ciências” (*cum ipsis non est loquendum de scientiis*), pois, quanto ao uso da vida e da sociedade — ou seja, num plano *ad hominem*, distinto do discurso científico — sua conduta confirma que pensam e que sabem que pensam. Logo, enquanto dizem que nada sabem, devem ser tidos como autômatos que carecem completamente de mente (*habendi sunt tanquam automata, quæ mente omninò carent*).

Já foi bem notado o fato de que este argumento é “bastante próximo daquele que Espinosa apresenta como reconstrução do argumento cartesiano para estabelecer a indubitabilidade da proposição *eu existo*”²³⁹ nos *Renati Des Cartes principiorum philosophiae*, I, prop. 1 e escólio da prop. 4, onde são vinculados o conhecimento que alguém possui acerca da realização de seus atos ou estados mentais e o conhecimento que esse alguém possui de sua própria existência: ele não pode duvidar de que “existe duvidante, inteligente, afirmante, etc. (*dubitans, intelligens, affirmans, &c.*) ou seja, numa palavra, pensante (*sive uno verbo, Cogitans*)”²⁴⁰. Também já se observou uma evidente referência de

²³⁹ Levy (1998) p 61-61.

²⁴⁰ Esta frase está no início do escólio da proposição 4 dos PPC. Traduza, em estilo barbarista, os participios latinos por participios portugueses, para evidenciar a forma participial que amarra fortemente o sujeito, a existência esse conteúdo de ação (dúvida, intelecção afirmação), correspondente ao que afirma Espinosa no §54 do TIE acerca das existências não serem puras atualidades indistintas mas ações existenciais diferenciadas, possuindo um conteúdo ou predicado verbal. O sentido, em todo caso, é “existe pensando, ou existe a pensar, ou ainda, existe enquanto pensa” (numa seqüência de alternativas

Espinosa ao *cogito* cartesiano “como último recurso refutativo contra aqueles que estão de tal maneira obnubilados pelos preconceitos que negam a presença de uma idéia verdadeira qualquer”²⁴¹. Ademais, já foi demonstrado²⁴² que essa pressuposição do *cogito* não é uma ocorrência isolada no *De Emendatione*, uma vez que, no § 54, ao discutir justamente as ficções de existência, Espinosa afirma que “depois que soube que eu existo (*postquam novi me existere*) não posso fingir que existo ou não existo (*non possum fingere me existere, aut non existere*)”. E pode-se perguntar: como é que “eu soube que existo”? Ou seja, como é que foi obtido o conhecimento em cuja ausência a ficção era possível (visto que as ficções só se estabelecem porque há uma privação daquela idéia que determinaria e existência necessária ou impossível da coisa, nada havendo de objetivamente contingente ou possível em si mesmo)? Ora, é sintomaticamente na análise da ficções sobre a essência que se encontra a resposta, quando, no §58, Espinosa, repetindo a tese de que a ficção só se estabelece num regime de privação de certas idéias, afirma que isso já fora visto mais acima (*quo supra vidimus*), quando havia sido dito que “não podemos fingir, durante o tempo em que pensamos, que pensamos e não pensamos” (*nos non posse fingere, quamdiu cogitamus, nos cogitare, & non cogitare*). Ora, essa expressão, associada à tese de que a ficção se dá num regime de privação de conhecimento, não se encontra literalmente escrita em nenhum momento anterior, exceto, latentemente, na afirmação já citada do §54. Donde vem que o conhecimento da essência do pensamento (que impede fingir que penso ou não penso ao pensar) deve equivaler ao conhecimento da existência do pensante (que impede fingir que existo ou não existo ao *saber* que existo). Este *saber* (*postquam novi*) do §54 teria provindo do *pensar* (*quamdiu cogitamus*), plenamente explicitado no §58. Sobre este último ponto, eu apenas sublinharia o fato de que, não só nos textos sobre as ficções, mas já no §47, apresenta-se a modalização performativa *quandiu* (os cétricos temem confessar que existem durante o tempo (*quandiu*) em que nada sabem). Isso permite admitir que, exceto pela referência às condições de produção da ficção, aquilo que o §58 explicita já se encontrava disponível antes mesmo do §54, no §47, pois, desde então, já sabíamos que não podemos pensar, durante o tempo em que pensamos, que pensamos e não pensamos.

cada vez menos compactas na amarração sujeito-verbo-predicado).

²⁴¹ Gleizer (1999) p 205.

²⁴² Levy (1998) p 69; Gleizer (1999) p 205.

Como foi dito, tudo isso já é bem conhecido. Entretanto, parece-me que ainda há contribuições a trazer. Sobretudo para evitar que se estabeleça a impressão de que haja uma influência exclusivamente cartesiana sobre essa doutrina do *De Emendatione*. A esta altura, o leitor já deve entrever o que pretendo: há uma clara afinidade entre a argumentação espinosana e a demonstração do PNC por Aristóteles, tal como procurei reconstruí-la no CAPÍTULO I. Levy, buscando um correspondente para o “autômato desprovido de mente” na teoria cartesiana, propõe o louco:

“a metáfora do autômato inteiramente desprovido de alma caracteriza uma personagem a quem não se pode mais responder de forma racional. É sempre possível responder ao cético, mas apenas até certo ponto; uma vez ultrapassado esse limite, a única coisa a fazer é considerá-lo como desprovido de alma, tal como um louco, e guiar-se por seu exemplo ‘não seria menos extravagante’”²⁴³

A comparação, é claro, procede. Mas, podemos — e creio que devemos — reconhecer tanta ou maior procedência numa aproximação da metáfora espinosana do autômato desprovido de mente, elaborada no contexto de refutação dos cétricos, com a metáfora aristotélica da “planta”, elaborada no contexto de refutação dos negadores do PNC. Ora, o cerne da refutação aristotélica dos negadores do PNC consiste em colocar o princípio como condição necessária não da verdade de certa proposição, mas da própria significação *em geral*, de sorte que não seja necessário que os adversários do PNC digam que *algo é ou que algo não é, bastando apenas que digam algo* — por exemplo, “homem” — para que já pressuponham, no próprio ato de significar isso e não aquilo, o princípio mesmo que negam. A alternativa a essa implicação performativa é, como no argumento de Espinosa, o *silêncio*:

“há como demonstrar elenticamente também que isso²⁴⁴ é impossível, apenas se (*an monon*) o disputante (*ho amphibêtôn*) disser algo (*ti legêi*). Pois seria ridículo (*geloôn*)²⁴⁵ procurar discurso (*zêtein logon*) junto a quem não mantém discurso algum (*mêdenos echonta logon*), justamente enquanto não o mantém (*êi mê echei*). Pois, alguém desse

²⁴³ Levy (1998) p 60.

²⁴⁴ “*peri toutou*” = “acerca disso”, *sc.* que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo, etc. Ou seja, há demonstração de que é impossível negar o PNC, desde que “refutativamente” ou “elenticamente”. Demonstração “eléntica” ou “refutativa” é o tipo de prova realizado em favor do PNC, que não pode ser uma demonstração tradicional sob pena de petição de princípio

²⁴⁵ É o mesmo termo usado pela personagem Zenão no *Parmênides* de Platão.

tipo, enquanto é desse tipo, é já semelhante a uma planta”²⁴⁶

E talvez a silenciosa “planta” não esteja tão longe do eventualmente falante “autômato desprovido de mente”, pois o texto aristotélico admite a seguinte leitura: seria ridículo argumentar contra quem não sustenta nenhum *argumento* ou nenhuma *razão* (com toda ambigüidade que o termo comporta, sugerindo, no limite, “quem não tem uma capacidade racional”, “carente de razão”²⁴⁷). Aliás, é com essa margem de significação que Guilherme de Moerbeke traduz para o Latim a supra citada passagem de Aristóteles. É oportuno citar essa tradução latina, pois ela contém ainda outras ressonâncias com o contexto cartesio-espinosano, que logo se apresentam:

“*Est autem demonstrare elenchice* (Mas há um demonstrar elenticamente) *et de hoc quia impossibile* (também que isso seja impossível) *si solum aliquid dicit qui **dubitat*** (se aquele que **duvida** apenas diz algo). *Si vero nihil* (se, porém, nada diz) *derisibile est quaerere rationem* (é ridículo buscar razões) *ad nullius **habentem rationem*** (junto a quem **não tem razão alguma**), *inquantum non habet rationem* (enquanto não tem uma razão). *Similis enim plantae talis jam est* (Pois, este tal é já semelhante a uma planta)”

A “planta” é obviamente a metáfora de uma atitude silenciosa, mas a descrição da demonstração elênica está prenhe de desenvolvimentos na história das formas do provar. A estrutura do argumento alcança perfeitamente aquele que fala, que faz sons, mas que nem por isso *diz algo*, pois, como vimos no CAPÍTULO I, o ato de proferir uma única palavra significativamente já instauraria o PNC: *dada* uma única significação, *a norma* do pensamento cuja *forma* é verdadeira (um pensamento válido) estará disponível. E é notável, ademais, que a tradução latina traga, no lugar de “se o disputante (*ho amphisbêton*) apenas diz algo”, a expressão “se aquele que duvida (*qui dubitat*) apenas diz algo”, pois isso demonstra que certo esquema para fundamentar um primeiro princípio na auto-reversão da dúvida de quem tem alguma razão para duvidar, já está textualmente disponível desde o século XIII²⁴⁸. Finalmente, há uma semelhança

²⁴⁶ Aristóteles *Metaphysica*, 1006a 12-16. Base de minha tradução: Angioni (2006) p 173. Fiz algumas mudanças apenas em vista da explicitação das afinidades com o presente contexto, em especial no modo de traduzir o termo *logos*.

²⁴⁷ E, de fato, na filosofia aristotélica, o vegetal tem uma alma vegetativa, ou seja, não racional, e pode ser dito um organismo vivo, desprovido de mente (embora não de *psuchê*).

²⁴⁸ É claro que minha intenção não é promover uma disputa entre Aristóteles e Descartes a propósito da autoria desse tipo de prova, nem tampouco a propósito de suas influências sobre Espinosa.

concernente à própria forma da dificuldade que Aristóteles e Espinosa enfrentam. Com efeito, na altura dos já analisados §§ 47-48, Espinosa está justamente sob o raio de ação de uma objeção fundamental à sua concepção do método como “direção da mente segundo a norma de uma idéia verdadeira dada”. Prevista e respondida de muitas formas ao longo do tratado²⁴⁹, essa objeção consiste numa acusação de petição de princípio — que, como sempre, configura ou uma circularidade ou um regresso infinito — formulada da seguinte maneira no §43²⁵⁰:

- (i) Espinosa *provou* que o método (M) é “proceder segundo a norma da idéia verdadeira dada”;
- (ii) logo, o método não é evidente *per se*, pois foi necessária uma ‘demonstração do método’ (DM);
- (iii) mas DM exige um controle metódico (“pode-se perguntar se nós raciocinamos bem ou não”)
- (iv) e, portanto, exige M (“se raciocinamos bem, devemos começar de

Trata-se, antes, de rastrear certos *problemas filosóficos*, sem desincrustá-los da história mas, bem ao contrário, nela encontrando o enraizamento que lhes nutre de sentido e relevância. Nesta chave de interesses, é oportuno indicar que Lia Levy (1998, p 56) sugere uma aproximação entre a justificação espinosana de que o método consiste no conhecimento reflexivo sobre uma idéia verdadeira dada — “a justificação de uma tese que nega precisamente a necessidade de toda e qualquer justificação” — e “as recentes reconstruções analíticas do argumento kantiano da Dedução Transcendental”. Sem nada objetar e essa comparação feita a contrapelo da cronologia, aproveito-me dela justamente para argumentar *a fortiori* dizendo que, então, com muito mais razão se poderia procurar uma ligação histórica real com Aristóteles, se o argumento aristotélico em favor do PNC também puder ser colocado na mesma linha do argumento da Dedução Transcendental. Ora, conforme Angioni (2006, p 45), é possível — ao menos com Barbara Cassin : *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote* avec Michel Narcy , Vrin, Paris, 1989 — entender o argumento aristotélico em termos de uma “pragmática transcendental”. É importante acrescentar, porém, que Angioni também dá notícia de outros intérpretes que, concentrados na especificidade da situação da demonstração elêntica no interior da lógica aristotélica, nela vêem um alcance bem mais modesto, incapaz de provar verdades objetivas e ir além da mera validade formal. Não obstante, o que haveria de ser muitíssimo proveitoso para a reconstrução do campo histórico em que se situam os argumentos de Espinosa e do próprio Descartes, seria a investigação de como a demonstração elêntica é comentada no aristotelismo renascentista e na escolástica tardia, por exemplo, por Zabarella, Suarez, Burgersdjick, Heereboord e Clauberg. Deste ponto de vista, não importa tanto qual seja exatamente o alcance da demonstração elêntica no sistema de Aristóteles, mas sim o que a transmissão interpretativa julgou que fosse seu alcance.

²⁴⁹ O exemplo do martelo, em TIE §33 já era uma primeira elaboração e solução dessa dificuldade.

²⁵⁰ TIE §43: “Aqui talvez alguém se admirasse de que nós, quando dizemos ser bom o método que mostra de que modo a mente seja dirigida segundo a norma da idéia verdadeira dada, provemos isso raciocinando (*hoc ratiocinando probemus*), o que parece mostrar que isso não é conhecido por si (*per se non esse notum*), ao ponto de se poder perguntar se nós raciocinamos bem ou não (*quari potest, utrum nos bene ratiocinemur*). Se raciocinamos bem, devemos começar de uma idéia dada, e como começar de uma idéia dada exige demonstração, deveríamos outra vez (*iterum*) provar esse nosso raciocínio, e então outra vez (*iterum*) esse outro, e assim ao infinito”

- uma idéia dada”);
- (v) logo, M exige DM e DM exige M, e este, ou DM de novo ou DM^2 ;
 - (vi) se exige DM, então há uma iteração circular (*dialelo*) na qual se gira infinitamente; se exige DM^2 , então há uma iteração regressiva de DM^2 para DM^3 , etc. na qual se recua infinitamente.

Ora, como também já vimos, a petição de princípio é exatamente o problema formal que impede uma demonstração positiva e direta do PNC, pois — assim como aqui se passa com a norma da idéia verdadeira dada — é ele o princípio que preside qualquer demonstração. E, assim como no caso de Aristóteles, Espinosa também acrescenta um parâmetro agravante, que impede que a prova contra os adversários do método — na sua personificação mais radical: os cétricos — se dê por redução ao absurdo ou contradição performativa, a saber: “se algo lhes é provado, não sabem se a argumentação prova ou é deficiente”. A defesa da primeira verdade e de todas as que se deduzem segundo sua norma não pode ter por base o simples fato de que quem afirma que nada sabe afirma e nega simultaneamente que sabe algo (nega no conteúdo asserido e afirma na performance ou ato de asserção). Pois, de que adiantaria objetar uma tal contradição a quem não sabe se a argumentação prova ou é deficiente? Faz-se, então, muito notável que, diante de uma mesma dificuldade formal, tanto Aristóteles quanto Espinosa acabem por construir um cenário dialógico, no qual aquilo que não se pode provar de outra forma ganha uma fundamentação com base na delimitação do campo do *sentido* (delimitação ilustrada pelas personagens conceituais “planta” e “autômato desprovido de mente”, que marcam o limite desse campo ao se posicionarem fora dele). Uma reconstrução da fundamentação aristotélica do PNC já foi feita no primeiro CAPÍTULO. Examino, então, mais detalhadamente, a defesa de Espinosa ante a acusação de petição de princípio dirigida contra seu método.

O desfecho dessa defesa já foi apresentado com a resposta aos cétricos, mas o argumento possui formulações em etapas anteriores que devem ser consultadas para que, pouco a pouco, eu possa mostrar aquela que considero ser a mais estrutural dentre as afinidades da prova espinosana da norma da idéia verdadeira dada com a prova aristotélica do PNC. Com efeito, logo no §44, imediatamente depois da suspeita de petição de princípio, nosso filósofo afirma que, se, por um feliz acaso, alguém, desde o início, ordenasse e dirigisse espontaneamente seu pensamento adquirindo idéias

segundo a norma da idéia verdadeira dada, nunca duvidaria de sua verdade, e seu pensamento, num fluxo consistente, prosseguiria com felicidade por uma cadeia de verdades. Ou seja, quem espontaneamente já procedesse segundo M, jamais solicitaria DM. Porém, como esse feliz acaso nunca ou raramente acontece (*hoc nunquam aut raro contingit*) foi necessário (*coactus fui*) propor um programa metodológico (*praemeditato consilio*) para os homens reais. O método é, portanto, evidente de direito (contra a premissa (ii) supra), mas não de fato. Logo, DM não deve ser confundido — como ocorre na premissa (iii) supra — com uma ‘demonstração metódica do método’, devendo ser tido, antes, por um expediente que elimina as causas pelas quais o que não está evidente de fato finalmente venha a estar. E quais são essas causas? Espinosa, no §45, enumera três: (i) certos preconceitos (*propter praevudicia*), (ii) a necessidade de fazer grandes e acuradas distinções (*opus est magna et accurata distinctione*), o que é muito laborioso, e (iii) finalmente, o estado das coisas humanas (*statum rerum humanarum*) que, como foi mostrado no próêmio do tratado (§§ 1-18), é deveras mutável (*prorsus est mutabilis*). Portanto, o que o objeto considera uma ‘demonstração do método’ (DM) é, na verdade, um programa para a eliminação de obstáculos ético-afetivos (ligados ao estado das coisas humanas, sujeitas à fortuna²⁵¹) e lógico-epistêmicos (falta de certas distinções laboriosas e a presença de certos preconceitos); trata-se, como anuncia o título do tratado, de uma *emendatio intellectus*. Nesse sentido, a emenda do intelecto é uma terapêutica intelectual que cria as condições para a auto-manifestação da verdade.

Comentarei a dimensão ético-afetiva da *emendatio* no CAPÍTULO III, inclusive para mostrar que, também aí, a terapêutica consiste em eliminar preconceitos e fazer distinções que propiciem a compreensão de que o soberano bem já está junto de nós²⁵². Por enquanto, o que mais importa é explicitar quais sejam esses preconceitos e essas distinções no campo lógico-epistêmico. Ora, considerando o conteúdo que Espinosa atribui a esse programa emendativo, logo se vê sobre o quê versam esses preconceitos e sobre o quê devem ser feitas essas distinções. Tal programa não consiste senão em “inteligir o que seja a idéia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções”, como

²⁵¹ Confira-se o início do prefácio do TTP.

²⁵² Avanço, porém, a observação de que, aqui (§45), Espinosa fala que, com seu programa, os homens se acostumam às meditações internas (*hoc modo homines assuefiant meditationibus suis internis*), e no próêmio (§7), num momento chave para o desenlace das aporias éticas, relata que foi justamente por uma assídua meditação (*assidua autem meditatione*) que chegou a ver como poderia deixar males certos por um bem certo (*mala certa pro bono certo omitterem*). Na próxima nota, novas ocorrência da noção de “meditação” tendem a acentuar a importância deste expediente para a problemática em pauta.

havia sido preconizado no §37, quando da primeira caracterização do método, e como será reafirmado imediatamente após a última resposta aos cétricos, no §49, quando se diz que o método começa por “distinguir a idéia verdadeira das demais percepções e preservar a mente destas últimas”. Os preconceitos de que fala Espinosa são, pois, exatamente aqueles que acometem os cétricos, ou seja, não são preconceitos sobre quaisquer coisas, mas especificamente sobre a natureza do pensamento. Destinada a auxiliar quem se encontra no interior da vida em que a auto-manifestação do bem e da verdade ainda não pode se dar, é bastante natural que a emenda transcorra nessa dupla chave: uma desconstrução analítica da visão que este homem pré-filosófico tem do que seja o erro²⁵³ e uma elucidação sobre a essência do pensamento. Ora, esta elucidação caracterizará tal essência como sendo justamente aquela que nos impede de fingir que pensamos ou não pensamos enquanto pensamos, ou seja, a mesma essência que impede que alguém, embora fale com palavras que duvida da idéia verdadeira, o faça significativamente. Donde, as laboriosas distinções deverem ser as distinções entre o que é pensar, o que é meramente falar e o que é imaginar (ou seja, a própria distinção entre os modos de perceber²⁵⁴). Inteligir o que seja a idéia verdadeira, cujo modo de produção é um modo intelectual de afirmar e negar, é compreender — como o embate com os cétricos permitiu finalmente inferir — que afirmar ou negar p também é saber, num automatismo espiritual, através de um ato mental $d?$, que se realiza o ato d^l , ou seja, é sentir a si próprio (*se ipsum sentire*) afirmando p . Pensar p é afirmar-se pensando

²⁵³ Veja-se o que, no CAPÍTULO III deste ensaio, será dito sobre o *De Emendatione* como uma *Medicina Mentis*. Para o ponto ora em questão, reenvio o leitor especialmente ao tópico “**O aristotelismo judaico da baixa Idade Média**”, onde, através dos estudos de Aaron Garrett, comento a influência de Gersônides sobre Espinosa. Nesse tópico, mostrarei que, através de Gersônides, o pensamento aristotélico constitui um excelente parâmetro para a compreensão da relação do discurso emendativo espinosano com o homem pré-filosófico, deixando bem marcado o fato de que este discurso não se dá na chave da admoestação moralista, mas na chave dessa estratégia lógico-retórico-pedagógica que, de minha parte, ora chamo de desconstrução analítica. A escolha dessa expressão, a despeito da redundância em que ela incorre, corresponde a meu intento de, ao estudar a *emendatio*, dialogar simultaneamente com meus colegas lógicos e psicanalistas. A intersecção desses dois registros — por vezes tidos como antagônicos — também foi explorada por Garrett, que fala justamente de uma “*emendative therapy*”.

²⁵⁴ É de notar que, justamente no *De Emendatione*, Espinosa se preocupe em distinguir a experiência vaga do conhecimento por ouvir dizer. Isso possui várias explicações. Em estudos anteriores, considerei que a divisão se devesse à possibilidade de resgate da experiência sob a forma do experimento (a experiência determinada pelo intelecto, que parece, por assim dizer, como o baixo-relevo complementar da experiência vaga no texto do §19). Atualmente, sem desprezar essa perspectiva anterior, interessa-me particularmente a diferenciação entre pensamento da linguagem. Mais adiante, porém, dedicar-me-ei a traçar uma distinção ainda mais delicada, qual seja, a que separa, no interior do verdadeiro, a razão e a intuição.

p ²⁵⁵.

Antes, porém, de apresentar a derradeira afinidade da defesa espinosana do método que conduz a mente segundo a norma da idéia verdadeira dada com a defesa aristotélica do PNC — e em benefício de tal apresentação —, é preciso considerar que, se o conhecimento da essência do pensamento não deve sucumbir a um regresso infinito, então, é necessário que o ato mental $d?$, pelo qual sabemos que afirmamos, negamos, duvidamos, etc, não seja um segundo ato mental d^2 , numericamente distinto do próprio ato mental que afirma, nega, duvida de p , mas sim a reflexividade imanente do pensamento como uma *atividade*.

IDENTIDADE MODAL ENTRE IDÉIA E IDÉIA DA IDÉIA NO *DE EMENDATIONE*

Defender essa posição a partir do *De Emendatione* envolve grandes dificuldades. Mas eu gostaria de tentar. Tais dificuldades²⁵⁶ consistem em discrepâncias entre o *De Emendatione* e a *Ethica* acerca de três pontos concernentes às relações entre a idéia e a idéia da idéia, ou seja, entre conhecimento e certeza, isto é, entre a condição de quem *sabe p* e a condição de quem sabe que sabe *p*. Esses três pontos são:

- (i) o *De Emendatione* falharia na *necessidade*: a palavra chave deste ponto é

²⁵⁵ Recordo: quem não tem o ânimo cegado nem é carente de mente, sempre que afirma ou nega ou duvida de p , também sabe, por um ato mental $d?$, que realiza esse ato de afirmar, negar, duvidar, etc. A notação $d?$ foi adotada para indicar que ainda restava saber se esse ato mental é ou não um segundo ato d^2 distinto do próprio d^1 . É precisamente agora que começarei a discutir se o ato pelo qual sabemos que afirmamos é um segundo ato, uma segunda essência formal, ou se é o próprio ato pelo qual afirmamos inicialmente. Rumarei, pois, para tentar determinar se há ou não uma distinção modal entre a idéia da idéia e a idéia, pois, afinal, é disso que se trata aqui. Dito ainda de outra forma: $d?$ é uma notação para a essência formal da idéia da idéia, de sorte que determinar seu “grau” é determinar se a idéia da idéia é uma segunda essência formal d^2 ou não é, se a idéia da idéia da idéia é uma terceira essência formal d^3 ou não é, etc.

²⁵⁶ Estas dificuldades encontram-se sistematizadas no clássico artigo de Alexandre Matheron, “*Idée, idée d’idée et certitude dans le Tractatus de Intellectus Emendatione et dans L’Ethique*”. Groupe...

potest — ou seja, o tratado diz que a idéia de *p* apenas *pode* ser objeto da idéia da idéia de *p*, ao passo que na *Ethica* essa implicação é necessária;

- (ii) o *De Emendatione* falharia na *identidade*: a palavra chave deste ponto é *alter* — ou seja, o tratado diz que a idéia da idéia de *p* é *outra idéia* distinta da idéia de *p* (quer dizer: *d*? seria, na verdade um ato mental *d*², *numericamente distinto* de *d*¹), ao passo que na *Ethica* a idéia e a idéia da idéia são uma só e mesma coisa;
- (iii) o *De Emendatione* falharia na *simultaneidade*: a palavra chave deste ponto é *prius* — ou seja, o tratado diz que para saber que sei, preciso *primeiro* saber; isto é, que para ter a idéia da idéia, preciso *primeiro* ter a idéia de *p*; ao passo que na *Ethica* a idéia de *p* e a idéia da idéia de *p* são simultâneas.

Quanto a esses três pontos, minha posição é devedora das posições de dois outros comentadores: Alexandre Matheron e Marcos Gleizer. Apesar da boa companhia, minha situação é particularmente difícil, pois discordo parcialmente de ambos. Concordo com Matheron e discordo de Gleizer porque considero que a doutrina do *De Emendatione* é totalmente concordante com a da *Ethica* (ou, pelo menos, mais concordante do que admite Gleizer); mas concordo com Gleizer²⁵⁷ e discordo de Matheron porque não considero que haja uma certeza na idéia de *p* independentemente da idéia da idéia de *p*. Será possível sustentar esta posição? Espero que sim. E justifico-me como segue.

(i) Quanto à suposta falha na necessidade, Matheron²⁵⁸ defende o *De Emendatione* mas emprega um argumento que não me parece tão forte quanto poderia ser. O comentador francês argumenta que, se a *Ethica* II prova — nas proposições 20 a 22 — que é *necessário* haver para toda idéia uma idéia da idéia, isso não é contraditório com a afirmação, feita no *De Emendatione*, de que para toda idéia é *possível* haver uma idéia da idéia. “Pois, afinal de contas, o que é necessário é *a fortiori* possível”. Ademais, o *De*

²⁵⁷ Gleizer (1999) p 191: “contrariamente ao que sugere Matheron, a certeza só pode ser dada no nível reflexivo”. Todavia, o modo como Gleizer entende esta afirmação, o leva a dizer, logo em seguida, que, “a idéia verdadeira possui informação apenas sobre o seu objeto e o objeto visado por essa idéia não é a forma ou natureza da própria idéia verdadeira

²⁵⁸ *Op. Cit.* p 93-94

Emendatione não teria a obrigação de dizer aquilo que a *Ethica* diz, pois esta última se vale de toda a doutrina apresentada na Parte I, ao passo que o compromisso do tratado é justamente chegar até aí. Gleizer, por outro lado, tende a acentuar desde esse ponto as diferenças do tratado com a *Ethica* e posiciona-se insistindo que “Espinosa repete várias vezes, nos parágrafos 33 e 34 [do *De Emendatione*] que a idéia *pode* ser objeto de outra idéia, *sem afirmar em parte alguma* que ela deva sê-lo”²⁵⁹. No contexto de sua análise da refutação espinosana do ceticismo, a posição do comentador brasileiro revela-se sofisticada, pois, indo um pouco além da admissão da *mera possibilidade* da idéia da idéia, sustenta uma *necessária possibilidade*: “uma pessoa não pode fazer uma asserção se ela não *pode saber* que a faz”, o que configura uma posição mais suave do que aquela que diz que “uma pessoa não pode fazer uma asserção se ela não sabe que a faz”, que descreveria melhor a tese mais radical, sustentada pela *Ethica*. De minha parte, argumento simplesmente *negando* que Espinosa *não afirme em parte alguma*, nos parágrafos 33 e 34, que a idéia deva ser objeto de uma idéia da idéia. Pelo contrário, nosso filósofo afirma precisamente algo ainda mais forte, pois afirma que ela *o será*. A bem desta resposta e das demais sobre os pontos seguintes, traduzo esses dois parágrafos, incluindo as primeiras linhas do §35, onde há uma importante afirmação de Espinosa sobre a certeza.

§33 “A idéia verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo diverso (*est diversum quid*) de seu ideado. Com efeito, algo (*aliud*) é o círculo e outro algo (*aliud*) a idéia do círculo; pois a idéia do círculo não é algo (*aliquid*) que tem periferia e centro como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio (*ipsum*) corpo. E como seja algo diverso (*quid diversum*) de seu ideado, também será, *per se*, algo inteligível (*erit etiam per se aliquid intelligibile*), isto é (*hoc est*), a idéia, quanto a sua essência formal (*quoad suam essentiam formalem*) pode ser objeto (*potest esse obiectum*) de outra essência objetiva (*alterius essentiae obiectivae*), e por sua vez (*et rursus*), essa outra essência objetiva (*altera essentia obiectiva*), em si mesma considerada (*in se spectata*) também será algo real e inteligível (*erit etiam quid reale et intelligibile*) e assim indefinidamente (*indefinite*)

§34 Por exemplo, Pedro é algo real (*quid reale*); a idéia verdadeira de Pedro é a essência objetiva de Pedro (*essentia Petri obiectiva*) e, em si mesma, algo real (*et in se quid reale*) e inteiramente diverso do próprio Pedro (*et omnino diversum ab ipso Petro*). E assim, como a idéia de Pedro seja algo real (*quid reale*) possuindo sua essência peculiar (*habens suam essentiam peculiarem*), será também algo inteligível

²⁵⁹ Gleizer (1999) p 159. Itálicos meus.

(*erit etiam quid intelligibile*), isto é (*id est*), objeto de outra idéia (*obiectum alterius ideæ*), a qual idéia terá em si objetivamente (*habebit in se obiective*) tudo isso que a idéia de Pedro possui formalmente (*formaliter*), e por sua vez a idéia, que é [idéia] da idéia de Pedro, possui de novo sua essência (*habet iterum suam essentiam*), que também *pode* ser objeto de outra idéia (*quæ etiam potest esse obiectum alterius ideæ*), e assim indefinidamente (*et sic indefinite*).

O que cada um pode experimentar (*Quod quisque potest experiri*) quando vê (*dum videt*) que sabe o que seja Pedro (*se scire, quid sit Petrus*) e também saber que sabe (*et etiam scire se scire*), e mais uma vez que sabe que sabe (*et rursus scit se scire, quod scit etc.*).

Donde consta que, para inteligir a essência de Pedro (*ut intelligatur essentia Petri*), não é necessário (*non sit necesse*) inteligir a própria idéia de Pedro (*ipsam ideam Petri intelligere*) e muito menos a idéia da idéia de Pedro (*ideam ideæ Petri*), o que é o mesmo que se eu dissesse (*quod idem est, ac si dicerem*) que não é mister para que eu saiba (*non esse opus, ut sciam*), que eu saiba que eu sei (*quod sciam me scire*), e muito menos é mister (*et multo minus esse opus*) saber que eu sei que sei (*scire, quod sciam me scire*); não mais do que para inteligir a essência do triângulo (*non magis, quam ad intelligendam essentiam trianguli*) seja mister inteligir a essência do círculo (*opus sit essentiam circuli intelligere*). Mas é o contrário que se dá nessas idéias. Pois, para que eu saiba que sei (*ut sciam me scire*) necessariamente devo (*necessario debeo*) primeiro saber (*prius scire*).

§35 “Donde fica patente que a certeza nada é além da própria essência objetiva (*certitudo nihil sit præter ipsam essentiam obiectivam*), isto é (*id est*), o modo como sentimos a essência formal (*modus, quo sentimus essentiam formalem*) é a própria certeza. Donde, de novo, fica patente que, para a certeza da verdade (*quod ad certitudinem veritatis*) não é mister nenhum outro signo (*nullo alio signo sit opus*) senão ter a idéia verdadeira (*quam veram habere ideam*), pois, como mostramos, não é mister para que eu saiba (*non opus est, ut sciam*) que eu saiba que eu sei”.

Retomo, pois, a questão da suposta falha quanto ao caráter necessário da reflexão. De fato, no §33, a mera possibilidade parece prevalecer. Nele, como aliás nota Gleizer²⁶⁰, Espinosa nos diz que, se podemos distinguir a idéia e seu ideado, a idéia *será inteligível* e não necessariamente *inteligida*, ou seja, nos diz apenas que *d^l* está em condições (*potest esse*) de ser objeto de uma outra essência objetiva. Porém, no §34, Espinosa faz uma precisão que, sem contradizer essa primeira frase, vai além dela justamente no sentido de indicar que o *inteligível* será também *inteligido*: “*Cum itaque idea Petri sit quid reale habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est,*

²⁶⁰ Gleizer (1999) p 156.

obiectum alterius ideae, quae idea habebit in se obiective omne id, quod idea Petri habet formaliter, et rursus...”. Se no §33 temos a equivalência: “*erit (...) intelligibile, hoc est (...) potest esse obiectum*”, na frase do §34 temos uma outra equivalência, na qual o *potest esse* desaparece, corrigindo a impressão de que a inteligibilidade seria apenas a possibilidade de ser objeto: “*erit (...) intelligibile, id est, obiectum*”. Ser inteligível é ser objeto. Quando a idéia for inteligível, ela será objeto. Ora, ela é inteligível; logo, ela é objeto. E não só isso, pois, a propósito da idéia da idéia, aqui também se diz que ela *terá (habebit)* em si, objetivamente, tudo aquilo que *d'* tem formalmente. E se Espinosa volta, depois desta segunda frase, a dizer que a idéia da idéia também *pode* ser objeto de uma idéia, etc., não há nisso nenhum problema, pois, de toda forma, ele já disse que isso ocorrerá. Agora — e só agora — é que se deve dizer, com Matheron, que “afinal de contas, o que é necessário é *a fortiori* possível”. Aliás, no próprio § 33, lemos que a idéia “também será, *per se*, algo inteligível”, o que pode perfeitamente significar uma antecipação do que Espinosa diz na minha *pièce de résistance* do §34; pois, se a idéia é *inteligível* num sentido potencial, mas ao mesmo tempo ela o é em razão de si mesma (*per se*), então, ela só não será inteligida se outra coisa impedir. Ora, a existência dos preconceitos é uma clara evidência de que isso ocorre. Logo, ser inteligível *per se* é ser inteligido... se não houver preconceitos que ceguem nosso ânimo ou outras eventualidades que nos tornem como autômatos desprovidos de mente. Ademais, como um argumento suplementar a ser explorado noutra ocasião, evoco, de maneira geral, o necessitarismo espinosano e sua recusa dos futuros contingentes: seria admissível que, sem que nada obstasse, uma idéia pudesse ser inteligida sem que nunca viesse a sê-lo efetivamente (um fato plenamente possível que nunca viesse a se realizar)? Creio que não. Mas, como disse, este seria um argumento suplementar, pois, por segurança, limito-me aqui a indicar que, sim, Espinosa repete várias vezes, nos §§ 33 e 34, que a idéia *pode* ser objeto de outra idéia, mas também afirma no mesmo texto que ela, *per se*, o será. E esse “futuro”, além de não ser contingente, talvez não seja nem sequer um futuro cronológico, mas um desdobramento imanente de um só e mesmo ato; o que nos remete, obviamente, para o exame da segunda dificuldade.

(ii) Quanto à suposta falha do *De Emendatione* acerca da alteridade modal da reflexão, meu argumento depende total e paradoxalmente da análise que Gleizer faz do escólio da referida proposição 21. Digo “paradoxalmente” porque Gleizer considera que a situação do tratado é — neste ponto mais do que no anterior — radicalmente distinta

da da *Ethica*. No escólio da proposição 21 de *Ethica* II, Espinosa afirma, apelando ao escólio da proposição 7 da mesma Parte, que a idéia da mente (idéia da idéia)²⁶¹ e a mente, são uma só e a mesma coisa. Enquanto o *De Emendatione* repete duas vezes a expressão “*altera essentia objectiva*” e mais duas a expressão “*altera idea*”, essa passagem da *Ethica* afirma, peremptória, que d^1 (o ato pelo qual pensamos p) e d^2 (o ato pelo qual sabemos que realizamos d^1) são *una eademque res*. Como resume Gleizer²⁶², a questão, na *Ethica*, passa a ser, então, a seguinte: dada a identidade numérica entre a idéia e a idéia da idéia, tomadas em suas essências formais, qual diferença ainda subsiste entre elas? Bem, a resposta de Espinosa, sempre no mesmo escólio, é conhecida: “a idéia da idéia não é senão a forma da idéia (*idea idea nihil aliud est quam forma ideae*), enquanto (*quatenus*) esta é considerada (*consideratur*) como um modo do pensar (*ut modus cogitandi*), sem relação com o objeto (*absque relatione ad objectum*)”. Ora, se é nessa consideração que se especifica a idéia da idéia, que não é uma essência formal numericamente distinta da idéia, então, esta última deve ser especificada como sendo este mesmo ato mental *enquanto é considerado na sua relação com o objeto*. Novamente, uma coisa uma se faz múltipla, sem fragmentar-se, através de um operador do tipo *quatenus*. O que isso significa para uma leitura que, como a de Gleizer, acentua a diferença entre a *Ethica* e o *De Emendatione*? A resposta é brilhantemente simples: “duas essências objetivas parecem ser dadas em um só e mesmo ato”²⁶³. Elimina-se o anonimato de d^2 : ele não é senão d^1 e, portanto, basta falar de d , pois não há um ato mental d^1 e um ato mental d^2 na relação entre a idéia e a idéia da idéia. Temos, portanto, um ato único, por assim dizer, ‘bi-objetivo’ ou ‘binocular’: há, num único ato d , a essência objetiva que versa sobre Pedro (p) e a essência objetiva que versa sobre esse mesmo ato mental (d), ou seja, sobre a realidade formal da idéia, sem referência a Pedro: $d[(p)(d)]$; quer dizer: sei p e sei que sei p de uma vez. Mas, então, se é possível uma única essência formal comportar uma alteridade interna entre essências objetivas, devemos voltar ao texto do *De Emendatione* e perguntar: o que é que, nos §§ 33 e 34, recebe o adjetivo *alter*? Ora, acabamos de recordar que, no interior do conjunto textual em pauta, o tratado por duas vezes fala de *altera essentia objectiva* e mais duas vezes *altera idea*. Então, cinqüenta por cento das

²⁶¹ A equivalência entre “idéia da mente” e “idéia da idéia” advém do fato de que a mente não é senão a idéia do corpo. Seja, pois, p o corpo. Logo, a mente é $d^1(p)$ e a idéia da mente é $d^2[d^1(p)]$.

²⁶² Gleizer (1999) p 171-172.

²⁶³ Gleizer (1999) p 171

ocorrências não destoam, em princípio, do que diz a *Ethica*, visto que, ao menos quanto à letra do texto, o que temos são alteridades *entre essências objetivas*, exatamente como Gleizer admite ser o caso no escólio da proposição 21. E os outros cinquenta por cento? Ora, no §36, Espinosa estabelece abertamente uma identidade semântica entre os termos “idéias” e “essências objetivas”: “essências objetivas das coisas ou idéias (*essentia obiectivæ rerum aut ideæ*) significam o mesmo (*idem significant*)”. Bem, de forma meio bruta, temos cem por cento dos casos compatibilizados do ponto de vista da *letra* do texto, pois todas as alteridades podem ser assumidas, em princípio, como alteridades entre essências objetivas e não formais. Vejamos se isso resiste à interpretação do *sentido* dos §§ 33-34.

O §33 começa por afirmar que a idéia verdadeira é algo diverso (*est diversum quid*) de seu ideado. Dados os exemplos — de um lado a idéia do círculo ou do corpo e, de outro, o próprio círculo ou o próprio corpo —, fica claro que estamos diante de uma distinção entre um modo do pensamento *d* e um modo da extensão *p*. O modo do pensamento, quanto à sua essência formal (*quoad suam essentiam formalem*), ou seja, enquanto um ato mental, pode ser — e será — objeto de outra essência objetiva (*obiectum alterius essentia obiectivæ*). Ora, até aqui, nada obsta que essa outra *essentia obiectiva* seja uma segunda essência objetiva presente no mesmo ato *d*. A idéia tomada “quanto à sua essência formal” (*quoad suam essentiam formalem*) é a idéia do corpo, cuja formalidade vem determinar sua diferença real como um modo do atributo pensamento frente a outro modo do atributo extensão (o próprio corpo). Assim como Espinosa dirá mais adiante, no exemplo de Pedro no §34, a idéia que tem sua essência peculiar (*habens suam essentiam peculiarem*), que é tomada *formaliter*, é a idéia de Pedro em contraste com o próprio Pedro. Nada exigiu, até aqui, uma multiplicação de essências formais de idéias, de modos do pensamento. Pelo contrário: fala-se justamente de uma alteridade apenas objetiva. Prossigamos. Esta segunda essência objetiva, admissível no interior do mesmo ato mental *d*, quando em si mesma considerada (*in se spectata*), também será algo real e inteligível (*erit etiam quid reale et intelligibile*) e assim indefinidamente (*indefinite*). Bem, aqui parece haver alguma dificuldade, pois fala-se de uma realidade própria da essência objetiva considerada em si mesma. Uma leitura ‘multiplicadora’ veria aí precisamente a introdução de uma distinção modal/formal no pensamento, a introdução de um novo ato mental *d*². Mas, é preciso perguntar: o que é *a realidade* de uma essência objetiva *in se*

*spectata?*²⁶⁴ O que é deixado de lado quando a segunda essência objetiva é tomada apenas em si mesma? No escólio da proposição 21 de *Ethica* II, há, como vimos, uma expressão similar a “*in se spectata*”, a saber, “*absque relatione ad objectum*”, que faz com que a idéia seja tomada como uma essência formal, ou seja, como algo real, um modo do pensamento. Ora, era isso que esperaria uma ‘interpretação multiplicadora’ de essências formais no *De Emendatione*, a saber, que, enquanto *quid reale et intelligibile*, a segunda essência objetiva fosse tomada na *sua* essência formal. Concedo. Mas peço que isso se aplique à situação já inicialmente configurada, isto é, à hipótese — até aqui não falseada — de que temos, por enquanto, um ato com duas essências objetivas: uma realidade formal *d*, com um conteúdo pensado (*p*) (*sc.* a referência ao corpo ou ao círculo) e um conteúdo pensado (*d*) (*sc.* a referência ao próprio ato de pensamento). Então, se a segunda essência objetiva (*d*) for “*in se spectata*”, ou seja, considerada “*absque relatione ad objectum*”, o que sobra? Ora, sobra a realidade formal que é o ato que a contém e sustenta, e este é *d* (que, no caso, era também seu objeto, mas que agora não está sendo considerado *enquanto* objeto). Binocular ou bi-objetiva, a idéia da idéia, que sabe que sabe *p* sabendo *p* — *d[(p)(d)]*—, quando *in se spectata*, é tomada sem suas referências a objetos (sem o que está dentro dos colchetes) e nos devolve ao ato único *d*. Da forma como eu a entendo, a situação não descreve uma multiplicação de atos mentais numericamente distintos — como se fosse a produção de ilimitadas meta-linguagens, signos de signos, de ordens cada vez mais elevadas — mas, antes, o ‘aprofundamento infinito’ ou a ‘reflexão infinita’ de um único ato; cada nova essência objetiva recaindo sempre sobre o mesmo ato mental da idéia de *p* (de círculo ou corpo). Uma vez que se admitiu a possibilidade

²⁶⁴ Esta pergunta, tomada independentemente do contexto dos estudos espinosanos — qual o tipo de realidade de uma essência objetiva? — é uma pergunta cujo enfrentamento veio sendo sempre adiado ao longo de meus estudos. Havendo consultado o artigo de Wells, N. J. “Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez” in *Journal of the History of Philosophy*, 28:1 January 1990, pude notar uma recorrente preocupação por parte do comentador em evitar que a essência objetiva fosse “coisificada” (a expressão é minha), tratando-a, antes, como “a função representativa” (*fuction of representing*) da atividade cognitiva (p 34-35). Wells combate essa “coisificação” inclusive na interpretação de Descartes, sugerindo, se bem compreendi, algo que defenderia o filósofo francês das acusações de conferir às idéias um caráter substitutivo. Mas, essa investigação precisará ser, mais uma vez, postergada. Por enquanto, basta-me indicar que, em Espinosa, parece ainda mais claro que a essência objetiva não consiste numa realidade independente, um suplente, um intermediário ou atravessador entre a mente e o mundo (ela, aliás, é chamada *essência* objetiva *da coisa*, ao passo que Descartes a chama de *realidade* objetiva *da idéia*). A recusa de que a idéia tenha para Espinosa uma função substitutiva, é feita justamente por Gleizer (1999) p. 62. Ora, se é assim, parece-me que identificar a *realidade*, *in se spectata*, da essência objetiva que conhece o ato mental de conhecer o corpo a uma nova realidade formal, numericamente distinta desta mesma que conhece o corpo, seria dizer que, no *De Emendatione*, Espinosa seria mais “substitutivista” do que Wells admite que o próprio Descartes seja. É preciso voltar a isso em outra oportunidade.

de alteridades objetivas numa mesma essência formal, que a letra do texto não desautorizou esse esquema e que o sentido do raciocínio do §33 também o tolerou, julgo que não é um disparate propor uma tal leitura (que, aliás, nada faz além de procurar atribuir ao *De Emendatione* o que a *Ethica*, no escólio da proposição 21, diz inequivocamente: a idéia da idéia (*sc. mentis idea*) e a idéia do corpo (*sc. et ipsa mens*) são uma mesma coisa (*una eademque est res*)).

A primeira parte do §34 também não falseia a hipótese, pois tem exatamente a mesma estrutura que o §33²⁶⁵. A segunda parte do §34 é a experiência do pensamento reflexivo, e também não creio que ela falseie a hipótese. Ao contrário, julgo que ela a confirma e talvez até reforce. A experiência do pensamento reflexivo é a de quem vê (*videt*) tanto que sabe o que é Pedro (*se scire, quid sit Petrus*) quanto que sabe que sabe (*etiam scire se scire*), e de novo, sabe que sabe que sabe, etc. (*et rursus scit se scire, quod scit etc*). Ora, frente a todas essas repetições do verbo *scire*, há outra forma verbal, conjugada e não infinitiva, que me chama atenção, qual seja, a forma verbal “*ele vê*”. Parece-me que, abarcando o conjunto do que se passa, esse verbo conota que o pensamento reconhece, de maneira unificada, o próprio funcionamento geral das reiteradas reflexões do *scire*, ou seja, reconhece a *regra* mesma de sua auto-estruturação reflexiva durante o conhecimento de Pedro, sem que seja necessário, também aqui, finalizar a série de maneira polar ou oclusiva (quer se trate de uma série de diversas essências formais, como supõe a interpretação ‘multiplicadora’, quer se trate de uma série de alteridades objetivas, como eu admito)²⁶⁶. Ademais, esse “ver” se contrapõe naturalmente à idéia de

²⁶⁵ Tomemos o exemplo de Pedro. (i) Pedro é algo real = p (um modo). (ii) A idéia verdadeira de Pedro — que é a essência objetiva de Pedro — em si mesma (*in se*), é algo real (*quid reale*) = d (outro modo). (iii) Portanto, d tem por objeto (p) mas também tem sua essência peculiar e, por isso, será objeto de *outra* idéia. (iv) Ora, idéia e essência objetiva significam o mesmo (pelo §36), permitindo que se admita ter havido apenas a introdução de uma alteridade objetiva e não formal/modal. Aliás, o texto do §34 descreve essa nova idéia justamente como a posse objetiva (*habebit in se objective*) de tudo isso que a *idéia de Pedro* possui *formaliter*. A noção de formalidade continua ligada ao mesmo elemento desde o início, i.e. d (modo do pensamento que pensa p). (v) A segunda essência objetiva possui de novo sua essência (*habet iterum suam essentiam*). Novamente, este é o ponto de ambigüidade: qual é a *suam essentiam* da segunda essência objetiva? É certo que há de ser uma essencial formal. Mas, qual? (vi) Se, mediante a identidade semântica entre idéia e essência objetiva, já se houver admitido, no passo (iv), que d é bi-objetivo, então a *suam essentiam* é simplesmente o próprio d .

²⁶⁶ Poder-se-ia objetar que a série parece polarmente fechada do lado de $d'(p)$, pois há uma “primeira” idéia. Porém, basta perguntar o que é p ? o que é o que a “primeira” idéia conhece?. Ora, se p for um ente real, a resposta será que p é complexo, composto de partes, as quais, por sua vez, também são muito complexas. Assim, a idéia de p também é infinitamente complexa, por assim dizer, ‘para dentro’. É claro que sempre se pode replicar: e os corpos simplíssimos? Bem, quanto a isso eu tenderia a considerar, com Chauí, que eles devem ser assumidos como entes de razão. Logo, a série é infinita também do lado de p , ao menos desde que p seja um ente real.

cegueira que aparecerá no contexto da refutação do ceticismo: os céticos têm o ânimo cegado (e obcecado) pelos preconceitos ou por alguma causa congênita e não vêem que o pensamento tem uma estrutura imediatamente reflexiva, a qual os impede de dizer significativamente “nada sei”. Mas, toda essa conjectura sobre o “ver” precisaria ser melhor investigada. Em todo caso, o escólio da proposição 21 de *Ethica* II também apresenta o mesmo tipo de esquema reflexivo de pensamento: “com efeito, ao mesmo tempo (*simul ac*) que alguém sabe algo (*quis aliquid scit*), por isso mesmo (*eo ipso*) sabe que sabe isso (*scit se id scire*) e simultaneamente sabe que sabe que sabe (*et simul scit se scire quod scit*) e assim ao infinito (*et sic in infinitum*)”. Logo, esse tipo de esquema não apenas não é incompatível com a hipótese do retorno de cada novo *scire* sobre um só e mesmo ato mental *d* (essência formal da idéia, modo do pensamento), como, mais ainda, é por ele exigido, já que é precisamente de uma tal unidade que a *Ethica* deriva o esquema *simul scit se scire quod scit in infinitum*. É claro que, justamente nesse sentido, o esquema da *Ethica* é muito mais explícito que o do *De Emendatione* quanto à identidade do ato em que se aprofunda a reflexão infinita: na obra magna, Espinosa diz abertamente que há uma implicação do saber do saber pelo saber (*eo ipso*) e usa a expressão *in infinitum* ao invés do advérbio *indefinite* empregado pelo tratado (a primeira expressão sugerindo mais uma totalização e a segunda mais uma dispersão). Mas o que é mais notável é que, na *Ethica*, Espinosa insiste muito na *simultaneidade* (*simulac, simul*) entre o saber e o saber do saber. Ora, isso nos encaminha para o terceiro e último ponto. Será que, a partir da questão da simultaneidade, o restante do §34 e o início do §35 não falsearão a hipótese de que, no *De Emendatione*, a realidade da segunda (e da terceira, etc.) essência-objetiva/idéia, *in se spectata*, seria sempre a mesma realidade formal *d* da idéia de *p*?

(iii) O enunciado da proposição 43 de *Ethica* II é explícito: “Quem tem uma idéia verdadeira, *sabe simultaneamente* (*simul scit*) que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”. Se o *De Emendatione* parece falhar na *simultaneidade* entre a idéia e a idéia da idéia, é porque, no §34, Espinosa escreve que, como uma conseqüência do que foi dito (*unde constat*), segue-se que “para inteligir a essência de Pedro (*ut intelligatur essentia Petri*), não é necessário (*non sit necesse*) inteligir a própria idéia de Pedro (*ipsam ideam Petri intelligere*) e muito menos, a idéia da idéia de Pedro (*ideam ideam Petri*)”. Ora, a expressão “não é necessário (*non sit necesse*)” parece sugerir — contra a resposta que já dei no ponto (i) — que pode haver intelecção da essência de Pedro sem que se dê também uma intelecção da idéia de Pedro. Seria possível saber sem saber que

sei, pois, conforme Espinosa generaliza logo em seguida: (I) “para saber, não é necessário saber que sei”. E mais grave ainda para minha leitura é o que se diz, ao final do parágrafo 34: (II) “para saber que sei é necessário primeiramente (*prius*) saber”. Isso significaria simplesmente a derrocada de tudo que eu disse nesta seção, pois, além de não estarem necessariamente implicados, o ato *d* que conhece *p* e o ato reflexivo que conhece *d*, estando afastados como *prior* e *posterior*, não poderiam ser um só e mesmo ato, reintroduzindo o segundo ato mental *d*² (que fôra custosamente eliminado no ponto (ii) logo acima).

Mas nada disso é o caso, pois as duas frases I e II, bem como aquela outra, sobre Pedro, anteriormente citada, não possuem o sentido que parecem ter quando isoladas de seu contexto. Com efeito, logo depois de dizer que “para inteligir a essência de Pedro, *non sit necesse* inteligir a própria idéia de Pedro”, Espinosa escreve que dizer isso: “é o mesmo que se eu dissesse (*quod idem est, ac si dicerem*) que *não é uma tarefa* para que eu saiba (*non esse opus, ut sciam*), que eu saiba que eu sei (*quod sciam me scire*), etc”²⁶⁷. Isso não significa que é possível que eu saiba sem que, *ipso facto*, num automatismo mental, eu necessariamente saiba que estou sabendo. Aliás, o assunto nem sequer chega a ser esse: neste momento do texto, simplesmente não está em discussão se pode ou não haver idéia sem idéia da idéia. O que se diz é que não é por obra da idéia da idéia — seja ela possível ou necessária, simultânea ou subsequente — que a essência de Pedro será conhecida. Ora, na frase em que aparece a expressão “*non sit necesse*”, esse sentido já era claro pela presença da expressão “a fim de” (*ut*): ter a idéia da idéia, ou seja, considerar a idéia — como diz a *Ethica* — “*absque relatione ad objectum*”, não é obviamente um meio *necessário para* conhecer o objeto. “Necessário *para*” não é a mesma coisa que “necessário *com*”. Conhecer a essência formal da idéia de Pedro, isto é, tomá-la “*in se*

²⁶⁷ Um objetor pode pretender que, sendo a expressão “*non opus est*” uma locução latina fixa, ela deve ser tomada independentemente do sentido de suas partes isoladas, como eu pareço fazer. Em verdade, como o leitor pode conferir na tradução apresentada, adotei, antes, a locução portuguesa “não é mister”, que traduz literalmente tanto as partes quanto o todo da expressão original. Se, no entanto, agora julguei proveitoso usar a paráfrase “não é uma tarefa” foi para explicitar didaticamente que, seja em latim seja em português, há muitas maneiras de dizer “não é necessário” e a escolha de uma em detrimento de outra veicula um sentido preciso. No caso, ligando-se às partículas *ut* e *ad*, não só *non opus est* como também *non sit necesse*, indicam não a *necessidade de implicação* de um termo pelo outro mas a *necessidade instrumental*, ou seja, se um termo é um instrumento ou um meio necessário para chegar ao outro. Portanto, não se trata aqui de nugas ou caprichos de latinista, detalhes filológicos ou desvios pela exterioridade etimológica. Trata-se de tirar proveito da potência expressiva dos idiomas a fim de fazer distinções conceituais relevantes. No caso, para não deixar equívoco, a distinção consiste em indicar que o enunciado “para saber, *não é necessário* saber que sei” não tem o mesmo significado que o enunciado “se eu sei, *não é necessário* que eu saiba que sei”. O primeiro recusa uma necessidade instrumental e é verdadeiro para Espinosa. O segundo recusa uma necessidade de implicação e é falso.

spectata”, faz conhecer um modo do pensamento e não a essência de Pedro. E, por isso, ainda que — de modo binocular — *eu conheça meu próprio ato de pensar necessária, simultaneamente e no único e mesmo ato em que conheço Pedro*, deter-me nesse conhecimento a fim de conhecer a essência de Pedro seria como dedicar-me a conhecer a essência do círculo a fim de conhecer a essência do triângulo.

Gleizer, porém, entende essa comparação com o círculo e o triângulo de outra maneira. Havendo partido do pressuposto de que, no *De Emendatione*, a idéia e a idéia da idéia se distinguem não apenas por suas essências objetivas mas também por suas essências formais, isto é, modalmente, o comentador escreve que

“Essa distinção modal também é sugerida pela comparação estabelecida por Espinosa, ao final desse mesmo parágrafo, entre a *relação da idéia com a idéia da idéia* e a relação da idéia do círculo com a idéia do triângulo (...) Ora, a idéia do triângulo e aquela do círculo diferem não apenas quanto à essência objetiva mas também quanto à essência formal, isto é, elas diferem não apenas quanto aos seus conteúdos, mas também enquanto atos de pensamento. Assim, somos convidados por essa comparação a pensar que a idéia e a idéia da idéia diferem tanto do ponto de vista da essência objetiva quanto do ponto de vista da essência formal, tratando-se, portanto, de dois atos de pensamento modalmente distintos”²⁶⁸

Ora, Gleizer tem toda razão ao dizer que a relação entre “a idéia do círculo” (sic) e “a idéia do triângulo” (sic) vem ilustrar uma diferença entre essências formais, entre modos. Porém, essa distinção modal lhe parece solidária à tese da distinção modal entre a idéia e a idéia da idéia no tratado. Por isso, ele considera que o par de essências formais do exemplo corresponde ao par “idéia / idéia da idéia”. Não me parece, contudo, que os termos aos quais a comparação se aplica, sejam estes. O texto de Espinosa, na verdade, repete três vezes o esquema: “para que eu saiba ou entenda X não é uma tarefa que eu saiba ou entenda Y”, sendo que a primeira ocorrência é um caso particular (o exemplo de Pedro), a segunda, é a generalização (onde só se fala de saber, indeterminando o quê, a fim de generalizar); e a terceira tem a função de uma redução ao absurdo (o exemplo que fala de círculo e triângulo). Nos três casos, X e Y devem ser modal/formalmente distintos. Basta, então, copiar o texto de Espinosa, agrupando as instâncias de X e de Y, como segue:

²⁶⁸ Gleizer (1999) p 159. Itálicos meus.

Para que eu saiba ou entenda:	Não é uma tarefa que eu saiba ou entenda:
X1) a essência de Pedro	Y1) a própria idéia de Pedro
X2) p	Y2) [que sei p] = d
X3) a essência do triângulo	Y3) a essência do círculo

O primeiro aspecto a ser observado é que o par que nos convida a pensar a distinção modal/formal, não é “idéia do triângulo / idéia do círculo”, mas sim “essência do triângulo e essência do círculo”. É claro que o cabeçalho das colunas se distribui por todos os itens e que, então, há sim idéias das essências do triângulo e do círculo, idéias estas que diferem não apenas quanto à essência objetiva, mas também quanto à essência formal, etc. Porém, o sentido da afirmação de Espinosa não é: “para conhecer a *idéia* da essência do triângulo não é necessário conhecer a *idéia* da essência do círculo”, o que, de toda forma, também é verdade. A mudança dos termos exatos da comparação pode levar a engano, ao sugerir que *todos* os termos comparados são sempre idéias, e este não é o caso (X1 não é uma idéia, mas a essência de Pedro). A essência do triângulo e a essência do círculo são as essências formais de dois ideados, não porque agora se deva esperar que *nenhum* dos outros casos sejam idéias (Y1 é a própria idéia de Pedro), mas porque a situação fica pedagogicamente radicalizada: seria tão (*non magis*) absurdo ou inútil aplicar-se a conhecer a essência formal de uma idéia a fim de conhecer a essência formal de seu ideado quanto aplicar-se a conhecer a essência formal de um círculo para conhecer a essência formal de um triângulo (eis a redução ao absurdo). Assim, em segundo lugar, deve-se observar que a comparação que Gleizer julgava corroborar a tese da diversidade modal entre o saber e a reflexão, vem, na verdade, comentar a diversidade modal entre o objeto e o saber do objeto, para determinar que o conhecimento do objeto é da ordem do saber e não da reflexão sobre o saber. Ora, isso não é senão um corolário do que diz a frase inicial do §34: a idéia verdadeira de Pedro é a *essência objetiva* de Pedro. Quer dizer: a idéia verdadeira de Pedro não é a realidade formal da idéia de Pedro, a idéia como um evento ou *res* — o que “reificaria” a verdade — mas sim o que há de referencial, de cognitivo, de “[*cum*] *relatione ad objectum*” nesse evento mental. O conhecimento do ato cognitivo tomado *formaliter* não é uma pré-condição para o próprio ato cognitivo, pois é justamente o contrário que se passa com as idéias: conquanto simultaneamente reflexiva, a idéia, enquanto algo real, é uma

condição lógica e ontologicamente anterior à ocorrência da idéia da idéia. Logicamente: o conceito de idéia da idéia depende do conceito de idéia. Ontologicamente: se não houver idéia, não apenas não haverá idéia sobre a qual uma segunda *essência objetiva* possa versar, mas simplesmente não haverá, como está dito, ato cognitivo algum para conhecer o que quer que seja, para sustentar ou conter qualquer essência objetiva, seja a de Pedro seja a de si própria. Há uma única idéia binocular, que é saber e reflexão; não há saber sem reflexão; mas não é *por obra* da reflexão que se institui o saber. E não é senão isso o que a frase II significa: para que eu saiba que sei (*ut sciam me scire*) necessariamente devo (*necessario debeo*) primeiro saber (*prius scire*).

Penso haver demonstrado que a discussão *não concerne* à implicação necessária ou não da idéia da idéia pela idéia; isso já ficou decidido passos antes, pois o que for *per se* inteligível já será — nada obstando — ao mesmo tempo também inteligido (ainda que Espinosa não demonstre, aqui, por que é assim?, reservando a tarefa para a *Ethica*). Mas, então, sobre o que concerne a discussão? Ora, ela concerne, isto sim, à recusa de um regresso infinito — semelhante ao “terceiro homem” — que se instauraria se não fosse feita uma acurada distinção entre o aspecto objetivo (*relatione ad objectum*) e o aspecto formal (*in se spectata*) da idéia. Afinal, se a idéia fosse limitada ao seu aspecto dito formal, então, para conhecer Pedro através da idéia de Pedro, o pensamento ficaria em face não somente de Pedro mas também, diante de sua idéia, como se estivesse em face de uma nova coisa a ser conhecida por uma nova idéia, a qual seria de novo uma outra coisa a ser conhecida por uma terceira, num recuo infinito de exteriorizações *res a res* no interior do próprio pensamento. Parece-me, com efeito, ser exatamente este o sentido da afirmação espinosana de que “para inteligir a essência de Pedro (*ut intelligatur essentia Petri*), não é necessário (*non sit necesse*) inteligir a própria idéia de Pedro (*ipsam ideam Petri intelligere*)”. Aliás, na discussão desenvolvida um pouco antes (§30) sobre o método, Espinosa, explicitamente recusando um regresso infinito na busca do método para a investigação da verdade, escreve, de passagem, que, se fosse dado o regresso, não apenas não chegaríamos a nenhum conhecimento verdadeiro (*tali enim modo nunquam ad veri cognitionem perveniretur*), mas, mais ainda, a nenhum conhecimento (*imò ad nullam cognitionem*). Ora, parece-me que essa segunda observação é clara no sentido de expressar, para além da inegável questão da fundamentação epistêmica do conhecimento, a questão de sua fundamentação simplesmente gnosiológica, cuja resposta, nesse contexto dos §§ 30-31, aponta para a caracterização desse fundamento

como uma força (*vis*) e não — felizmente — como uma *coisa*.

Resta, pois, um breve comentário sobre as primeiras linhas do §35. Ainda quanto aos parágrafos 33 e 34, Alexandre Matheron, no já referido artigo sobre a idéia e a idéia da idéia no *De Emendatione*, admite abertamente que o enunciado “*pour savoir, je n’ai pas besoin de savoir que je sais*” significa que “o que quer que eu possa compreender da essência de Pedro me advirá exclusivamente de minha idéia verdadeira da essência de Pedro, sem que minha idéia verdadeira de minha idéia verdadeira da essência de Pedro possa alguma vez me trazer sobre esse ponto qualquer informação complementar”²⁶⁹. Assim, num sentido absolutamente condizente com o que expus aqui, Matheron considera que a idéia de uma coisa e a idéia dessa idéia possuem dois ideados diferentes: Pedro e um modo do pensamento, respectivamente. E essa distinção, ainda segundo o comentador francês, “*não* significa que possa haver idéia sem idéia da idéia”. Ainda mais: nessas condições, o advérbio *prius* no enunciado II — “*pour savoir que je sais, il faut nécessairement d’abord (prius) que je sache*” — passa a significar apenas uma anterioridade lógica da idéia em relação à idéia da idéia e não uma separação temporal entre dois mentais. Até aqui, estamos de pleno acordo. Porém, num dado momento²⁷⁰, Matheron se desvia dessa linha interpretativa, pois considera que ela seria apenas parcialmente verdadeira. E a razão para sustentar essa posição é que tal leitura supostamente não daria conta de explicar o seguinte enunciado do §35: “do que foi dito resulta patente (*hinc patet*) que a certeza nada é além da própria essência objetiva (*certitudo nihil sit præter ipsam essentiam obiectivam*), isto é (*id est*) o modo como sentimos a essência formal (*modus, quo sentimus essentiam formalem*) é a própria certeza”. A partir dessa frase, Matheron, sublinhando o intróito frasal — “do que foi dito resulta patente que... (*hinc patet*)” — argumenta que “se admitimos que a idéia e a idéia da idéia são necessariamente contemporâneas, não se vê como essa conclusão [do §35] seria evidente”; ao passo que “se se admite a eventualidade de uma *anterioridade cronológica* [itálicos do autor] da idéia relativamente à idéia da idéia, então, efetivamente, essa *localização da certeza no nível da idéia* [itálicos meus] se deduz diretamente da conjunção de I e II”²⁷¹.

Assim, fica nítida a razão pela qual, no meu entender, Matheron se desvia do

²⁶⁹ Matheron, Art. Cit. p 95

²⁷⁰ Matheron, Art. Cit. p 96

²⁷¹ Idem Ibidem

bom caminho: ele entende a frase espinosana no início do §35 como sendo uma localização da certeza ao nível da idéia. Aliás, na nota que adiciona à citação do §35 em seu artigo, Matheron comenta, com toda propriedade, o erro da tradução de Charles Appuhn, que traz “o modo como sentimos a *essência objetiva* é a própria certeza” ao invés de dizer, como é correto, “o modo como sentimos a *essência formal* é a própria certeza”²⁷². Porém, nesse exato momento, Matheron explicita aquela que me parece ser a causa do seu desvio, pois diz: “Appuhn, de sua parte, corrige brutalmente Spinoza substituindo “a essência formal”, *que designa o ideado da idéia*, por “a essência objetiva, sinônimo de idéia”²⁷³. Ora, a correção a Appuhn está correta, mas não da maneira pretendida por Matheron, que salta da essência objetiva “sinônimo de idéia” para a essência formal sinônimo de ideado, ou seja, de Pedro, obtendo algo como ‘*o modo como sentimos a essência formal de Pedro é a própria certeza*’. Faltou justamente a consideração da terceira possibilidade: a essência formal que não é sinônimo de idéia (e não poderia sê-lo, pois Pedro também é uma essência formal e não é uma idéia) mas que também é idéia: “a idéia verdadeira de Pedro (*vera idea Petri*) é a essência objetiva de Pedro (*essentia objectiva Petri*) e, em si algo real (*est in se quid reale*) e inteiramente diverso do próprio Pedro (*est omninò diversum ab ipso Petro*)”. Parece-me que essa leitura não só “é patente a partir do que foi dito” nos §§ 33 e 34 como também traz um benéfico adicional.

Em primeiro lugar, o que estou propondo é que o §35 significa que ‘*o modo como sentimos a essência formal da idéia de Pedro é a própria certeza*’. Ora, isso se segue perfeitamente de I e II: não é uma tarefa preliminar, para que eu tenha a idéia de

²⁷² A tradução de Appuhn é improcedente justamente porque transforma a essência objetiva em um algo à parte, em um objeto de percepção e não numa percepção de objeto, abrindo a guarda para a reificação do conteúdo cognitivo como se este fosse um ente separado da realidade do ato que o contém e, conseqüentemente, abrindo a guarda para um regresso infinito ao estilo do “terceiro homem”. Comentando a proposição 12 de *Ethica* II, Gleizer é definitivo: “dizer que a mente humana tem a idéia de *p* não equivale a dizer que ela percebe a idéia de *p*, mas sim que ela percebe *p*” (1999 p 65). Em tempo: curiosamente, parece-me ser precisamente isso que Espinosa diz no *De Emendatione*, nos exatos textos em que Gleizer vê uma multiplicação de modos no pensamento. Com efeito, a frase de Gleizer, ao comentar *Ethica* II, prop. 12, afirma que o significado do enunciado “a mente humana tem a idéia de *p*” é o mesmo significado do enunciado “a mente percebe *p*”. Ora, é exatamente esse o significado do enunciado espinosano no início do §34 TIE: “*vera autem idea Petri este essentia Petri objectiva*”. E se Gleizer diz que o significado do enunciado “mente humana tem a idéia de *p*” não equivale ao do enunciado “a mente humana percebe a idéia de *p*”, isto mesmo é dito por Espinosa através do enunciado: “*ut intelligatur essentia Petri non sit necesse ipsam ideam Petri intelligere*”. Ainda uma vez: a frase de Gleizer deriva da *Ethica* — “dizer que a mente humana tem a idéia de *p* não equivale a dizer que ela percebe a idéia de *p*” — tem exatamente o mesmo sentido que a seguinte frase de Espinosa no §34 *De Emendatione*: “*non esse opus, ut sciam, quòd sciam me scire*”.

²⁷³ Matheron, Art. Cit. p 96; nota 2, itálicos meus.

Pedro, que eu conheça a essência formal da idéia de Pedro, pois essas idéias têm, como dizia acertadamente Matheron, ideados diversos; mas é o contrário que se passa, pois, havendo idéia de Pedro, estão dadas condições lógicas e ontológicas para que se dê, simultaneamente, o conhecimento da forma desse pensamento, ou seja, a idéia da idéia. Ora, se esse pensamento for verdadeiro, ele terá, em si mesmo, *formaliter*, como uma denominação intrínseca, a forma do verdadeiro, ou seja, ele será um modo individual do pensamento, dotado de certa unidade de ação entre suas partes. Essa unidade — que é uma simplicidade complexa, na qual os pensamentos que são suas partes têm sua relação sintética analiticamente incluída no resultado imanente que os engloba — permite saber, na realidade própria do pensamento, que essa idéia é verdadeira, sem que seja preciso realizar uma comparação, de toda maneira ontologicamente inviável e logicamente circular (*dialelo*), entre o que é mental e o que é extenso. E, mesmo que a mente forme, por sua própria força, uma idéia cuja essência objetiva não corresponda a nenhum estado de coisas atualmente durando na extensão, a essência formal que contém essa essência objetiva, sendo formada segundo a forma do verdadeiro, terá a mesma morfossintaxe pela qual “a matéria deve necessariamente assumir todas as formas que pode receber”²⁷⁴. Mais ainda: esse próprio ato de pensar verdadeiramente — ou seja, a própria essência formal da idéia verdadeira de um modo inexistente na extensão — já é, ele mesmo, um ente existente em ato na duração, que realmente possui *formaliter* tudo o que aquela essência objetiva possui objetivamente, pois essa idéia, esse modo no pensamento, e o seu ideado ora inexistente como modo da extensão, são um mesmo sintagma, expresso ou mental ou extensamente. E é isso que me parece dizer o §70 do *De Emendatione*, no qual Espinosa afirma que “dá-se nas idéias algo de real (*in ideis dari aliquid reale*) pelo quê a verdadeira se distingue da falsa”. Esse algo de verdadeiro é a estrutura da essência formal da idéia.

Em segundo lugar. Espinosa diz, na frase do §35, que “do que foi dito resulta patente (*hinc patet*) que a certeza nada é além da própria essência objetiva”. Isso não contradiz essa ênfase que estou dando à essência formal da idéia? De maneira alguma. Isso aliás, quadra perfeitamente com tudo o que vim propondo nessa seção: a frase “a

²⁷⁴ Refiro-me aqui a um trecho dos PPC III, onde Espinosa fala da hipótese. Já trabalhei bastante o tema anteriormente Cf. Rezende, C. 1997. Apenas acrescento aqui, de passagem, que considero a noção de “idéia verdadeira dos modos inexistentes” — difícil conceito apresentado por Espinosa, por exemplo, na proposição 8 de *Ethica* II — como algo muito próximo tanto da noção de “boa hipótese” apresentada nesse trecho dos PPC quanto do que é visado por Espinosa na frase “*si res ficta suâ naturâ sit vera...*” em TIE §61.

certeza é a própria essência objetiva” se refere justo àquela segunda essência objetiva que, juntamente com a de Pedro, habita o mesmo ato mental, ou seja, aquela mesma pela qual eu sei que sei. Assim, a certeza não é senão a própria essência objetiva pela qual nós conhecemos a essência formal de nossas idéias no mesmo ato em que também conhecemos Pedro (que também é uma essência formal, mas não aquela a que se refere a definição de certeza no parágrafo 35). Ter a essência objetiva de Pedro é realizar um ato mental binocular que, com um olho vê Pedro e com o outro vê a essência formal que é esse próprio ato no pensamento. Por isso, fica patente que, para a certeza da verdade (*quod ad certitudinem veritatis*) não é mister nenhum outro signo (*nullo alio signo sit opus*) senão ter a idéia verdadeira (*quam veram habere ideam*), pois, como foi mostrado no §34, não é mister para que eu saiba (*non opus est, ut sciam*) que eu saiba que eu sei, mas é o contrário que se passa nas idéias, pois, ao saber Pedro através de uma essência objetiva, o mesmo ato — ao mesmo tempo e *per se* — também sabe, através de outra essência objetiva (vale dizer, com outra idéia, mas não com outro ato), que sabe que está sabendo Pedro.

Em terceiro lugar, essa leitura traz um ganho interpretativo adicional. Com efeito, na mesma nota em que critica a tradução de Appuhn, Matheron também critica a tradução que Koyré e a edição *Pléiade* dão para a frase “o modo como sentimos a essência formal (*modus, quo sentimus essentiam formalem*) é a própria certeza”, qual seja, “*la manière dont nous sentons l’essence formelle etc*”. Matheron critica a tradução de *sentire* por *sentir* e de *modus* por *manière*. As razões de Matheron são as seguintes: “É simplesmente um pouco estranho (*bizarre*), uma vez que *sentire* pode muito bem significar *ter consciência* e *modus* pode muito bem designar um modo do pensamento”. Concordo parcialmente com Matheron. Do ponto de vista conceitual, seus reparos não trazem nenhum prejuízo a minha leitura, pois, afinal de contas, tal como eu entendo o texto do *De Emendatione*, há um só modo de pensamento em jogo: a idéia de Pedro tomada *formaliter*. E com esse modo, que tem duas essências objetivas, conhecemos duas essências formais ao mesmo tempo: Pedro e esse próprio modo do pensamento. Logo, o modo do pensamento que tem uma essência objetiva que sente sua própria essência formal é a certeza; o que, inclusive, suporta perfeitamente a tradução proposta por Matheron: “*le mode par lequel nous avons conscience de l’essence formelle est la certitude elle-même*”. A discordância, já está dito, versa apenas sobre qual seja essa essência formal; e quanto a isso também já me pronunciei logo acima. Porém, agora eu

gostaria de justificar uma tradução que — aceitando sem qualquer problema o entendimento de *modus* em sentido ontológico — prefere manter, com Koyré e *la Pléiade*, o termo “sentir”. Não por qualquer tabu com a palavra *consciência* nos textos espinosanos, mas simplesmente porque a ligação intra-textual com o contexto da resposta ao ceticismo fica mais evidente. Do que é que os cétricos eram incapazes (ou ao menos tinham um comportamento lingüístico que exigia tratá-los como incapazes)? Ora, ou almas cegas de nascença ou cegadas pelos preconceitos acerca da natureza mesma do pensar, os cétricos mostram-se incapazes de sentir a si próprios: o que eles não vêem são as realidades formais de seus atos mentais, pois, se afirmam, negam ou duvidam, não sabem que afirmam negam ou duvidam. Assim, o ganho interpretativo a que me referi está na oportunidade recolher aquela dispersão de atos mentais que, em última análise, expressavam uma redução ao absurdo:

$$d^3 = ignorant \{d^2 = nihil sciunt = nesciunt [d^1 = dubitant etc (p = aliquid)]\}$$

Essa dispersão (d^1 , d^2 , d^3 , etc.) é o contrário da concentração que caracteriza o “*simul scit se scire quod scit in infinitum*” próprio da certeza. O esquema ilustra o recuo do cétrico que tenta fugir de seu próprio pensamento, como alguém a tentar fugir da própria sombra, mas que, ao correr, a sempre leva consigo. E se esta metáfora não é inteiramente adequada, é apenas porque, em Espinosa, seria mais apropriado dizer que o cétrico é alguém que tenta fugir da própria luz. A multiplicação de novos atos mentais é o absurdo produzido pelo primeiro ato verbal em que se pretende asserir a falta de contato com a própria mente no ato da asserção. Se alguém cometer o absurdo de asserir, logo da primeira vez, que não sabe que assere, deverá cometê-lo infinitamente (d^1 , d^2 , d^3 , etc.) ou, então, por fim, calar-se: *tandem debeant obmutescere*. Dada a necessidade, a simultaneidade e a identidade entre o saber e o saber do saber no *De Emendatione*, a figura do cétrico que emudece é a maneira pela qual Espinosa explica a possibilidade do erro no contexto do tratado, com o que se passa da metáfora da luz para a metáfora do som, ou melhor, do discurso: toda idéia soa, todo pensamento é eloqüência. Se há erro, é no silêncio do pensamento, no emudecimento das idéias. Na *Ethica*, onde Gleizer admite a necessidade, a simultaneidade e a identidade entre o saber e o saber do saber, a possibilidade da dúvida também se dá sob a égide da mudez:

“Ora, com o sentido exclusivamente lógico de “*prius*” como

pode haver, segundo a doutrina da *Ethica*, a possibilidade de uma dúvida sobre o saber? Essa possibilidade parece desaparecer com a ausência de uma defasagem temporal entre os dois níveis [sc. o da idéia e o da idéia da idéia]. Aliás, ela é excluída no enunciado da *Ethica* II prop. 43 [*Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare*]. No entanto, a possibilidade da dúvida é afirmada no escólio dessa mesma proposição”

E, então, o comentador cita o seguinte trecho do referido escólio:

“ter uma idéia verdadeira não significa senão conhecer a coisa perfeita ou excelentemente (*perfecte sive optime rem cognoscere*). Ninguém, de forma alguma, duvidará dessa coisa (*de hac re dubitare*) a não ser que (*nisi*) suponha que a idéia é algo mudo (*putet ideam esse quid mutum*) como uma pintura num quadro (*instar picturae in tabula*) e não um modo de pensar (*et non modum cogitandi*) isto é, o próprio inteligir (*nempe ipsum intelligere*); e pergunto quem pode saber que intelige alguma coisa (*quis scire potest se rem aliquam intelligere*) a não ser que, primeiro, entenda a coisa? (*nisi prius rem intelligat?*), isto é (*hoc est*) quem pode saber que está certo de alguma coisa (*quis potest scire se de aliqua re certum esse*) a não ser que primeiro esteja certo da coisa? (*nisi prius de ea re certus sit?*). Finalmente, o que pode haver de mais claro e certo (*quid dari potest clarius et certius*) do que a idéia verdadeira ser a norma da verdade (*quod idea vera norma sit veritatis?*). É evidente (*Sane*) que, assim como a luz manifesta a si mesma e as trevas (*sicut lux seipsam et tenebras manifestat*), assim também, a verdade é norma de si (*norma sui*) e do falso.

Esse é um texto riquíssimo e eu não irei analisá-lo plenamente. Limito-me, aliás, a apontar, em primeiro lugar, a nítida associação entre “modo do pensamento” e ato intelectual (*intelligere*, no infinitivo, que é preferencialmente como os atos mentais aparecem linguisticamente tomados *formaliter*) e, em segundo, lugar, a caracterização da essência formal como um poder luminoso e eloqüente. Aliás, há uma palavra em nossa língua que nos permite dizer essas duas coisas — som e luz — ao mesmo tempo, com uma feliz exatidão conceitual: a idéia é *declarativa*²⁷⁵. E nas obras de Espinosa, há, aliás, uma passagem dos *Cogitata Metaphysica*, obrigatoriamente citada por qualquer um que estude a teoria espinosana da idéias, na qual, recusando que as idéias sejam coisas mudas (*res mutae*) esse caráter eloqüente é explicitamente reconhecido por nosso filósofo nos seguintes termos: “as idéias nada são senão narrações ou histórias mentais da

²⁷⁵ A idéia é *apofântica*, diria Aristóteles. Cf. Kenale & Kneale. *O Desenvolvimento da Lógica*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991, p. 51.

natureza (*narrationes sive historiae naturæ mentales*)”. Todavia, concentro-me aqui no texto da *Ethica* supra citado, pois ele permite notar que é a essência formal que é declarativa e não a essência objetiva; esta última é, antes, o sentido da declaração²⁷⁶. Mas é exatamente por isso que uma mesma essência formal pode ter várias essências objetivas — pois uma essência formal não tem ou contém uma segunda essência formal distinta de si própria —, de sorte que o caráter binocular ou bi-objetivo da idéia não é senão, por assim dizer, sua natureza polissêmica.

Ora, é justamente esta a proximidade fundamental que eu queria alcançar com a demonstração do PNC por Aristóteles. Com efeito, para Espinosa, a certeza não está no “primeiro nível”, na idéia, e sim na idéia da idéia, mas, ao mesmo tempo, a idéia comporta²⁷⁷ uma essência objetiva auto-referente, constituindo uma polissemia intrínseca na idéia. Assim também, na demonstração do PNC, a prova aristotélica era válida não só para enunciados de segunda ordem, explicitamente meta-lingüísticos — tais como “eu estou dizendo algo” ou “eu sei algo” ou.... “eu penso”, que são claras implicações performativas — mas enunciados “simples”, do tipo “homem” ou... “esfera”. Aliás, o cerne da prova Aristotélica consistia em admitir que, mesmo quando o signo lingüístico é morfologicamente simples (em Espinosa: mesmo quando uma idéia é chamada de simples), seu sentido ou significação já implica a composição entre um sujeito e um predicado na mente. E vimos ser exatamente este o caso para Espinosa. Quando se supôs que formação do verdadeiro não dependia de “outros” pensamentos, vimos que que essa não-alteridade era, antes, o englobamento realizado por um todo que inclui analiticamente a síntese entre suas partes componentes (se uma algo é esfera, será o resultado imanente de movimento + semicírculo). E, dada a complexidade oculta sob a aparente simplicidade da idéia, quem realiza a ação de pensar “esfera”, já pensa, através desta ação, a seguinte idéia simultaneamente: “eu estou pensando isto aqui — a saber: um X que é $a+b$ — e não qualquer outra coisa”.

Na prova aristotélica contra os heraclitianos a primeira e a segunda ordem estavam unificadas em um mesmo ato de significação, como na defesa espinosana da idéia verdadeira contra os céticos. Por isso, chego a conjecturar que, do ponto de vista de sua estrutura, a refutação espinosana do ceticismo está mais próxima da fundamentação aristotélica do princípio de não contradição do que do *cogito* cartesiano.

²⁷⁶ Seria algo como os *lekta*, diriam os estóicos. Cf. Kenale & Kneale, *Op. Cit.* p 143.

²⁷⁷ *per se*, no §34 *De Emendatione, eo ipso*, no escólio da prop. 21 de *Ethica* II

O principal sintoma disso é a recusa por Espinosa da dúvida metafísica, dúvida que faz com que Descartes só encontre o princípio que buscava quando atingido o nível da mais depurada reflexão do pensamento, quando este se ensimesmou como consciência e deixou o mundo para trás. Para caracterizar qual seja o núcleo epistêmico do caráter existencial do estruturalismo espinosano, eu diria, então, que Espinosa, como Aristóteles, parece ser, no melhor sentido da palavra, mais mundano que Descartes, ou seja, alguém para quem não apenas não é possível pensar *que* não penso, mas também que não penso precisamente isso aqui que penso. Afinal, o que quer dizer que posso enganar-me toda vez que somo dois e três ou conto os lados de um quadrado...?” É supor que eu não estou pensando isso mesmo que estou efetivamente pensando. É simplesmente ridículo, diz Espinosa, na Carta 9, que se peça prova de que concebi *aquilo* que concebi²⁷⁸. A dúvida metafísica cartesiana pressuporia que, apesar de estarmos pensando em um quadrado, poderíamos, no entanto, estar pensando num triângulo ou em qualquer outra coisa. Ora, diria Espinosa, isso é possível às palavras, mas não é possível ao pensamento, e formular uma tal dúvida é desconhecer qual seja a relação entre a essência formal e a essência objetiva.

²⁷⁸ “...a me exiget ut id quod conceperim probem me concepisse, quod plane est nugari”.

CAPÍTULO III

MEDICINA MENTIS

(CARACTERIZAÇÃO DO TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE
COMO UMA LÓGICA
SIMULTANEAMENTE CONTRAPOSTA E TRIBUTÁRIA
DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA).

Ao adotar uma estratégia semelhante para investigar, por exemplo, a teoria cartesiana da ciência proposta nas *Regulae*, admitindo relações subjacentes dessa obra com o saber aristotélico, Jean-Luc Marion²⁷⁹ viu-se naturalmente obrigado a justificar tal procedimento, uma vez que Descartes sempre foi explícito ao caracterizar sua própria filosofia como oposta ao saber dos antigos e à ortodoxia da escolástica. Mas, revertendo a dificuldade, o comentador pôde fazer dessa oposição explícita o princípio mesmo da justificativa que lhe era exigida, pois que o contraste entre a pretendida clareza da ciência cartesiana e a suposta obscuridade de que esta última acusava a tradição, conquanto ofuscasse a faixa cinzenta das articulações entre ambas, não poderia apagar o fato, tanto histórico quanto lógico, de que só os pensamentos que possuem algo em comum podem ser opostos, ou seriam, caso contrário, reciprocamente indiferentes:

“ao encontrar, a cada momento do percurso completo da teoria aristotélica da ciência, e dos seus fundamentos ontológicos, os conceitos inevitáveis que ele contradiz, Descartes não se limita justamente a contradizê-los; neste caso, na verdade, ele continuaria tributário dos mesmos, dado que se limitaria a invertê-los. Pelo contrário, traduz seu significado no seu novo universo conceitual: mantêm-se as relações entre o *intuitus* e o ‘atingir pelo pensamento’, entre os princípios e a dedução; mas a dedução torna-se série, os princípios, naturezas simples, o atingir, visão por evidência do claro e distinto. Cada conceito sofre então uma múltipla deslocação e reorganização, que mede seu desvio”²⁸⁰

Mas, diante da proposta de adotar aqui uma semelhante abordagem de Espinosa, poderia alguém assim objetar: as considerações de Marion referem-se especificamente a

²⁷⁹ Marion, J-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes – Ciência cartesiana e saber aristotélico nas Regulae*. Instituto Piaget, Lisboa, 1990.

²⁸⁰ *Idem Ibidem*, p. 32.

Descartes e, mais ainda, a Descartes lido principalmente através de uma obra muito peculiar, as *Regulae*, que — por sua conturbada genealogia, sua posteridade obscurecida pelo cartesianismo consagrado, suas vicissitudes no âmbito do estabelecimento do texto, sem mencionar suas dificuldades propriamente conceituais — autorizam que o intérprete busque outros pontos de referência ou clarificação fora do texto cartesiano²⁸¹. Seria igualmente lícito *pretender* reexaminar a teoria espinosana da definição, apresentada sobretudo no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, à luz de temas platônicos e aristotélicos trazidos a nosso filósofo — crítico desta tradição — via Escolástica tardia?

Não tenho, com efeito, qualquer intenção de adentrar nas *Regulae* ou em seu exame detalhado por Marion. Os menciono, contudo, porque, se essa obra de Descartes, como quer o comentador, puder ser considerada como o esboço de uma sempre prometida “comparação da filosofia que se ensina nas vossas escolas (da Companhia de Jesus) com a que eu (Descartes) publiquei”²⁸², isso, então, contribuirá para licitar a presente estratégia, uma vez que o único livro publicado em vida por Espinosa sob seu nome²⁸³ foi justamente uma reconstrução geométrica dos princípios da filosofia cartesiana (*Renati Descartes Principiorum Philosophiæ*), apendiceada por um texto que empreende nada menos que esse mesmo programa de comparação que o próprio Descartes jamais publicou: os *Cogitata Metaphysica*. Ou seja, esse *Appendix* espinosano pode ser entendido como uma versão patente daquilo que Marion considerou ser o intuito latente das *Regulae* cartesianas²⁸⁴. E se é lícita alguma articulação da ciência cartesiana com o saber aristotélico a partir do que é latente, então será lícita *a fortiori* uma articulação semelhante a partir do que em Espinosa é patente. Mais simples ainda: ao incluir um exame crítico do aristotelismo da Escola em seu livro sobre Descartes, Espinosa exprime o fato de que, para um leitor da época, mais do que lícito, era

²⁸¹ *Idem Ibidem*, p. 24-27.

²⁸² Descartes a R-P Chasles, Dezembro de 1641, *apud* Marion, *Op. Cit. Supra*, p. 30. Na mesma passagem, Marion reúne outras declarações de Descartes de semelhante teor, tais como: “E o meu objetivo é escrever ordenadamente todo um curso de filosofia sob a forma de teses, no qual, sem nenhuma superfluidade de discurso, eu incluirei unicamente todas as minhas conclusões com as verdadeiras razões de onde as tiro, o que julgo poder fazer com poucas palavras; e imprimir no mesmo livro um curso de filosofia ordinária, talvez como o de frei Eustáquio (...) e talvez faça uma comparação entre estas duas” (Carta de Descartes a Mersenne, 11-11-1640); “Começo por fazer (da minha filosofia) um resumo em que ordenarei todo o curso, para que seja impresso com uma síntese da filosofia da Escola (...) o que julgo poder fazer de modo que se veja facilmente a comparação de uma com a outra” (Carta de Descartes a Mersenne, ?-12-1640).

²⁸³ O *Tractatus Theologico-Politicus* foi publicado anônimo, muito embora a autoria espinosana tenha sido rapidamente reconhecida e divulgada (principalmente para ser atacada).

²⁸⁴ Sugestão semelhante — acerca dos *Cogitata* e não das *Regulae* — foi feita por Daniel Garber.

relevante e proveitoso expor a constituição polêmica da modernidade cartesiana no debate filosófico com o pensamento metafísico aristotélico. Tomar esse debate como referência não é, portanto, no presente ensaio, apenas uma estratégia historicamente válida, ou seja, não anacrônica, mas sobretudo a retomada de uma operação intertextual já realizada pelo próprio Espinosa.

Todavia — nova objeção —, o diálogo de Espinosa com o aristotelismo escolástico não poderia permanecer restrito ao âmbito desse seu trabalho como comentador de Descartes? Seria lícito avizinhar desse mesmo contexto assumidamente cartesiano as obras de auto-apresentação direta da filosofia espinosana?

Ora, em primeiro lugar, a reconstrução geométrica que Espinosa faz dos princípios da filosofia cartesiana nos *PPC* não deixa de ser, *avant la lettre*, uma sorte de “crítica imanente” ou “crítica pela apresentação” do cartesianismo, uma vez que se propõe não só a comentar os *Principia* — o livro — de Descartes, mas também a demonstrar *os princípios* dessa filosofia, reorganizando-os em uma nova ordem²⁸⁵. Assim, embora os *PPC* e os *Cogitata* possam ser postos sob a rubrica do comentário, tais obras são, não obstante, legítimas expressões da filosofia de Espinosa, detentoras da particular qualidade de expressarem a interpenetração constitutiva que nelas o autor estabelece entre filosofia e história da filosofia. E em segundo lugar, conquanto os *Cogitata* possam ser entendidos como uma versão, levada a cabo e publicada por Espinosa, de um projeto comparativo originalmente cartesiano, não é certo, porém, que as fontes que constituem a tradição metafísica visada por Espinosa sejam exatamente as mesmas originalmente visadas por Descartes. Ora, isso significa que as referências de Espinosa a certa tradição metafísica são fruto de sua própria formação e pesquisa.

No panorama dos estudos acadêmicos sobre Espinosa durante os últimos cento e quarenta anos, o atual estado da questão conduz a afirmar que somente o desconhecimento ou uma atitude que, a qualquer preço, partidarizasse a história da filosofia e a simplificasse em caricatas dicotomias, poderia recusar a presença de um diálogo com a escolástica na constituição da filosofia espinosana. Já em 1867, F. A. Trendelenburg²⁸⁶ chamava atenção para duas menções diretas que Espinosa faz ao

²⁸⁵ Veja-se a nota de Marilena Chauí ao título de sua tradução dos *Pensamentos Metafísicos*, no volume dedicado a Espinosa da coleção “Os Pensadores”. Abril Cultural, 2ª. Ed. 1979. Veja-se também, quanto à originalidade que preside o trabalho de Espinosa nos *PPC*, Santiago (2004).

²⁸⁶ Trendelenburg, F. A. *Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren*

escolástico holandês Adriaan Heereboord: uma nos *CM* II, 12, sobre a liberdade humana, outra na *KV* I, 3, sobre as divisões da causa eficiente (esta última, como veremos, decisiva no presente ensaio). Mas foi em 1887 que J. Freudenthal, empreendendo um cuidadoso cotejo dos *Cogitata* e de *Ethica I* com obras de escolásticos tardios (Suarez, Clauberg, Burgersdijk, Heereboord, entre outros), produziu o ainda hoje influente *Spinoza und die Scholastik*²⁸⁷, no qual o autor mostra que certas frases do texto espinosano podem ser reencontradas, quase *ipsis literis*, nessa bibliografia presente no acervo pessoal de nosso filósofo (quando não, nas instituições de ensino da Holanda seiscentista), desvelando uma firme camada de referências, muito mais rica e intrincada do que aquela das menções diretas²⁸⁸. É verdade que essas frases são muitas vezes acompanhadas da indicação de uma autoria alheia mas não nomeada (e.g.: *authores, quidem*, etc.), e que, na maioria dos casos, são introduzidas por Espinosa como objeto de crítica; mas isso não impede que, a partir delas, Freudenthal reconheça um reaproveitamento do que está sendo criticado, de forma que um novo uso espinosano desses conceitos se organize justamente *através* do afastamento relativo ao ponto de partida. A pesquisa iniciada por Freudenthal no final do século XIX inaugurou, assim, uma linha de trabalho que — intencionalmente empenhada em ampliar seus resultados iniciais ou apenas deles se beneficiando de modo independente ou indireto — perpassa a produção acadêmica sobre Espinosa ao longo de todo o último século até chegar ao corrente²⁸⁹.

Ertag für Spinozas Leben und Lehre, 'Hist. Beitr. zu Philos.', III, 1867. Refiro-me a Trendelemburg de segunda mão, seguindo o resumo do estado da questão feito por Dominguez, A(1997) .

²⁸⁷ Freudenthal, J. “Spinoza und die Scholastik” in: *Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet* (Leipzig, 1887). Cito Freudenthal de segunda mão, seguindo Coppens, G. “Spinoza’s Renati des Cartes Principiorum Philosophiae and Cogitata Metaphysica” in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland, 12, 2003-2004*, disponível em:

<http://spinoza.mine.nu/Microsoft%20Word%20-%20Russia.html.pdf>

²⁸⁸ Veja-se um apanhado sumário dos apontamentos de Freudenthal no artigo de Coppens, G., referido na nota anterior.

²⁸⁹ Isso pode ser conferido através do levantamento condensado feito por Atliano Dominguez em seu já citado artigo, ao qual fiz aqui alguns acréscimos: j. Lewkowitz (*Spinoza’s Cogitata Metaphysica und ihr Verhaeltnis zu Descartes und zur Scholastik* 1902); Richter (*Spinozas philosophische Terminologie* 1913); H. A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza* 1934); P. Di Vona (*Studi sull’ontologia di Spinoza* 2vols. 1960 e 1969; *Spinoza e i trascendentali* 1977; *Los términos transcendentales en Spinoza y en los escolásticos de su tiempo*, 1978); M. Gueroult (*Spinoza* 2vols. 1968 e 1974); H. De Djin (*Historical Remarks on Spinoza’s Theory of Definition* in JG van der Bend, ed., *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* 1974); F. Biasutti (*La dottrina della scienza in Spinoza* 1979); A. Dominguez (além do artigo de 1997: a tradução dos *Cogitata Metaphysica* para o Espanhol, acompanhada de uma Introdução e 44 notas sobre Espinosa e Suarez, 1988); F. Chiereghin (*La presenza di Aristotele nella Korte Verhandeling di Spinoza*, in F. Mignini Org. *Dio, L’Uomo, La Liberta* 1990); M. Chauí (*A Nervura do Real* 1999); A. Garrett (*Meaning in Spinoza’s Method*, 2003); H. Santiago (*Espinosa e o cartesianismo – O*

Entretanto — insistiria o objeter —, isto ainda é muito vago e periga por soar como um argumento de autoridade. Será, afinal, lícito e interpretativamente vantajoso avizinhar, em específico, o *Tractatus de Intellectus Emendatione* e esse contexto de discussão aristotélica? Ora, deve-se novamente responder que sim, agora a partir do próprio subtítulo explicativo adicionado por Pieter Balling — com a chancela de Espinosa — à primeira parte da versão holandesa dos *Cogitata Metaphysica*, de 1664:

“O fim e o objetivo desta parte é mostrar que a Lógica (*Redenkonst* = lit. ‘arte de raciocinar’ ou ‘arte da Razão’) e a Filosofia comuns só servem para exercitar (*oeffenen*) e fortalecer (*versterken*) a memória (*gebeugenis*), a fim de que recordemos bem as coisas que se nos mostram a cada passo, sem ordem nem conexão (*en zonder orde of t’zamenhangin*), através dos sentidos (*zinnen*) e que, por isso mesmo, só afetam nossos sentidos mas não servem para exercitar o intelecto (*verstant*)”

Verifica-se, destarte, nesse apêndice — dedicado a explicar brevemente as questões mais difíceis da Metafísica Geral (que trata do *ente* enquanto *ente* e das afecções que possui enquanto tal) e da Metafísica especial (que trata de dois entes em específico: Deus e seus atributos, e a mente humana)²⁹⁰ —, a intenção de uma crítica especialmente voltada para a lógica de inspiração aristotélica aí tradicionalmente empregada²⁹¹. E essa crítica diz respeito ao próprio cerne do *De Emendatione*, qual seja, as relações entre a imaginação (instanciada aqui pelos sentidos, *zinnen*, e pela memória, *gebeugenis*), a razão (*Reden*, sintomaticamente associada, aqui como na *Korte Verhandeling*²⁹², ao termo *Kunst*²⁹³, formando a palavra que se traduz por *lógica*) e o intelecto (*Verstant*, denominação holandesa que também facilitará posteriores contrastes

estabelecimento da ordem nos Princípios de Filosofia Cartesiana 2004); Gunther Coppens (*Spinoza en de scholastiek*, 2003; *Spinoza's Renati des Cartes Principiorum Philosophiae and Cogitata Metaphysica*, 2004).

²⁹⁰ Trata-se aqui do subtítulo latino dos *Pensamentos Metafísicos*: “*Cogitata Metaphysica, In quibus Difficiliores, quae in Metaphysicis tam parte Generali, quam Speciali, circa Ens, ejusque Affectiones, Deum ejusque Attribute, & Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur*”. S.O. I, 233, l.1-7

²⁹¹ É de notar que a crítica à lógica é apontada como sendo o conteúdo da primeira parte dos *Cogitata*, ou seja, da parte que trata da Metafísica Geral, que diz respeito ao *ens*. Isto será retomado no CAPÍTULO —, quando a noção de ente for explorada em um registro simultaneamente lógico e ontológico, isto é, ao mesmo tempo como estrutura na qual se encontram compostos os elementos de uma predicação e como unidade real complexa de articulações causais internas e externas a si mesma. Esta é a nota — nb.

²⁹² Cf. KV II, 3: “*Kunst van Reden*”

²⁹³ Correlato do latim *ars* e do grego *techné*.

com a tradição alemã). Os *Cogitata*, portanto, acusam e pretendem demonstrar que a lógica escolástica não faz precisamente aquilo a que o *De Emendatione* se propõe: determinar um modo de exercitar (*oeffenen*) e fortalecer (*versterken*) o intelecto ou, nos termos do *De Emendatione*, “tratar (*medendi*)²⁹⁴ e purificar (*expurgandi*) o intelecto para que entenda as coisas otimamente, sem erro e com felicidade”²⁹⁵, ou ainda, “emendar (*emendandum*) o intelecto e refazê-lo apto (*aptum reddendum*) a entender as coisas do modo necessário à consecução de nosso fim”²⁹⁶, fim este que não é senão fruir — individual e socialmente²⁹⁷ — de uma “*humanam naturam*” mais firme (*firmiorem*) e perfeita²⁹⁸. Veja-se também o subtítulo holandês do *De Emendatione*, no qual se diz que o tratado versa acerca “do meio pelo qual o intelecto é tornado perfeito”²⁹⁹. E acrescente-se a isso o que ensina o prefácio da *Parte V* da *Ethica*, a saber, que “a maneira e a via pela qual o intelecto é aperfeiçoado (*perfici*) diz respeito à lógica”³⁰⁰, assim como “a arte pela qual o corpo é cuidado (*sit curandum*)³⁰¹ para que possa funcionar retamente em seu ofício (*suo officio recte fungi*) diz respeito à medicina”³⁰².

Portanto, através dessas articulações, faz-se plenamente lícito pretender avizinhar o *De Emendatione* de certo contexto de debate com a lógica e a metafísica de inspiração aristotélica que alcançam Espinosa, quer via Descartes, quer via escolástica tardia. Pode-se duvidar, contra Marion, que as *Regulae* sejam o esboço da pretendida comparação crítica de Descartes com o aristotelismo escolástico; mas não se pode negar que os *Cogitata*, apendiceando os *PPC*, atendam perfeitamente a esse programa, só que

²⁹⁴ É possível traduzir *medendi* por *medicar*, uma vez que este termo em português também comporta o sentido geral de dar tratamento. Todavia, o Latim dispõe dos verbos *medico* e *medicor*, e não foram eles os adotados por Espinosa nesta passagem. Adotei, portanto, a idéia de tratar, pois isso conserva a evocação médica mas sob a idéia mais ampla de “ocupar-se de”.

²⁹⁵ TIE §16: “*medendi intellectûs, ipsumque (...) expurgandi, ut feliciter res absque errore, & quàm optimè intelligat*”

²⁹⁶ TIE §18 “*emenda[re] intellectum, eumque aptum redde[ere] ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur*”

²⁹⁷ TEI § —

²⁹⁸ Cf. TIE §12 “*homo concipiat naturam aliquam humanam suâ multò firmiorem, & simul nihil obstare videat, quominùs talem naturam acquirat, incitatur ad media quærendum, quæ ipsum ad talem ducant perfectionem*”.

²⁹⁹ “*En te gelijk van de Middel om het zelfd volmaakt te maken*”. Subtítulo presente em *De Nagelate Schriften*; tradução de H.J. Glazemaker em 1678.

³⁰⁰ “*Quomodo (...) et qua via debeat intellectus perfici (...) ad logicam spectat*” —

³⁰¹ É possível traduzir “*sit curandum*” por “seja curado”. Todavia, esse é um sentido secundário, derivado da situação mais ampla de “receber cuidado”, como quando se diz que algo está à cura de alguém, este último sendo, portanto, *curator*, ou seja, curador (encarregado de, com conotação política, por exemplo). As motivações desta nota, bem como da nota sobre *medendi* ficarão plenamente explicadas em

³⁰² “*arte corpus sit curandum ut possit suo officio recte fungi (...) ad medicinam spectat*”; *ibidem*.

agora comparando o cartesianismo reconstruído por Espinosa e uma tradição lógico-ontológica diretamente estudada por nosso filósofo. Desta última, o tratado faz-se então tributário, ainda que por meio de um processo transformador de reaproveitamento polêmico dos conceitos. Na condição de uma *Medicina Mentis* — porque se propõe a tratar, purificar, exercitar, fortalecer e aperfeiçoar o intelecto —, o *De Emendatione* pode então ser compreendido como a contrapartida positiva dessa crítica de Espinosa à lógica escolástica, o que é interpretativamente vantajoso, pois contribui para o entendimento da própria situação do *De Emendatione* no interior do sistema espinosano, qual seja, a de uma *lógica*. Essa lógica encontra-se votada a curar, ou melhor, — na acepção latina ampla de *curo, curare* —, a *cuidar* da mente, zelando pelo reto funcionamento de seus ofícios. Tais ofícios — ensina a doutrina espinosana dos modos de perceber ou gêneros de conhecimento³⁰³ — consistem basicamente em ter idéias das afecções corporais, raciocinar e entender. E nas condições presididas por uma verdadeira lógica, esses ofícios serão efetuados livremente, isto é, sem que se confundam e bloqueiem entre si, como se depreende do fato de que a primeira parte do método consiste justamente em discerni-los, para que possam desempenhar todo o poder de que são naturalmente capazes. Nessas condições, as idéias se organizam segundo uma lógica que Espinosa estima ser diferente da que era tradicionalmente empregada pela Escola, implicando alterações, por exemplo, na formação de conceitos tais como os de ente (na metafísica geral)³⁰⁴, de Deus e seus atributos e de alma (na metafísica especial).

O DE EMENDATIONE COMO LÓGICA E MEDICINA MENTIS

Mas — poder-se-ia perguntar —, falar aqui da lógica como *Medicina Mentis* não seria levar longe demais o que não passa de uma figura de linguagem, uma comparação puramente retórica e feita *en passant* entre o funcionamento (*officio fungî*) do corpo — a fisiologia, talvez disséssemos hoje — e o funcionamento do pensar? Ora, uma resposta negativa pode ser dada com base em vários antecedentes históricos, bem como a partir de articulações conceituais presentes nos textos espinosanos. E ao ser apresentada essa resposta, também ficará mais claro o sentido em que as atividades de curar, purificar,

³⁰³ Comentarei mais diretamente essa teoria no capítulo —

³⁰⁴ Sobretudo a parte um é visada pela nota da edição de Balling. Mas, uma vez que a parte 2, sobre Deus e a alma, depende da parte 1, pode-se estender Veja-se Nota — nb

exercitar, fortalecer e aperfeiçoar o intelecto devem ser entendidas como afazeres lógicos.

É Marilena Chauí quem fornece um dos mais completos levantamentos históricos acerca das influências da tradição médica sobre o *De Emendatione*³⁰⁵. Evidentemente, não é necessário repetir aqui o que, então, já se encontra feito. Limiteme, pois, a inventariar e apresentar de modo sumário o conjunto de matrizes levantadas pela comentadora ao longo de *A Nervura do Real*, eventualmente complementando-as com algumas outras fontes mas, principalmente, sublinhando em cada caso os aspectos que me parecem mais úteis para, posteriormente, elucidar a relação entre *Medicina Mentis* e Lógica, segundo meus próprios interesses.

(i) — Cuidar daquilo com que se cuida do corpo: as Tusculanas de Cícero.

Começo por mencionar também os tratados estóicos *de vita beata* (que falam explicitamente de uma *medicina animi*, dedicada, como diz Cícero, a cuidar da saúde precisamente daquilo que se usa para julgar as doenças do corpo)

(ii) — *Emendatio* e reconversão: a antiguidade cristã.

Também devem ser lembrados os textos da antiguidade cristã sobre a conversão da alma a Deus (nos quais, associado às idéias acéticas de esvaziamento e purificação, o termo *emendatio* comparece para significar a retomada do caminho correto pelo homem decaído ou desviado³⁰⁶).

(iii) — *De Humani Corporis Fabrica*: a escola de Pádua.

Ademais, no século XVI, com a modernidade nascente, essa longa e venerável tradição médico-filosófica foi prolongada e transformada, por exemplo, pela escola de medicina de Pádua, eminente nos estudos de anatomia. Entre os séculos XIV e XVII, essa escola foi um dos mais importantes centros de ensino médico da Europa, atraindo

³⁰⁵ Cf. Chauí, M. *Nervura do Real*, todo o Capítulo 5, mas sobretudo sua seção 1, c (*Engenho e Arte*), pp. 663-670.

³⁰⁶ De minha parte, noto a presença desse mesmo sentido, preservado no latim corrente do XVII, no interior do próprio epistolário espinosano, na carta 67, enviada a Espinosa pelo fervoroso católico Albrgh Burgh (ex protestante holandês, convertido ao catolicismo em 1673): “os pecadores, inclusive os maiores, sempre observam o devido respeito para com as coisas sagradas, confessam sua própria maldade, acusam-se de seus próprios vícios e imperfeições e querem livrar-se deles e, assim, emendar-se / *peccatores autem vel maximos semper nihilominus respectum debitum in Sacra retinere, confiteri suam propriam malignitatem, accusare propria vitia, & imperfectiones, & ab illis velle liberari, & sic emendari*”

muitos estudantes de vários países, dentre os quais, por exemplo, Andreas Vesalius de Bruxelas — autor do famoso tratado anatômico *De Humani Corporis Fabrica* (1538), que ilustra a *fabrica*, isto é, a *estrutura* do corpo humano — e o inglês William Harvey (em Pádua entre 1597 e 1601), com quem Descartes depois manterá importante debate científico sobre a natureza da circulação do sangue e da função cardíaca³⁰⁷. Dentre os paduanos que Chauí registra nessa tradição que leva ao *De Emendatione*, destaca-se, juntamente com o lógico aristotélico Zabarella, o médico Agostinho Nifo, autor de um *De Ratione Medendi* e de comentários sobre a *Física* e os *Analíticos* de Aristóteles³⁰⁸ (comentários nos quais Nifo inclusive desenvolve uma teoria sobre quatro graus de conhecimento, dotada de interessantes afinidades com a teoria dos quatro modos de percepção apresentados no *De Emendatione*).

(iv) — Geórgicas da alma: Bacon

Entre os autores diretamente citados por Espinosa, essa mesma tradição quinhentista encontra um emblemático representante em Bacon, que, na *Instauratio Magna* e no *Advancement of learning*, propõe um cultivo do espírito, inspirado nas Geórgicas de Virgílio. Nestas “Geórgicas da alma”, Bacon compara o trabalho do filósofo tanto ao do médico-anatomista quanto ao do jardineiro e do agricultor, isso conotando não apenas a *cura* mas sobretudo o *cuidado* do intelecto, no sentido da manutenção de sua saúde através de um cultivo terapêutico e profilático da dinâmica vital do jardim da alma³⁰⁹.

(v) — O aristotelismo judaico da baixa idade média: Gersônides.

Aaron Garrett também confere, em livro recente, grande importância à idéia de uma “*emendative therapy*”, considerando que “a mais importante função do *mos geometricus* está ligada àquilo que Espinosa chama de ‘emenda’ no *TIE*”³¹⁰, ou seja, ao

³⁰⁷ Confira-se Regina Rebollo, p. 292, e, para William Harvey e outras informações essenciais à compreensão dessa tradição médico-filosófica, confira-se *William Harvey e a anatomia do século XVII: ruptura e tradição*, tese de doutoramento, mimeo., São Paulo, 1998, da mesma autora.

³⁰⁸ Cf. Agostino Nifo, *Expositio super octo Aristotelis libros. De Physico auditu*, Veneza, 1652, apud N. Jardine “Epistemology of sciences”, *The Cambridge history of renaissance philosophy*, Cambridge, 1988, p. 688 (colho essa referência em Chauí, *Nervura do Real*, Volume de notas, p. 142)

³⁰⁹ Empregando termos muito anacrônicos, mas elucidativos do que tenho em vista ao insistir na tradução de *curare* como *cuidar*, eu arriscaria a falar, no caso de Espinosa, de uma “ecologia da mente”, que zela pela consistência do sistema psíquico, garantindo que este reproduza o mesmo modelo da Natureza.

³¹⁰ Garrett, A (2003) p. 17.

trabalho de liberação da mente das idéias inadequadas e da dinâmica imaginativa. Essa terapia não é, nas palavras do comentador,

“um mero conhecimento formal ou anatomia de nossa mente, mas antes a descoberta e o aumento daqueles mesmos poderes desde sempre presentes no corpo e na mente humana. Essa descoberta é um processo de ‘tornar-se o que se é’, para usar a famosa expressão de Nietzsche, reconhecendo que o ser que sempre fomos era diferente da miríade de maneiras pelas quais nos representamos via imaginação”³¹¹.

A despeito da referência a Nietzsche — interessante, em todo caso, por já sugerir que a *emendatio* espinosana é distinta da *emendatio* ascética da antiguidade cristã —, as bases históricas em que A. Garrett de fato fundamenta sua caracterização da “*emendative therapy*” são, em boa parte, as mesmas levantadas por Chauí. Muito embora a investigação de Chauí seja anterior e mais ampla, Garrett tem o mérito de conceder — sem os excessos de um Wolfson — bastante atenção à influência do aristotelismo judaico da baixa idade média sobre Espinosa, e em especial à influência de Gersônides³¹². Com efeito, defendendo que a formação filosófica não prejudica mas, antes, contribui para o cultivo da religião, Gersônides estabelece sete princípios metodológicos para o tratamento de questões metafísicas e teológicas fundamentais. É no sexto princípio que se encontra o ponto de maior interesse para a presente discussão sobre o *De Emendatione* como lógica e *Medicina Mentis*:

“um autor compreende que algumas de suas discussões expõem coisas que são estranhas ao leitor, por causa das opiniões com as quais este último está familiarizado e habituado desde a infância. Deste modo, o leitor perturba-se com essas discussões até mesmo quando não encontra nelas nenhuma inconsistência lógica, fuçando, então, incapacitado de obter conhecimento do resto do livro. Por isso, o autor dever arranjar o material de forma apropriada à sua transmissão ao leitor (...) Esse tipo de tática é similar à empregada pelos fisiólogos do corpo e da mente, e é necessário usá-la por causa da disposição do paciente. Um tal doente precisa ser introduzido gradualmente à terapia

³¹¹ *Idem ibidem*

³¹² Chauí também se refere — e não pouco — a Gersônides, mas sobretudo a propósito de temas diretamente metafísicos e teológicos, ao passo que Garrett centra suas referências no contexto da noção de *emendatio*. Garrett dedica, nessa chave, um capítulo inteiro a Maimônides e Gersônides (*Meaning in Spinoza's Method* Chap. 5). Refiro-me, porém, exclusivamente a Gersônides porque, assim como Espinosa, ele se posiciona antes como um crítico do que como um seguidor de Maimônides, em especial no que diz respeito ao não rompimento com princípios propriamente racionais na elaboração de um método filosófico (Cf. Garrett, *Op. Cit.* p. 134).

(...) Portanto, quando um autor compreende que o leitor tem opiniões distorcidas, que pretende contradizer, deve desarraigá-las gradualmente (...) razão pela qual o autor deve tentar dissipar aquilo que nutre essas opiniões antes de efetivamente tentar desarraigá-las.”

Ora, isso condiz com toda a estratégia argumentativa do *De Emendatione*, como se verifica, no contexto — já analisado anteriormente — das respostas às objeções ao método. Faz-se aqui, então, a ocasião de mencionar um trecho do tratado que — justamente porque eu quis deixá-lo reservado para ser usado como indício da influência gersonideana — não foi citado até agora. Refiro-me ao §46, onde Espinosa responde por que não deduziu, desde o início, as verdades da natureza a partir da idéia verdadeira, já que esta última é uma idéia verdadeira dada, ou seja, já que *habemus ideam veram*:

“respondo e ao mesmo tempo advirto (*moneo*) que [o leitor] não rejeite como falso [o que foi mostrado] por causa dos paradoxos que talvez ocorram aqui e ali, mas antes se digne a considerar a ordem em que o provamos (*ordinem quo ea probemus*); e ele sairá certo (*tum certus evadet*) de havermos seguido/conseguido (*assequutos fuisse*) o verdadeiro”.

Ademais, a perspectiva gersonideana também ajuda a compreender, nessa mesma chave, que Espinosa comece pelas questões éticas do proêmio, em perfeito acordo, aliás, com o que preconiza a Carta 37, onde, depois de haver explicado o que é o método e como se chega a obtê-lo, Espinosa escreve que

“só resta te advertir (*te monere*) que para isso tudo se requer uma meditação assídua e um ânimo e um propósito constantíssimos, os quais, para serem possuídos, necessitam, primeiro, que se estatua um *modus* e uma *ratio vivendi* certos, e que também se prescreva um fim certo”

Se as afinidades com o que diz Gersônides são bastante evidentes, é de notar, porém, em favor de minha estratégia geral no presente ensaio, que Garret insiste no fato de que, juntamente com o sexto princípio, os demais também são, a bem dizer, preceitos lógico-retóricos, de inspiração aristotélica, para a correção formal da argumentação. Como diz Garrett, e como se vê pelo conjunto desses outros princípios, “*Gersônides is a radical aristotelian*”: (1) o conhecimento de algumas coisas é, por natureza, anterior ao conhecimento de outras, e um pequeno erro no conhecimento das primeiras leva a grandes erros no conhecimento das últimas; (2) o mais específico se demonstra com base no mais geral; (3) quando em chave pedagógica, uma exposição filosófica deve ir

do mais fácil e conhecido ao mais difícil e desconhecido, e não o contrário; (4) uma sentença da qual dependem muitas outras deve ser provada antes e independentemente delas; (5) a solução de um dilema deve preceder a asserção de qualquer uma de suas partes; e (7) um discurso filosófico deve ser auto-suficiente para demonstrar o que propõe e, portanto, não deve se submeter a autoridades externas³¹³.

(vi) — A influência cronologicamente mais remota e a mais imediata: o Corpus Hippocraticum e as Paixões da Alma de Descartes.

Não foi por acaso que omiti até aqui as duas influências que constituem os polos cronológicos das fontes que alcançam a *Medicina Mentis* do *De Emendatione*, pois são estas as que se me afiguraram mais úteis para elucidar o estatuto lógico do tratado espinosano, segundo meus próprios interesses. Pareceu-me adequado, portanto, conceder-lhes um tratamento diferenciado.

(vi.i) — O Corpus Hippocraticum.

[O conteúdo desta seção infelizmente ainda encontra-se apenas manuscrito e não finalizado. Não quis, porém, simplesmente extirpar toda e qualquer referência a ele para que o leitor não apenas pudesse visualizar o plano originalmente previsto para este CAPÍTULO mas também reconhecer o lugar para o qual convergem inúmeras remissões feitas em passagens anteriores e posteriores desta tese. Limito-me, pois, a indicar, por alto, o que constaria desta seção.

O eixo central seria a oposição Arte/Acaso, que comparece na Carta 37 de Espinosa ao médico Bouwmeester. A seção mostraria que essa distinção, de toda forma tradicional, faz parte de uma tópica fortemente marcada pela discussão originária, no mundo clássico, acerca da cientificidade da medicina: em seu nascimento, a medicina sofreu ataques provenientes sobretudo dos sofistas que, curadores “pela palavra”, acusavam a “arte muda” dos médicos de não ser uma arte, uma *techné*, mas mero acaso, mera *tuché*, mera fortuna. O argumento sofisticado básico dizia o seguinte: o médico trabalha e o paciente obtém a cura; o médico trabalha e o paciente não obtém a cura; o médico não trabalha e o paciente obtém a cura; e o médico não trabalha e o paciente não

³¹³ Cf. A. Garrett, Op. Cit. pp. 137-139

obtem a cura. Logo, a medicina, como arte, não existe.

Os textos em que as respostas dos médicos aos sofistas foram redigidas continuaram a ser sistematicamente lidos nas escolas de medicina da Europa até o início do século XX. Assim, a suspeita de que não haveria mediações históricas que alcançassem Espinosa é facilmente eliminada. A própria formulação da pergunta de Bouwmeester, transcrita por Espinosa na Carta 37, tem nítida tintura hipocrática. Ademais, o conjunto de argumentos em favor da medicina, concentrados principalmente em dois textos do *Corpus* — “Sobre a medicina antiga” e “Sobre a técnica” — mobilizam conceitos e esquemas de raciocínio que repercutem em fontes tanto antigas quanto modernas, tais como, por exemplo, a já muitas vezes aqui citada passagem do *Fedro* platônico (onde o filósofo é comparado com o açougueiro-anatomista e explicitamente assimilado a Hipócrates), ou na comparação entre a arte de pensar a anatomia feita por Arnauld na *Logique de Port-Royal*. No caso específico de Espinosa, esta seção acentuaria, no *Corpus Hippocraticum*:

- a *techné* como um saber fazer e não como uma contemplação passiva (o que se liga à exigência da execução efetiva do ato cognitivo, característica do traço ‘existencial’ do estruturalismo espinosano);
- a *techné* como uma colaboração com a natureza (nem o doente nem o médico são um império num império)
- a concepção do homem como um microcosmos no interior do macrocosmos natural;
- a saúde como proporção das partes na unidade orgânica do todo e a doença como desproporção (a doença não tem nada de positivo pelo que ela se constitui como doença: ela é a *monarchiê* de uma parte ou grupo de partes, em detrimento da *isonomiê*);
- a terapêutica como uma norma de vida pautada pelo adequado, ou seja, por uma norma que se opõe frontalmente a uma universalidade abstrata, que recusa a noção de “natureza humana universal” e que visa, pautada pela idéia de proporção, uma desigualdade *igualmente* desigual entre os desiguais;
- a noção de teleologia-nomológica da natureza, quer dizer: o fim da natureza é a lei de sua ação — redutível à idéia de proporção — e não um produto particular (esse tipo peculiar de teleologia foi responsável pelo fato de que, em contraste com a medicina de Galeno, a medicina hipocrática fosse considerada mecanicista pelos intérpretes do *Corpus* nos séculos XVII e XVIII)
- a influência sobre o estoicismo justamente a propósito da crítica da causa final.]

(vi.ii) — As Paixões da Alma: Descartes.

Finalmente, dentre as principais influências históricas, não pode ser omitido o *Traité des passions de l'âme*, de Descartes (citado por Espinosa no mesmo prefácio de *Ethica V*, de onde provêm as referências à lógica e à medicina), ainda que o filósofo francês oponha-se veementemente a essas tradições antiga, medieval e renascentista. Essa oposição, entretanto, contesta especificamente as matrizes humanistas, de jaez moral e retórico, e não impede — muito pelo contrário, especifica — que o tratado aborde as paixões da alma³¹⁴ segundo o paradigma da fisiologia (*en physien*)³¹⁵. Com efeito, das tradições anteriores, Descartes não recusa a adoção da perspectiva médico-fisiológica, mas, ao contrário, sua *não* adoção estrita e completa: o erro dos antigos teria sido o recurso precoce à alma na explicação, por exemplo, do movimento do corpo. Só depois de verificar tudo o que pode o corpo sozinho (*absque opera animae*) é que Descartes começa a determinar em quê alma se faz necessária. O que é anímico fica, portanto, delimitado negativamente como o incorpóreo, de modo que a determinação das *functiones animae* (iniciada no décimo-sétimo artigo do *Traité*) torna-se relativa e devedora da determinação das *partes et functiones corporis* (que ocupa os artigos de 1 a 16). Isso se evidencia, no artigo 17, quando da conclusão de que, uma vez determinadas as partes e as funções do corpo, “nada resta (*nihil restare*) em nós que devamos atribuir à alma exceto nossos pensamentos”³¹⁶. O pensamento é o que “resta” atribuir à alma quando se exige uma explicação do funcionamento do corpo sem princípios *ex machina*. Mas o que eu gostaria, então, de salientar, a título de influência sobre Espinosa, é que Descartes está dizendo com isso que o corpo pode mais do que os antigos supuseram, vindo a caracterizar essa suficiência através da idéia de uma máquina que se move a si mesma (*machina quae sponte mevetur*), isto é, de um *automaton*³¹⁷.

³¹⁴Mantenho aqui a distinção de vocabulário entre Espinosa e Descartes: quando me refiro ao primeiro, emprego o termo *alma* para traduzir *anima*, e quando me refiro ao segundo, emprego mente, para traduzir *mens*. Que os dois conceitos são *grosso modo* correlatos, evidencia-se pelo uso que Espinosa faz da expressão “*animam seu mentem* / alma ou mente”, por exemplo, na frase: “*Nam [Cartesius] statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae* / Pois [Descartes] estabelece que a mente está unida principalmente a alguma parte do corpo, qual seja, a chamada glândula pineal”; *Ethica V*, *praef.*

³¹⁵Cf. Descartes, *Les passions de l'âme*, AT, XI, pp. 327 e 328.

³¹⁶Descartes, *Passiones Animae*, *articulus* 17: “*Postquam ita consideravimus omnes functiones quae pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere nihil in nobis restare quod debeamus tribuere nostrae animae, exceptis nostris cogitationibus*”

³¹⁷É nesse contexto que se situa, por exemplo, a supra mencionada polêmica com Harvey acerca da circulação do sangue e da função cardíaca, cujo fundo filosófico mais amplo me parece ser um debate sobre a modelagem do autômato, pensada — sob a égide do axioma platônico da perfeição dos

Ora, na proposição 2 de *Ethica III*, Espinosa afirma que “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou (se é que isso existe) a algo mais”³¹⁸. E no escólio da mesma proposição, considera justamente que ninguém até o momento determinou o que o corpo pode fazer (*agere*) só pelas leis da natureza corpórea: “ninguém até aqui (*hucusque*) conheceu tão acuradamente a fábrica do corpo (*corporis fabricam*), que pudesse explicar todas as suas funções (*omnes ejus functiones*)”. Os homens crêem que é necessário admitir uma ação da mente sobre o corpo, como causa, por exemplo, da existência de coisas fabricadas com arte (*arte fabricatae*)³¹⁹, tais como os edifícios e as pinturas. Mas a isso Espinosa responde que muitas coisas feitas pela natureza possuem, sem a necessidade de uma causa mental, o caráter que os homens crêem ser apanágio da *ars*: comparada até mesmo a um templo ordenadamente concebido e edificado (cujo exemplo paradigmático é o Templo de Salomão, construído com eminente sabedoria), a própria fábrica do corpo humano (*humani corporis fabricam*)³²⁰ é de um artifício³²¹ muitíssimo superior (*quae artificio longissime superat*). Como se vê, Espinosa se mantém fiel ao preceito cartesiano de não recorrer precocemente a princípios anímicos para explicar o que se passa no âmbito corporal. Mas esse cartesianismo espinosano possui — aqui como em outros contextos — a peculiar característica de levar às últimas conseqüências a influência inicial, promovendo transformações e rupturas. Afinal, Espinosa volta contra Descartes a

movimentos circulares — como um sistema cíclico iterativo (Cf. *iterum*, no artigo 7) de movimentos e sub-movimentos complementares (agônicos e antagonicos), pois é nisso que consiste uma “circulação” ou um *tour*, como diz Descartes. A fonte de energia desses movimentos é, na fisiologia cartesiana, o “calor” do coração, órgão que, para Harvey, é um músculo, ao passo que Descartes considera os músculos como partes movidas e não moventes primeiros. Nesses termos, embora Descartes estivesse errado do ponto de vista fisiológico, do ponto de vista lógico, sua divergência com Harvey teria a forma de uma acusação de petição de princípio, pois, conquanto adequada empiricamente, a teoria de Harvey explicaria o movimento dos músculos pelo movimento de um músculo, sem situar no próprio corpo um verdadeiro princípio de movimento de outra ordem (tal como é o calor cardíaco para Descartes, que o relaciona inclusive com o calor e a luz presentes, em macro escala, na sua cosmologia, como se vê na quinta parte do *Discurso do Método*).

³¹⁸ EII, p2: “*Nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum neque ad quietem nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest*”

³¹⁹ *Idem ibidem*: “*At dicent ex solis legibus naturæ quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse ut causæ ædificiorum, picturarum rerumque hujusmodi quæ sola humana arte fiunt, possint deduci nec corpus humanum nisi a mente determinaretur ducereturque, pote esset ad templum aliquod ædificandum*”

³²⁰ Note-se que esta expressão de Espinosa é absolutamente idêntica ao título do tratado anatômico — uma espécie de Atlas ilustrado do corpo humano — do mencionado Adreas Vesalius de Bruxelas: *De Humani Corporis Fabrica* (publicado em 1543).

³²¹ O termo *artificium* não pode ser aqui, evidentemente, entendido como algo artificial em oposição a algo natural. O termo latino comporta as idéias de (1) o ofício de um artífice, (2) uma capacidade de fabricar, (3) o caráter engenhoso de uma obra.

mesma censura que este último dirigira aos antigos, pois considera que, havendo concebido a relação entre mente e corpo como uma união substancial, necessária para que a mente aja sobre o corpo e vice versa, o próprio cartesianismo recorreu precoce — ou melhor — desnecessária e indevidamente a princípios *ex machina* para explicar algo do que se passa no corpo. Como diz Espinosa no célebre escólio da proposição 7 de *Ethica II*, quando consideramos as coisas como modos da extensão, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas (*ordinem totius naturæ sive causarum connexionem*), estritamente pelo atributo da extensão (*per solum extensionis attributum*).

Conseqüentemente, para Espinosa, o pensamento não mais se situa como o não-corporal — embora evidentemente não seja corporal — no sentido de que não é mais definido como o resíduo que remanesce inexplicado através da natureza da extensão, já que ambos os atributos são suficientes para explicar a ordem da natureza inteira, cada qual com seus próprios nexos causais, sem causalidade inter-atributiva. Os atributos não possuem fronteiras entre si, são sempre exaustivos, ou melhor, nos termos da primeira parte da *Ethica*, são infinitos em seus gêneros. A diferença entre gêneros admitida por Espinosa é, segundo a definição 2 de *Ethica I*, uma diferença de natureza, e coisas de naturezas distintas não terminam, não limitam — nem delimitam ou definem — umas as outras:

“diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada (*terminari potest*) por outra de mesma natureza (*alia eiusdem naturæ*). Por exemplo, um corpo é dito finito por sempre concebermos outro maior (*majus*). Assim também um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”³²².

A diferença de gênero, enquanto diferença de natureza, significa uma alteridade irreduzível, que freqüenta as passagens iniciais da *Ethica* presidindo o conceito de “coisas que nada possuem de comum entre si” (*res quæ nihil commune inter se habent*), e que são justamente aquelas que não podem ser concebidas uma através da outra nem manter

³²² *Ethica I def. 2*: “*Ea res dicitur in suo genere finita quæ alia ejusdem naturæ terminari potest. Exempli gratia corpus dicitur finitum quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione nec cogitatio corpore*”

interações causais recíprocas³²³. Desponta, assim, um aspecto *lógico* da censura de Espinosa, por exemplo, à hipótese cartesiana da glândula pineal (essa “parcelazinha de quantidade” a que o pensamento se ligaria)³²⁴: ela supõe uma fronteira de trocas entre naturezas distintas, supõe gêneros que se delimitam e interagem, quando, no entanto, o gênero é a própria condição de possibilidade de todas e quaisquer delimitações e interações, o que configura um erro *formal* — *sc.* submeter a condição (o gênero) ao condicionado (delimitação e interação) — no conceito cartesiano da relação entre mente e corpo. É certo que, segundo Espinosa, tais atributos se distinguem entre si — pois, de um único gênero infinito, infinitos outros gêneros infinitos podem ser negados³²⁵ —, mas isso não implica que eles se delimitem (o que precisamente destruiria sua infinitude); pelo contrario, eles não se delimitam *na medida mesma* em que são distintos. São diferentes, diversos, e não opostos, pois os opostos — já ensinava Aristóteles — só podem ser do mesmo gênero, não havendo oposição entre ser homem e estar na ágora, mas sim entre características, por assim dizer, laterais, de mesma categoria, tais como ser homem ou ser cavalo, ou entre estar na ágora ou estar no liceu.

Que uma versão espinosana dessa distinção entre gêneros está operando na referida crítica de Espinosa a Descartes e, assim, na caracterização do que seja para o primeiro uma *Medicina Mentis*, é algo que pode ser verificado no epistolário de nosso filósofo. As Cartas que tenho em mente — a Hudde, Jelles e Blijenbergh — são bem mais amplas e complexas do que os breves excertos que ora seleciono, mas creio que neles podem ser recolhidas informações suficientes para mostrar como a operação lógica da distinção entre gêneros se faz relevante para a caracterização do que seja a *Medicina Mentis* espinosana. Começo, pois, pela seguinte passagem da Carta 36, a Hudde:

“ainda que a extensão negue de si o pensamento, isso, todavia, não é qualquer imperfeição nela. Na verdade, se fosse destituída de extensão, isto sim provaria nela alguma imperfeição, como de fato ocorreria se fosse determinada

³²³ Cf. *Ethica I*, ax 4: “*Effectus cognitio a cognitione causa dependet et eandem involvit*”; *Ethica I*, ax. 5: “*Quæ nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*” e *Ethica I*, prop 3: “*Quæ res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*”.

³²⁴ Essas censuras de Espinosa à hipótese cartesiana da glândula pineal estão contidas principalmente no já mencionado prefácio de *Ethica V*, logo depois da referência feita à lógica e à medicina.

³²⁵ Cf. *E I*, def 6, explicatio: “*quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus* / pois o que é infinito em seu gênero, disso podemos negar infinitos atributos”

(*determinata*, i.e. delimitada) e, semelhantemente, se carecesse de duração, de posição, etc. (...) Aqui eu gostaria de notar o que já disse a respeito do vocábulo ‘imperfeição’, a saber, que ele significa que a alguma coisa falta algo que, no entanto, pertence à sua natureza (*quod tamen ad suam naturam pertinet*). A extensão só pode ser dita imperfeita com respeito, por exemplo, à duração, posição, quantidade, isto é, se não durasse muito, se não retivesse sua posição ou se não pudesse ser maior (*major non evadit*); nunca, porém, se diz imperfeita por não pensar, uma vez que sua natureza nada exige de tal sorte, pois consiste na só extensão, isto é, em certo gênero de ente (*hoc est, in certo entis genere*), e somente a respeito dele deve ser dita determinada ou indeterminada, perfeita ou imperfeita”³²⁶

Como se vê, não há comparação possível entre entes tomados sob gêneros diversos: a extensão só pode ser tomada em termos de características extensas, e o pensamento, em termos de características mentais. E isso ajuda a compreender melhor o sentido do exemplo da supra citada definição 2 de *Ethica I*: “um corpo é dito finito por sempre concebermos outro maior (*majus*)”. Pode-se explorar a semântica específica do termo *majus* e encontrar relações, por exemplo, com a teoria do indivíduo (que é parte e tem partes), de maneira a que se descubra na definição de coisa finita um princípio de individuação solidário à recusa espinosana do vazio. Entretanto, o que a Carta 36 torna patente é que o crucial do exemplo é que o termo *majus* é de natureza extensa. Isso soluciona o problema de entender como um pensamento seria finito por sempre podermos conceber um outro que lhe fosse *maior*. Aliás, Espinosa efetivamente não diz isso na parte do exemplo que cabe ao pensamento; muito embora também não diga qual seria o análogo mental para *majus*. Em todo caso, a reconstrução que, então, proponho para o exemplo da delimitação corporal é a seguinte: se A é *majus* em relação a B, eles se *diferenciam* em *tamanho* e, portanto, são distintos quanto a algo *que cabe*

³²⁶ Carta 36, a Hudde: “*quamvis ex. gr. extensio de se cogitationem neget, nulla tamen hoc ipsum in eâ est imperfectio. Hoc verò, si nimirum extensione destitueretur, in eâ imperfectionem argueret, ut reverâ fieret, si esset determinata, similiter si duratione, situ &c. careret (...)*Hic loci, quod modò dixi, notari vellem, quantum vocabulum imperfectionis spectat, nimirum illud significare rei alicui quicquam deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet. Ex. gr. Extensio solummodò respectu durationis, sitûs, quantitatis imperfecta dici potest; nimirum quia non durat longiùs, quia suum non retinet situm, vel quia major non evadit; Nunquam verò, quia non cogitat, imperfecta dicitur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigît, quâ in extensione solâ consistit, hoc est, in certo entis genere: quo respectu tantùm determinata aut indeterminata, imperfecta aut perfecta dicenda est”. Veja-se também, na mesma carta, no trecho que saltei em minha citação, a seguinte passagem, em que é explícita a caracterização do pensamento e da extensão como perfeitos (isto é, completos e exaustivos) em seus gêneros, diferentemente de Deus, que é absolutamente infinito: “*Si ex. gr. statuere volumus, extensionem, aut cogitationem (quæ qualibet in suo genere, hoc est, in certo genere entis, perfecta esse queunt) suâ sufficientiâ existere; etiam existentia Dei, qui absolutè perfectus est, hoc est, entis absolutè indeterminati erit concedenda.*”

propriamente a corpora, donde A e B serem *dois corpora*. O que está sendo ilustrado é que só há distinção numérica, só há numerador (*e.g.* dois, isto é, um e outro), mediante um mesmo denominador, um mesmo gênero (*e.g.* *corpora*, coisas extensas). E que o denominador a presidir a distinção numérica seja o gênero, é algo que Espinosa deixa patente, por exemplo, na Carta 50 a Jarig Jelles:

“uma coisa é dita *uma* ou *única* somente com respeito à existência, mas não à essência: com efeito, não concebemos as coisas sob o número (*sub numeris*) senão depois que foram reunidas num gênero comum (*nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt*). Por exemplo, quem segura na mão um Sestércio e um Imperial não pensa no número dois, a não ser que possa chamar (*nisi queat se vocare*) esse Sestércio e esse Imperial por um e mesmo nome (*uno eodemque nomine*), qual seja, de dinheiros ou de moedas; pois então pode afirmar possuir dois dinheiros ou moedas, já que assinala (*insignit*) não somente o Sestércio mas também o Imperial pelo nome de dinheiro ou moeda. Onde, portanto, claramente se evidencia que nenhuma coisa se denomina *uma* ou *única*³²⁷ (*unam, aut unicam nominari*) senão depois que foi concebida outra coisa que (como está dito) convém com ela (*cum eâ convenit*)”³²⁸

Como, portanto, não há comparação ou comensurabilidade possível entre gêneros, um não está privado — e pela mesma razão, não pode ser recebedor — do que quer que pertença à natureza do outro. Onde, o próprio gênero não poder ser limitado por outro mas *apenas negado* dele. Como diz Espinosa na Carta 21, a Blijenbergh, é apenas quando comparamos, por exemplo, um homem cego com outros igualmente considerados como *homens*, que supomos que o primeiro está privado de visão;

³²⁷ Note-se, a propósito, que quando falo de distinção numérica não me limito a numerais como 2, 3, 4 etc., mas também a quantidades indeterminadas como *único* ou *múltiplo*. Mediante esta observação, baseada na Carta 50, a definição de coisa finita de *Ethica I*, porque fala de “um corpo e outro corpo maior”, ou de “um pensamento e outro pensamento”, ou seja, porque fala de “um e outro do mesmo”, caracteriza a distinção entre as coisas finitas como uma distinção numérica, ainda que não mencione qualquer numeral.

³²⁸ Carta 50 a Jarig Jelles : “*rem solummodò existentiae, non verò essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, verbi gratiâ, sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodemque, nempe nummorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modò sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel moneta nomine insignit. Hinc ergo clarè patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum eâ convenit*”

“mas quando se considera o decreto de Deus e sua natureza, não temos mais razão para dizer que esse homem está privado de visão do que está a pedra, já que, neste momento, é tão contraditório atribuir a visão a esse homem quanto à pedra. Porque a esse homem nada mais pertence e é seu senão o que lhe atribuem o intelecto e a vontade de Deus. E por isso, Deus não é mais causa do seu não-ver (*του illius non videre*) do que do não-ver da pedra (*του non videre lapidis*), o qual é mera negação”³²⁹

A um cego nada falta, se esse indivíduo for considerado em sua absoluta singularidade, ou seja, como Deus o conhece, pois Deus nada abstrai nem forma definições gerais (*Deus res nec abstractè novit, nec id genus generales format definitiones*)³³⁰. Nesse caso, pelas razões apresentadas na carta 50, eu diria que Deus conhece cada indivíduo não como *um* ou *único* mas sim como algo *sui generis*, isto é, incomparável e incomensurável em si mesmo, como é o próprio gênero na singularidade de sua natureza³³¹. Ora, como todo gênero já é necessária e imediatamente *sui generis*, com tanto mais razão do que no caso do cego deve-se dizer que negar um atributo de outro (e.g. ‘a extensão não pensa’ ou ‘o pensamento não é extenso’) não passa disso mesmo, ou seja,

³²⁹ Carta 21, a Blijenbergh: “*Verùm quum Dei decretum, ejusque natura consideratur, non magis de illo homine, quàm de Lapide possumus affirmare, eum visu orbatum esse, quia illo tempore non magis sine contradictione illi homini visus, quàm lapidi competit; quoniam ad hominem illum nil amplius pertinet, & suum est, quam id, quod Divinus intellectus & voluntas ei tribuit. Et propterea Deus non magis est causa tou illius non videre, quam tou non videre lapidis: id quod mera est Negatio*”

³³⁰ Carta 19, a Blijenbergh. É sabido que a teoria espinosana da definição inclui uma crítica à definição aristotélica por gênero e diferença específica. Esse assunto será retomado mais adiante (Cf. *Cf.*). Não obstante essa crítica, Espinosa também dota o termo *gênero* de um significado positivo e legítimo na constituição de importantes conceitos de seu sistema, como pretendo haver demonstrado aqui, ligando a correspondência à definição 2 de *Ethica I*. Objeções a esta minha valorização do uso positivo da noção de gênero em Espinosa poderiam apelar justamente para a Carta 19. Em primeiro lugar, poderiam recorrer à idéia de que “tudo o que é, quando considerado em si mesmo, sem ser a respeito de algo outro, inclui perfeição, a qual se estende em qualquer coisa até onde se estende a própria essência da coisa”; e, em seguida, notariam que, no entanto, a privação recebe um nome (e.g. cegueira) e se nos afigura como algo de positivo, justamente “porque, com uma só e a mesma definição, exprimimos todos os singulares reunidos (*cuncta*) num mesmo gênero” (e.g. homem). O gênero, então, supostamente seria uma noção contrária ao reconhecimento da perfeição intrínseca do singular. Todavia, além de não apagar a operatividade textual da noção de gênero, a objeção se esquece do seguinte: um indivíduo, considerado em si mesmo, é incomensurável, assim como antes de gêneros distintos também o são; mas, para que haja indivíduos que se distingam entre si, é necessário justamente que eles sejam do mesmo gênero. A noção de gênero não é antagonista à de indivíduo; pelo contrário, ela lhe é profundamente solidária: sem gênero, nada de corpo finito nem de mente finita. Ademais, em seu uso positivamente espinosano, a noção de gênero não funciona como fator ou efeito de uma aglutinação (*cuncta*) que violenta singularidades, mas justamente como princípio que zela pela incomensurabilidade entre pensamento e extensão, defendendo uma posição que não recai nem em um dualismo de tipo cartesiano, nem em um reducionismo materialista ou idealista.

³³¹ Valho-me, aqui, do uso corrente da expressão *sui generis* para significar “sem semelhança com nenhum outro, original, singular”. Todavia, rejeito, pelas razões apresentadas na Carta 50, a tradução “único do gênero”, preferindo a perífrase “singular como o gênero” ou a tradução literal “de seu gênero” (sem qualquer referência à idéia de *um* ou *único*).

de *mera negatio*. E o mesmo vale para modos finitos sob distintos atributos, como quando se diz que a idéia do círculo *não* tem centro e periferia: novamente, trata-se de uma *negatio stricto sensu*, pois a idéia verdadeira do círculo é — em letra espinosana — algo *diversum à suo ideato*, assim como a idéia do corpo é algo *diversum* do próprio corpo³³². Entre os diversos só há *mera negatio*.

Aliás, é precisamente uma tal *diversidade* que desfaz a aparente contradição entre esta afirmação de *TIE* §33 — “a idéia do corpo não é o próprio corpo” (*nec idea corporis est ipsum corpus*) — e a conhecida afirmação, feita no escólio de *Ethica II, prop 7*, de que, não obstante, “um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e mesma coisa” (*modus extensionis et idea illius modi una eademque est res*). Como a mente, para Espinosa, é a idéia do corpo, a aproximação desses dois textos nos levaria naturalmente a perguntar: a mente e o corpo, afinal, são ou não são o mesmo? Ora, a asserção de identidade na *Ethica* não é verdadeira em prejuízo da asserção de diversidade do *TIE*; bem ao contrário, ela lhe é devedora, pois é apenas por serem diversos, ou seja, de gêneros distintos e, portanto, não laterais, que mente e corpo não colidem ao serem, ao mesmo tempo, uma só e mesma coisa. Ademais, essa diversidade também é reconhecida pelo próprio escólio que afirma a identidade em *Ethica II, prop 7*; pois aí Espinosa diz que um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e a mesma coisa... expressa de dois modos (*duobus modis expressa*). Não estamos diante de duas substâncias finitas, uma corporal e outra espiritual, mas sim diante de uma mesma substância que se exprime diversamente em suas modificações finitas imanentes. Afirmar a diversidade de gênero é condição de possibilidade de afirmar a unidade da coisa. Nada obsta que Sócrates seja branco e seja homem, seja corpo e seja mente.

Já para Descartes, a distinção entre mente e corpo, admitindo encontros, delimitações e interações entre ambos, não os caracteriza mediante a diversidade de gêneros, mas sim — nos termos do *Traité des passions de l'âme* — como dois *sujeitos*: “isso que é paixão com respeito a um sujeito (*respectu subjecti unius*) é sempre uma ação com respeito a outro (*respectu alterius*)”³³³. Portanto, segundo Descartes, numa interação entre alma e corpo, o que é ação da alma é paixão no corpo, e o que é ação do corpo é

³³² *TIE* §33: “*Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid à suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam, & centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus*”

³³³ Descartes, *Passiones Animae, articulus 1*: “*una eademque res, quae hae duo habeat nomina ratione duorum diversorum subjectorum ad quae referrí potest*”

paixão na alma, numa relação de proporção inversa que possui o estatuto lógico de uma oposição. Mente e corpo — como dois sujeitos substanciais e não como uma mesma coisa sob distintos atributos — colidem, disputam, rivalizam, na misteriosa unidade do *homem* cartesiano. Em Descartes, *passio* e *actio* é que são “uma só e mesma coisa” (*una eademque*), que recebe dois nomes distintos conforme seja referida a um ou outro desses dois *sujeitos*, a mente e o corpo. Em Espinosa, ao contrário, um corpo e a idéia desse corpo é que ficam na condição de “uma só e mesma coisa”, compreendida sob (*sub*) atributos distintos, ou expressa de duas maneiras (*duobus modis*), ou explicada através de (*per*) atributos diversos, ou ainda, causada por Deus enquanto (*quatenus*) ele é pensante ou enquanto (*quatenus*) ele é extenso. E assim, quando a mente age, isso já é também, desde sempre, uma ação do corpo, e vice-versa, visto que nada começa em um para terminar no outro³³⁴. Mas, o que mais quero ressaltar no momento é que, nas fórmulas “*comprehenditur sub*”, “*per diversa attributa explicatur*”, “*quatenus est*” e “*duobus modis expressa*”, é a variação de gênero que constitui o lastro semântico do advérbio *quatenus*, das preposições *sub* e *per* e do ablativo *duobus modis*³³⁵; é a ela que reenviam esses elementos sincategoremáticos³³⁶.

Creio que isso demonstra suficientemente que trata-se aí de um operador lógico controlando as diferenças entre Espinosa e Descartes quanto à ‘relação’ entre a mente e o corpo. Tanto é que, segundo Espinosa, aqueles que dizem que a mente é a causa de uma ação do corpo, ou vice versa, mostram que não sabem o que dizem (*nescire quid dicant*) e que, embaraçados com palavras sistematicamente enganadoras (*speciosis verbis*),

³³⁴ Em termos anacrônicos, eu diria que, para Espinosa, não há processos psico-somáticos, no sentido de algo que começa na mente e termina no corpo. Ou seja, a expressão “psico-somático” é mal construída e padece de um erro lógico, se o hífen entre as palavras indicar uma relação de causalidade. Mas, ao contrário, tudo que se passa em nós será, segundo Espinosa, psico-somático, se o sentido do hífen for o de identidade e simultaneidade: tudo o que acontece em nós é sempre e simultaneamente um evento psíquico e um evento somático.

³³⁵ Poderia parecer que Espinosa desliza em uma equivocidade ao dizer, no escólio de *Ethica II*, *prop* 7, que “*modus extensionis et idea illius modi una eademque est res sed duobus modis expressa*”, pois emprega a mesma palavra *modo* em dois sentidos diferentes (sc. como afecção da substância, nas duas primeiras ocorrências, e, em sentido lato, como maneira, forma, jeito, na última), aparentemente sem advertência dessa variação. Todavia, trata-se de mera aparência, pois a variação de sentido está sinalizada, no contexto sintático da frase latina, pelo uso do ablativo na última ocorrência. Em meu entender, o que importa não é a repetição do étimo mas a variação do caso em que ele se declina, qual seja, o ablativo de *modo* ou *maneira*, que mostra *como* algo é feito (e.g. *summa celeritate pervenit* = ele chegou com grande rapidez). É de notar, a propósito, que um adjetivo nesse ablativo pode funcionar inclusive como um advérbio (e.g. *iure* = legalmente; *forte* = casualmente).

³³⁶ A noção de gênero não significa nem exatamente *o que* é compreendido, explicado, causado ou expresso, nem exatamente *o que* compreende, explica, causa ou expressa, mas sim *sob o que* se dá a compreensão, *através* do que se dá a explicação, *enquanto* o que se dá a causalidade, de que maneira se dá a expressão.

simplesmente não sabem a causa dessa ação (*veram illius actionis causam ignorare*)³³⁷. Descartes, nesta medida, teria cometido um dos erros de que ele próprio mais censurara os escolásticos, a saber, “admitir uma hipótese mais oculta do que todas as qualidades ocultas”³³⁸. Perguntar pela causa mental de um evento corporal ou vice-versa consiste, nesta medida, em um duplo erro. A menção de Espinosa às “qualidades ocultas” revela, primeiramente, que a causa visada — como na famosa *blague* de Moliere sobre a *virtus dormitiva* — correrá o risco de figurar como um oculto suporte *ad hoc* para o efeito, suporte que nada mais é que o próprio efeito retroprojetado no lugar da causa³³⁹. Mas, em segundo lugar, outro erro já se configura *na pergunta mesma*, a saber, o salto entre gêneros, como se alguém perguntasse em termos de lugar qual a causa de alguém ser homem. Alguma informação até poderia ser obliquamente oferecida em resposta (*e.g.* tal homem realmente está na ágora), mas não para a pergunta feita (*e.g.* não é homem por porque está na ágora). Estimo ser por isso que a hipótese cartesiana é *mais* oculta do que todas as qualidades ocultas, pois nela Espinosa diagnostica não só a retroprojeção do efeito mas também aquilo que, na moderna filosofia da linguagem — penso aqui em G. Ryle — veio a ser chamado de “erro categorial” (tão mais insidioso quanto mais o uso gramaticalmente correto da linguagem — *speciosis verbis!!* — camuflar a infração lógica do pensamento)³⁴⁰.

³³⁷ *Ethica III, prop 2, escol.*

³³⁸ *Ethica V, praef.* “*Profecto mirari satis non possum quod vir philosophus qui firmiter statuerat nihil deducere nisi ex principiis per se notis et nihil affirmare nisi quod clare et distincte perciperet et qui toties scholasticos reprehenderat quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesein sumat omni occulta qualitate occultiore*”

³³⁹ Voltarei a esse problema ao comentar a diferença entre razão e intuição no TIE, articulada com a diferença entre definição pela propriedade e definição pela essência.

³⁴⁰ “[uma] lacuna, num esquema de sentença dado, pode ser preenchida por *alguns* complementos alternativos, mas não por *quaisquer* complementos alternativos. Há aqui, porém, dois tipos de *pode*. Assim e assim está na cama exige gramaticalmente, como complementos para a lacuna indicada por *assim e assim*, substantivos, pronomes ou frases substantivas, como as frases descritivas. Assim, *Sábado está na cama* não infringe nenhuma regra de gramática. Apesar disso, a sentença é absurda. Não basta apenas, por conseguinte, que os complementos possíveis sejam de determinados tipos gramaticais; é necessário também que eles expressem fatores proposicionais pertencentes a certos tipos lógicos” - Ryle, *G. Categorias in Col. Os Pensadores – Ryle, Austin, Quine, Strawson*. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 26. Ora, o que, de minha parte, estou dizendo a propósito da crítica de Espinosa a Descartes é que, num enunciado do tipo: *x é causa de tal evento corporal*, o preenchimento da lacuna *x* por qualquer termo anímico, conquanto gramaticalmente autorizado (*e.g.* *a vontade é a causa de tal evento corporal; uma idéia é a causa de tal evento corporal*, etc.), constitui a mesma espécie de infração lógica que, por exemplo, *Sábado está na cama*, ou seja, um erro de *tipo* ou *categoria*. Em termos espinosanos, julgo, pois, ser plenamente legítimo falar — senão de um “erro categorial” — de um ‘erro de gênero’. Mediante a carta 50, é possível também exemplificar o erro de gênero cometido por Descartes como tendo o estatuto de um erro de unidade de medida, como se, por exemplo, alguém perguntasse em quilos qual a distância entre Atenas e Corinto. A crítica de Espinosa ao número e à medida não invalidam a exigência de um cuidado lógico com a distinção entre gêneros; ou seja, os exemplos que estou dando (*e.g.*,

Finalmente, neste mesmo sentido da crítica de Espinosa ao dualismo cartesiano, eu gostaria de concluir a presente seção apenas reforçando o caráter lógico da *Medicina Mentis*. Para tanto reporto-me ao que diz T. Carlson Mark a propósito da distinção entre atributos. O comentador aborda essa distinção em termos que — exceto por uma excessiva desvinculação entre lógica e ontologia, isto é, por uma implícita redução da lógica à linguagem — reforçam minha interpretação do conceito de gênero e a presente caracterização da *emendatio* e da *Medicina Mentis* como cuidados lógicos com o pensamento. Para comentar o que sejam os atributos espinosanos, Carlson Mark, muito aristotelicamente, adota a estratégia de formular a seguinte questão: “quais são os mais inclusivos termos ou categorias (*terms or categories*) que podem ser usados para descrever o que é (*what is*)?”³⁴¹. Ora, depois de considerar que uma “característica compreensiva do ente” (*comprehensive characteristic of being*) é a existência física no espaço, o comentador assim se exprime:

“Mas nem todo ente (*being*) está no espaço, o que significa que nem todo ente é físico. Falamos de idéias ou conceitos e eles não entram em relações espaciais. É um uso tão bom da palavra ‘é’ dizer que ‘um pensamento é’ quanto dizer que ‘um corpo é’; ‘ente’ (*being*) pode ser entendido de ambas as maneiras, e uma é tão reveladora do que é o ente (*of what being is*) quanto a outra (...) Sob o título ‘tudo o que é’ (*everything that is*), devemos incluir tanto pensamentos quanto corpos. A forma que Espinosa emprega para comunicar isso é dizer que a Substância possui esses dois atributos (...) ‘Ente’ é expresso em ambos os casos, mas expresso de diferentes maneiras (*ways*) (...) Pensamento e extensão são simplesmente duas maneiras pelas quais podemos falar (*talk*) sobre o que é (*what is*). Nós pensamos (*think*) nas coisas como sendo (*as being*) tanto pensamentos quanto corpos; e essa nos parece a mais fundamental característica (*feature*) do seu ser (*being*), qual seja, seu estatuto (*status*) de pensamento ou corpo físico”³⁴²

Há alguma impropriedade na maneira como — tomada sem mais — essa caracterização dos atributos tende a despoja-los de sua espessura ontológica e a reduzi-los a categorias *meramente* lógico-lingüísticas (*the way we talk*). Mas considero que tão

quilos/metros) reenviam a conceitos criticados por Espinosa, mas a natureza da *diversidade* em questão é ratificada pela diferença lógica entre atributos. Reconheço, porém, que a crítica espinosana a Descartes não se esgota nesse aspecto lógico, envolvendo várias outras questões de espessura ontológica. Mas não são estas últimas que me interessam no presente contexto, dedicado a caracterizar o *De Emendatione* como uma *Medicina Mentis* e como uma lógica.

³⁴¹ Mark, T.C. (1972) p. 12.

³⁴² Mark, T.C. *Op. Cit.* p. 12-13

falacioso quanto abordar os atributos sem atentar para sua condição de forças produtivas reais é descuidar daquilo que sua qualificação como gêneros herdou da lógica tradicional (*the way we think*). E esta herança foi bem reconhecida por Carlson Mark. Talvez fosse até mesmo o caso, noutra oportunidade, de investigar se Mark não procura, alhures, uma síntese com a dimensão ontológica que sua caracterização preliminar dos atributos não revelou. De minha parte e para o momento, contento-me em reenviar o leitor ao que já foi dito aqui no CAPÍTULO II: a *emendatio* é uma eliminação de preconceitos relativos à própria natureza do pensamento. Ora, não foi gratuitamente que Espinosa, no §45 do *De Emendatione*, disse que uma das causas de tais preconceitos é a necessidade de fazer grandes e acuradas distinções (*opus est magna et accurata distinctione*), o que é muito laborioso (*valde laboriosum*). Pois então? Na polêmica com *As Paixões da Alma* e com todos aqueles que se embaraçam com palavras enganadoras, a crítica ao dualismo cartesiano exprime a necessidade da eliminação de um *erro de categoria*. E este, mesmo quando versando sobre as coisas mais reais, é um erro lógico por excelência.

* * *

Cabe, portanto, abordar o *De Emendatione* como uma *Medicina Mentis* e, ao mesmo tempo, como uma lógica que examina e contribui para a execução das regras que dirigem o funcionamento do espírito. E se é verdade que o *De Emendatione* não fala de regras para a direção do espírito nem tampouco emprega a palavra lógica (aqui trazida a partir da *Ethica*), é igualmente verdade, porém, que trata “da via pela qual o intelecto é dirigido (*dirigitur*) de modo ótimo (*optime*) no verdadeiro conhecimento das coisas”; trata do método, concebido como aquele que mostra de que modo a mente é dirigida (*dirigitur*) segundo a norma (*normam*) de uma idéia verdadeira dada³⁴³; trata da forma dessa idéia (*forma veri*) e de como ela se perfaz exemplarmente em uma legítima (*legitimam*) definição; trata da definição como estrutura concernente ao estatuto ontológico de seu objeto (*in se* ou *in alio*, que é precisamente a divisão do ente com que têm início os *Cogitata*); trata das condições (*conditiones*) ou leis (*leges*) definicionais, determinadas em função de certas relações de causalidade, leis que, finalmente,

³⁴³ TIE § 38 “*ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam.*”

presidem aquela definição perfeita ou idéia verdadeira que explica a essência íntima da coisa ao invés de usar em seu lugar alguns próprios.

E — a título de argumento suplementar —, eu também notaria que a noção mesma de método liga-se, mediante uma passagem da Carta 37 (ao médico Bowmeester), à idéia de uma arte de reger os pensamentos³⁴⁴ e que — numa oposição que remonta ao *Gorgias* de Platão, à *Metafísica* de Aristóteles e ao *Corpus hippocraticum*³⁴⁵ — é contrastada com o acaso (*casibus*) a que estão submetidos os encontros corporais. Mas, mesmo sem a mediação da Carta 37, essa temática da *arte de pensar* já se encontrava disponível, tanto nos *Cogitata*, através da própria expressão *Reddenkonst*, que se traduz por lógica, quanto no *De Emendatione*, na equiparação das idéias a instrumentos e construções intelectuais e, de modo geral, em uma analogia estrutural do pensamento com processos técnicos. Juntamente com as noções de corpo, de autômato, de ofício, de instrumento, de ordem e conexão, de lei, e outras que, em geral, remetem a estruturas dinâmicas de funcionamento, essa analogia fabril domina o contexto da lógica espinosana em cujo centro encontram-se a definição genética e as relações entre essência e propriedade. Entretanto, há precisões a fazer acerca dessa caracterização da *Medicina Mentis* como uma *ars*, isto é, como *techné* ou *kunst*. Basta-me, por enquanto, haver legitimado, ao menos em linhas gerais, a tese de que o *De Emendatione* é uma *Medicina Mentis*, entendida como uma lógica que, por sua vez, se constitui simultaneamente como contraposta e tributária de uma longa tradição, no interior da qual, interessam-me especialmente alguns componentes aristotélicos.

KATHARTIKON: O DE EMENDATIONE E A CENSURA KANTIANA À LÓGICA DOS MODERNOS

Desejo prosseguir um pouco mais na determinação do sentido em que o *De Emendatione* pode ser considerado como uma *lógica*. Se, até aqui, comentei os

³⁴⁴ Carta 37 “*aut dari possit Methodus talis, quâ inoffenso pede in præstantissimarum rerum cogitatione sine tadio pergere possimus? an verò, quemadmodum corpora nostra, sic etiam mentes casibus obnoxia sint, & fortunâ magis, quàm arte cogitationes nostræ regantur?*”

³⁴⁵ O primeiro Aforismo do *Corpus hippocraticum*, ainda influente através de uma tradição humanista vigente no século XVI, ensina que “a vida é breve; a arte, longa; o momento oportuno, raro; a experiência, traidora e o juízo, difícil”; Hipócrates, *Aphorismoi*, I, 1, ed. Jones, Cambridge, 1979, p. 99. *apud* Chauí, M. *A Nervura do Real*.

antepassados da *Medicina Mentis* espinosana, pretendo agora falar um pouco de sua posteridade. Não, porém, da posteridade que dá continuidade ao projeto da *Medicina Mentis* mas a posteridade que o interditou. Começo, antes de mais nada, apenas recorrendo à caracterização concisa que Herman De Djin faz da “Lógica de Espinosa, ou arte de pensar perfeitamente”³⁴⁶:

“a busca ética de um bem real requer a obtenção de real conhecimento, o qual, por sua vez, parece impossível sem algum tipo de aperfeiçoamento ou, antes, purificação do intelecto. Portanto, antes de mais nada, é necessário aprender como adquirir um intelecto puro, capaz de desenvolver autonomamente real conhecimento. Uma lógica, no sentido de Espinosa (e usual no século XVII), consiste na indicação da maneira de purificar o intelecto e do modo de pensar verdadeiro, típico desse intelecto purificado e capaz de nos levar a descobrir real conhecimento”

Trata-se aí de uma concepção de lógica marcada por certa tradição humanista, para a qual, além do recuo crítico que examina as condições de possibilidade do conhecimento já formatadas nos próprios instrumentos cognitivos, a lógica deve incluir um efetivo trabalho terapêutico de purificação do intelecto, bem como um compromisso com o modo de aquisição de novos conhecimentos. Essa tradição, “usual no século XVII”, se opõe ao que ela própria considera ser a esterilidade formal da silogística aristotélica e busca expandir os limites da lógica, como testemunhará, no século XVIII, Kant, ao censurar certos “modernos”³⁴⁷ por haverem, nesse intuito de ampliação, confundido a *lógica geral pura*, por exemplo, com a *lógica geral aplicada*³⁴⁸. E são algumas considerações sobre essa censura kantiana que farei agora para, como está dito, aprofundar a caracterização do *Tractatus de Intellectus Emendatione* como uma lógica.

Com efeito, segundo Kant, uma lógica geral aplicada, lidando com “a influência dos sentidos, o jogo da imaginação, as leis da memória, o poder do hábito”³⁴⁹, e também

³⁴⁶ Artigo, De Djin _____.

³⁴⁷ “Na verdade, se alguns modernos pensaram alargá-la [a lógica], nela inserindo capítulos quer de *psicologia*, referentes às diferentes capacidades de conhecimento (imaginação, presença de espírito), quer *metafísicos*, respeitantes à origem do conhecimento ou às diversas espécies de evidência, consoante a diversidade dos objetos (idealismo, ceticismo, etc.), quer antropológicos, relativos aos preconceitos (*Vorurteilen*) (suas causas e seus remédios), provém isso do seu desconhecimento da natureza peculiar desta ciência” Kant CRP B VIII.

³⁴⁸ Sob esta rubrica reaparecem os itens enumerados na nota anterior sob aqueles “capítulos” de psicologia, metafísica e antropologia, agora no contexto da *Introdução à Segunda Parte da Doutrina Transcendental do Elementos*.

³⁴⁹ Kant CRP B 77

com os obstáculos à atenção, com os estados de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc., dedica-se especialmente à fonte dos preconceitos e à origem do erro, misturando-se, pois, com a psicologia e, portanto, com o conhecimento das condições empíricas do exercício do entendimento, afim de examinar como se fomenta ou entrava tal exercício. A lógica geral aplicada estaria para a lógica geral pura assim como a “doutrina das virtudes” (que estuda as condições variáveis da ação moral) está para a “moral pura” (que estuda apenas a forma dessa ação), servindo tal comparação para reafirmar que a lógica geral aplicada “nunca pode constituir uma ciência verdadeira e demonstrada”³⁵⁰. Mesmo assim, enquanto lógica *geral*, ela não faz distinções de objeto — não é o conjunto de regras para pensar sobre o objeto desta ou daquela ciência — mas configura-se, por causa de sua inserção empírica, como uma representação do uso geral do entendimento comum “*in concreto*”³⁵¹. Esta lógica geral aplicada não é, pois, como a lógica geral pura, um estrito *cânone* mas, antes, um “*kathartikon*”³⁵² do entendimento.

Ora, não só por conter muitos dos temas acima elencados ou por falar de uma necessária *expurgatio* do intelecto — que praticamente traduz o grego *katharsis*³⁵³ —, o *De Emendatione* parece cair sob essa caracterização de uma lógica geral aplicada feita por Kant. Afinal, no que diz respeito ao recuo relativo ao conhecimento deste ou daquele objeto em particular, o tratado também reconhece a si mesmo como distinto do sistema da *Philosophia* propriamente dito³⁵⁴, cuidando, pois, do que deve ser feito *ante omnia* e assumindo, nessa medida, algo do caráter de uma lógica geral, isto é, de um

³⁵⁰ Kant *CRP* B 79

³⁵¹ Kant *CRP* B 78

³⁵² Kant *CRP* B 78 / Confira-se também Kant, I. *Manual dos cursos de lógica Geral*. Trad. Apresentação e notas, Fausto Castilho. Campinas, Editora Unicamp, 2003. AK 18, ed. Gruyter: “Na Lógica Pura, separamos o intelecto das outras faculdades do ânimo e o consideramos isolado em sua operação. A Lógica Aplicada considera o intelecto, na medida em que se mistura com as outras forças do ânimo que influem em suas ações e lhe impõem um desvio de direção, de maneira que já não procede segundo as leis que ele mesmo considera corretas. A Lógica Aplicada não deveria chamar-se propriamente Lógica. Trata-se de uma psicologia (...) e dela se pode aprender o que promove o uso do intelecto, os meios de ajuda-lo e os remédios contra as falhas lógicas e os erros. Propedêutica, contudo, ela não é”.

³⁵³ *katharsis*): 1 purificação 2 purgação em sentido médico. Termo derivado do verbo *kathairó* cujo sentido é: purificar, 1 limpar, lavar 2 purificar em sentido religioso 3 purgar. A palavra que Kant emprega é, em alemão, *Kathartikon*; do adjetivo grego *kathartikos*: próprio a purificar. Para verificar o equivalente terminológico latino, veja-se, por exemplo, o seguinte trecho da tradução de *Poética* de Aristóteles para o Latim (6, 1449b 24ss): “É, com efeito, a tragédia imitação de uma ação (*ctionis*) (...), procedendo por atores (*agentibus*) e não por narração (*enarrationem*) e que, mediante compaixão e medo, leva a cabo a purgação (*purgationem*) dessas paixões”. Tomo por base a tradução de Valentín G. Yebra: *Poética de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1974.

³⁵⁴ Cf TIE, notas k, l (§31), n (§34), o (§36), z (§76) – uso aqui a marcação de notas apresentada por Rousset (1992).

conhecimento das próprias potências de pensar enquanto tais:

“o método deve falar necessariamente (*loqui*) do raciocínio (*de ratiocinatione*) e da intelecção (*de intellectione*); isto é, o método não é o próprio (*ipsum*) raciocinar para inteligir as causas das coisas, e muito menos é o inteligir (*to intelligere*) as causas das coisas, mas é inteligir o que seja a idéia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções, investigando sua natureza, afim de que conheçamos nossa potência de inteligir e coibamos a mente de tal maneira que, tudo aquilo que é a inteligir, [ela] inteliça segundo aquela norma (*norma*), trazendo como auxílio certas regras (*regulas*) e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades”.³⁵⁵

Mas, no que diz respeito ao que Kant chama de “aplicação”, algo parece diferir do simples envolvimento com a psicologia empírica. O ponto que me parece central é que o método espinosano, por ser *cognitionem reflexivam* ou *ideam ideam*,³⁵⁶ supõe uma idéia verdadeira *dada, efetivamente pensada*, de modo que a reflexão sobre a forma da idéia se faça inseparável da presença em ato de uma idéia singular que seja o conteúdo dessa mesma reflexão: “como não há idéia da idéia a não ser que primeiro haja a idéia, segue-se que não há método a não ser que haja primeiramente uma idéia”³⁵⁷. A efetiva execução do ato de pensar está pressuposta no conceito de idéia dada. O método não consiste em cotejar as idéias, depois de adquiridas (*post acquisitionem idearum*)³⁵⁸, com um sistema formal canônico que, enquanto tal, só poderia fornecer parâmetros negativos ou condições *sine qua non* — necessárias mas não suficientes³⁵⁹ — da verdade; ele consiste, antes, “na via pela qual as idéias são procuradas na devida ordem”³⁶⁰. Dito em outras palavras: não é o método que primeiramente fornece a norma para o exercício do pensamento, é esse exercício efetivo que fornece para o método uma norma que, então

³⁵⁵ Cf. TIE §37 “*Rursus Methodus necessariò debet loqui de Ratiocinatione, aut de intellectione; id est, Methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, & multò minùs est to intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea, eam à ceteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, & mentem ità cobibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quæ sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas, & etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur*”.

³⁵⁶ TIE § 38

³⁵⁷ TIE § 38 —

³⁵⁸ TIE §36: “*quòd vera non est Methodus signum veritatis querere post acquisitionem idearum,*”

³⁵⁹ Cf. Kant, I. *Manual dos cursos de lógica Geral* AK 51, ed. Gruyter: “Para se alcançar a verdade objetiva, esses critérios universais formais não são de fato suficientes, mas têm de ser vistos como *conditio sine qua non* dessa verdade. Pois a questão sobre se o conhecimento concorda com o objeto deve ser precedida da questão sobre se ele concorda consigo mesmo (segundo a forma). E este é o assunto da lógica”

³⁶⁰ TIE §36: “*sed quòd vera Methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentia objectiva rerum, aut idea (omnia illa idem significant) debito ordine quarantur*”

já exercida, é norma e instância de si mesma simultaneamente. A *norma* da idéia verdadeira *dada* é uma condição imanente à presença em ato da idéia que ela condiciona como seu objeto e não uma condição necessária, abstrata e separada, forma vazia de objetos meramente possíveis. Assim, não se separam, na lógica espinosana, o “como devemos pensar de direito” (*norma ideae verae*) e o “como pensamos de fato” (*datae*), que Kant, de sua parte, identifica respectivamente ao objeto da lógica geral pura e ao objeto da psicologia:

“Alguns lógicos pressupõem princípios psicológicos na Lógica. Mas introduzir semelhantes princípios na Lógica é precisamente tão absurdo quanto buscar a Moral na vida. Se tirássemos nossos princípios da psicologia, isto é, das observações sobre nosso intelecto, veríamos apenas *como* o pensamento procede e como ele *é* sob uma variedade de impedimentos e condições subjetivos, o que nos levaria ao conhecimento de leis meramente contingentes. Mas, na Lógica, não se trata de regras contingentes, mas necessárias, não de como pensamos, mas sim de como devemos pensar. (...) Na lógica não queremos saber como o intelecto *é* e pensa e como até agora procedeu ao pensar, mas como deveria proceder. Ela deve nos ensinar o uso correto do intelecto que concorda consigo mesmo”³⁶¹

Ora, tirando proveito, primeiramente, da correlação estabelecida pelo próprio Kant entre Moral e vida, eu diria, então, que a lógica espinosana porta-se perante o funcionamento efetivo do pensamento assim como sua ética porta-se diante da vida prática dos seres humanos, testemunhada pela experiência. Tenho aqui em mente os bem conhecidos parágrafos iniciais do *Tractatus-Politicus*, nos quais Espinosa critica o moralismo dos filósofos acusando-os de não haverem escrito uma ética mas, antes, quimeras e sátiras, louvando de muitos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma (*humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare*) e lacerando com seus discursos aquela que realmente existe (*et eam, quae reverâ est, dictis lacesere*). Prescrevendo ou proscrevendo sem descrever, os filósofos moralistas antepõem o dever ser ao ser e concebem os homens não como são, mas como eles próprios gostariam que fossem (*Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt*), nada concebendo, pois, sobre a vida política que pudesse ser reconvocado ao uso (*quae possit ad usum revocari*). Essa atitude dos moralistas é caracterizada por uma disjunção entre teoria e prática, entre o direito e o fato: “de todas as ciências que têm um uso (*quae usum habent*) a politica

³⁶¹ Kant, I. *Manual dos cursos de lógica Geral* AK 14, ed. Gruyter.

é crida como aquela em que a teoria mais discrepa da prática (*maximè Theoria ab ipsius Praxi discrepare*), e para reger (*regenda*) a República ninguém é estimado como menos apto do que o teórico, ou seja, o filósofo (*Theoretici, seu Philosophi*)”³⁶². Os políticos, em contrapartida, escreveram com mais felicidade do que os filósofos sobre a vida prática, pois tiveram a experiência como mestra (*experientiam magistram habuerunt*). Todavia, esses mesmos políticos, embora não desconsiderem a experiência, exercem uma arte que homens guiados mais pelo medo do que pela razão soem exercer (*artibus (...) quas homines, magis metu, quàm ratione ducti, exercere solent*), o que conota uma evidente inadequação.

Nem deixar-se levar pelo pensamento que ignora a experiência, nem seguir apenas a experiência independentemente da razão, o que Espinosa propõe é “demonstrar por uma razão certa e indubitável aquilo que convém otimamente com a prática” (*ea, quae cum praxi optimè conveniunt, certâ, & indubitâtâ ratione demonstrare*)³⁶³. Aliás, é essa integração entre direito (*certâ, & indubitâtâ ratione*) e fato (*praxi*) que leva Espinosa a adotar, com a mesma liberdade de ânimo presente nas matemáticas, o princípio de não rir nem deplorar ou detestar, mas sim inteligir as ações humanas (*humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*). Como veremos no próximo capítulo deste ensaio, tal referência à matemática, num contexto metodológico de recusa à unilateralidade quer do fato quer do direito, não é gratuita: o que está no horizonte epistêmico da abordagem que o *TP* faz do comportamento humano sob as paixões é a norma da verdade trazida pela geometria genética. Mas, por enquanto, nos limites da presente discussão, basta dizer que, para Espinosa, o homem, tendo por um lado o intelecto e sua norma, e por outro, a experiência factual, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinado, é certo, mas não na qualidade de um aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, nem tampouco na qualidade de um juiz, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes impõe de fora como a partir de um cânone, mas sim — veremos agora — na condição de um historiador da natureza, intérprete das ações e pensamentos humanos que em seu seio transcorrem.

Assim, se está correta esta interpretação de como a analogia entre ética e lógica se estabelece no sistema de Espinosa, será possível encontrar, então, na concepção

³⁶² TP I §1: “*Cùm igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum maximè Politices Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur, & regendae Reipublicae nulli minùs idonei aestimantur, quàm Theoretici, seu Philosophi*”

³⁶³ TP I, §4.

espinosana da arte de reger não a República mas os pensamentos, essa mesma tendência a fazer coincidir o fato com o direito, a prática com a teoria. E isso pode ser efetivamente verificado, por exemplo, na maneira pela qual o método, segundo o *De Emendatione*, deve partir justamente de como o intelecto é e pensa de fato e de como até agora procedeu ao pensar:

“exige a ordem, que naturalmente temos, que eu resuma todos os modos de perceber que tive até aqui (*quos hucusque habui*) para afirmar ou negar independentemente de dúvidas, a fim de que eleja o ótimo e, simultaneamente, comece a conhecer minhas forças e natureza que desejo aperfeiçoar”³⁶⁴

Ora, isso que o *De Emendatione* exhibe performativamente em sua *démarche* mas apenas sugere enunciativamente através da expressão “ordem que naturalmente temos”, a Carta 37, por sua vez, explicita, prescritivamente, como sendo um expediente metodológico muito preciso, de origem baconiana, que Espinosa denomina de *história*. No âmbito lógico da direção do pensamento, Espinosa então propõe que o método tenha por base “uma pequena história da mente, ou seja, das percepções (*historiola mentis sive perceptionum*). E é de notar que, na mesma carta, Espinosa mostra saber perfeitamente que se trata de algo distinto de um conhecimento dedutivo da mente a partir da causa primeira, mas sem que isso implique qualquer insuficiência dessa *historiola* para fundar a posse de um método:

“para que o verdadeiro método seja adquirido (*ut acquiratur*), é necessário, antes de tudo (*necesse est ante omnia*), distinguir entre intelecto e imaginação, ou seja, entre as verdadeiras idéias e as demais (*distinguere inter intellectum, & imaginationem, sive inter veras ideas, & reliquas*) (...) Para entender isso (*Ad haec intelligendum*), ao menos o quanto exige o método (*saltem quoàd Methodus exigit*), não é mister conhecer a natureza da mente por sua causa primeira (*non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere*), mas é suficiente compor sistematicamente uma pequena história da mente, isto é, das percepções (*sed sufficit mentis, sive perceptionum historiolum concinnare*), daquele modo como ensina Verulâmio.”³⁶⁵

³⁶⁴ TIE §18: “*exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut híc resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubiè affirmandum, vel negandum, quò omnium optimum eligam, & simul meas vires, & naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam?*”

³⁶⁵ EP 37; “*ut acquiratur, necesse est ante omnia distinguere inter intellectum, & imaginationem, sive inter veras ideas, & reliquas, nempe fictas, falsas, dubias, & absolutè omnes, quæ à solâ memoriâ dependent. Ad hæc*

Ademais, como já foi notado por vários outros comentadores, é nessa mesma acepção baconiana que o termo *historia* também comparece no capítulo VII do *Tractatus Theologico-Politicus*, na dissertação sobre o método de interpretação das Escrituras, quando então “é tomado no sentido corrente na época, isto é, como recolha de elementos de onde extrair os princípios com base nos quais será feita a dedução científica”. Destarte, a *historiola mentis* prescrita pela Carta 37 e empreendida pela *medicina mentis* no *De Emendatione*, deve agora ser caracterizada, via *TTP VII*, como sendo também uma *sincera historia*:

“O método de interpretar as Escrituras não difere em nada do método de interpretar a Natureza; e concorda (*conveni[re]*) até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a Natureza consiste em *compor sistematicamente uma história da Natureza (concinanda historia naturæ)* e daí concluir, como a partir de dados certos (*utpote ex certis datis*), as definições das coisas naturais (*rerum naturalium definitiones*), assim também, para interpretar as Escrituras, é necessário confeccionar a sua história sincera (*sinceram historiam adornare*) e, depois, a partir dela como que de dados e princípios certos (*ex ea tamquam ex certis datis et principiis*), concluir, como legítima consequência (*legitimis consequentiis concludere*), o pensamento de seus autores (*mentem authorum*). Deste modo, quer dizer, se na interpretação das Escrituras e na discussão de seu conteúdo (*de rebus in quae in eandem continentur*) não se admitirem outros princípios nem outros dados (*nulla alia principia, neque data*) além dos que se podem extrair das próprias Escrituras e de sua história (*ex ipsa Scriptura ejusque historia depromuntur*), estaremos a proceder sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural”³⁶⁶.

Analogamente ao que se passa no plano ético, a *sincera historia* é aqui um expediente necessário para que “não abracemos, arrebatados por um cego ímpeto, o que quer que nos seja imposto, mas somente isso que é certo e indubitável”³⁶⁷; certeza e

intelligendum, saltem quoad Methodus exigít, non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere, sed sufficit mentis, sive perceptionum historiolam concinnare modo illo, quo Verulamius docet” (S.O. IV 188,19ss).

³⁶⁶ S.O. III, p 98,18. Uso, como uma primeira base para citação, a tradução de Diogo Pires Aurélio (1988) — embora faça algumas modificações em função de consultas ao texto latino e das ênfases que ele permite de acordo com o contexto.

³⁶⁷ S.O. III p. 102, 11: “*ut ne caco impetu correpti, quicquid nobis obtruditur, sed tantum id, quod certum & indubitatum est, amplectamur*”. É interessante notar que o substantivo *corruptio, onis* — correlato do verbo *corripio*, que aqui se traduz, seguindo Pires Aurélio, por *arrebatar* — traz consigo a idéia de

indubitabilidade correspondendo, então, não aos atributos homônimos das demonstrações feitas a partir de causas primeiras, mas sim à presença constante, ao caráter *ex professo* e à consistência ou não ambigüidade do que foi recolhido no estrito limite da fonte historiada³⁶⁸. E se uma identidade metodológica é afirmada mesmo na interpretação de fontes tão diferentes quanto a Natureza e as Escrituras, é porque, em ambos os casos, tal identidade consiste em um tratamento igualmente desigual dos desiguais e não em um método que seria como uma única e mesma chave a abrir — qual chave de ladrões³⁶⁹ — toda e qualquer porta, violando seja a especificidade dos livros sagrados, seja a do livro da natureza (ou melhor, em termos propriamente espinosanos, a especificidade do discurso imaginativo sobre Deus e a dos verdadeiros códices em que as leis da natureza estão escritas como em coisas fixas e eternas³⁷⁰).

passividade e, especificamente, de afecção de uma doença. Complementarmente, o verbo, *obtrudo, ere*, indica a imposição sob a qual se estabelece tal passividade. Isso se afigura interessante por reforçar a semelhança entre as dificuldades vividas durante o esforço de interpretar corretamente as escrituras e o esforço de inquirir, em meio à trama de acontecimentos da vida comum, acerca de um verdadeiro bem.

³⁶⁸ No sentido de caracterizar essas certeza e indubitabilidade, são úteis os exemplos que Espinosa apresenta do que seja a *doctrina* contida nas Escrituras: “que existe um Deus único e onipotente, só o qual é a ser adorado, que cuida de todos, que quer bem sobretudo a todos os que o adoram e amam ao próximo como a si mesmos, etc. Esses e semelhantes [ensinamentos], digo eu, ubiquamente as Escrituras ensinam tão clara e tão expressamente que jamais houve alguém que ambigüizasse seu sentido acerca deles *!Exempli gratia, quod Deus unicus & omnipotens existit, qui solus est adorandus, & qui omnes curat, eosque supra omnes diligit, qui ipsum adorant, & proximum tanquam semet ipsos amant &c. Haec & similia, inquam, Scriptura ubique tam clare, tamque expresse docet, ut nullus unquam fuerit, qui de ejus sensu circa haec ambegerit*” (S.O. III p. 102, 32). Espinosa é enfático ao opor a uniformidade das recomendações dos profetas, por cuja recolha chega-se a algo certo e indubitável, ao inconsistente agregado de opiniões heteróclitas em que se configura a recolha — também pela história — de suas afirmações concernentes ao que seja Deus, a como ele vê todas as coisas e por elas providencia, etc.: “essas [coisas] e semelhantes, as Escrituras não ensinam declaradamente e como doutrina eterna: mas, ao contrário, já mostramos os próprios Profetas não terem convindo acerca desses assuntos *! haec et similia Scriptura ex professo, & tanquam aeternam doctrinam non docet: Sed contrà Prophetas ipsos circa haec non convenisse jam supra osdendimus*” (S.O. III p. 103,1).

³⁶⁹ É Bacon quem sugere a imagem da “chave”, afirmando que “na boa e bem instituída história natural estão as chaves das ciências e das obras”, in *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam*, Works III, 201, *apud* Santiago, H. *Espinosa e o cartesianismo* p. 191. A expressão “chave de ladrões” foi aqui emprestada de Negri (in “Entrevista com Toni Negri”, *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones de Mano, Buenos Aires, 2001 *apud* Gainza, Mariana (2007) p. 11. O contexto em que Negri emprega a referida expressão é aqui relevante por relacionar-se justamente com a crítica a um método (no caso, o método dialético) que, malgrado sua própria vocação, teria acabado por converter-se — dialeticamente!! — em seu contrário, enrijecendo-se em uma forma abstrata. Nas palavras de Mariana de Gainza: “A subordinação das tentativas de compreensão da práxis humana à abstração e à formalidade de um princípio explicativo único, válido para toda e qualquer realidade, traía as exigências de seu objeto multiforme e vital, sempre exercitando novas modalidades de autoconstituição. Ou como diz Antônio Negri com uma fórmula concisa: ‘por que a dialética é falsa? Porque é uma chave que abre todas as portas; então é uma chave de ladrões’”. Ora, no contexto seiscentista do método de interpretação das Escrituras, um fenômeno semelhante de reversão dialética de um método em seu contrário poderia ser dado através da obra de L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpretis*, referida logo a seguir.

³⁷⁰ A expressão “Códices Sagrados” é empregada, no *TTP*, como sinônimo de “Sagradas Escrituras” [Cf. S.O. III p.93,24; p. 106,13]. No TIE, a noção de códice, que remete à célebre metáfora

Aquilo que uma *sincera historia* prescreve é, pois, a norma de uma análise imanente dos *data*. Essa norma deve ser contrastada com o tipo de racionalismo seguido, por exemplo, pela obra de L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpretes*, na qual, como ensina P-F. Moreau:

“[Meyer] propõe uma solução de estilo cartesiano: ler o texto sagrado à luz da razão; e como a razão é a filosofia de Descartes, deduz-se que tudo que, na Escrituras, parece não estar conforme a luz natural deve ser banido delas como má interpretação. Trata-se aí, evidentemente, de um cartesianismo bastante heterodoxo, mas que é interessante, sobretudo, como exemplo de um racionalismo que nada deixa subsistir à parte da razão”³⁷¹

Ora, como já tive a ocasião de notar em estudos anteriores, “para Espinosa, um racionalismo tão unilateral e imediatamente aplicado que, mesmo ao interpretar as Escrituras, nada deixa subsistir à parte da razão seria, na verdade, irracional, o que é uma observação que traz problemas para a empobrecida caricatura que muitas vezes é feita do racionalismo absoluto espinosano”³⁷². Se Espinosa afirma uma unidade metodológica é porque sua regra universal de interpretação (*regula universalis interpretandi*), bem ao contrário de um cânone geral abstrato, é a própria exigência de que o conhecimento “de quase tudo o que vem nas Escrituras, deva investigar-se unicamente nas próprias Escrituras (*ab ipsa Scriptura sola*), assim como (*sicut*), o conhecimento da Natureza se investiga na própria Natureza (*ab ipsa Natura*)”. Pautada pela norma estrutural que é “*ab ipsa (...) sicut ab ipsa (...)*”, a *historia sincera* funda uma unidade pela proporcionalidade própria (*sicut*), e a disciplina e o rigor que a aparentemente ingênuo ordem histórica empírica então manifesta é sua exigência, em todos os casos, de que quaisquer procedimentos ulteriores que viessem a cursá-la — como, por exemplo, um procedimento analítico que reconduzisse o dado inicial à sua causa, ou um procedimento sintético que, uma vez atingida a causa, reconstruísse o dado originário a partir desta última — só poderiam operar sobre esses mesmos elementos constatados, coligidos e descritos pela história, sem que fosse lícito o recurso a dados adicionais ou

galileana do Livro da Natureza, aparece no §101 nos seguintes termos: “*[intimâ essentiâ rerum] verò tantùm est petenda à fixis, atque æternis rebus, & simul à legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundùm quas omnia singularia, & fiunt, & ordinantur* / —”

³⁷¹ Moreau, P-F. (1992) p 119-31

³⁷² Rezende, C. “Idéia verdadeira e História”, in *Cadernos Espinosanos II* (2), São Paulo, 1997, p. 131.

princípios provenientes de outras bases (por exemplo, da Escrituras, na interpretação da Natureza, ou da Natureza, na interpretação das Escrituras):

“quando investigamos o sentido (*sensum*) das Escrituras, há que evitar a todo custo deixarmos-nos influenciar pelo nosso raciocínio (para já não falar dos nossos preconceitos) porquanto ele se assenta nos princípios do conhecimento natural (...) Mesmo quando o sentido literal repugna à luz natural, devemos mantê-lo, a não ser que esteja em flagrante contradição com os princípios e os fundamentos tirados da história das Escrituras”³⁷³.

Portanto, isso que, para Kant, é conhecer apenas *como* o pensamento procede e não como, de direito, deve pensar, o *De Emendatione* chama de *ordo quem naturaliter habemus*”, a Carta 37 denomina como *historiola mentis*, e o *TTP*, por sua vez, explicita como sendo uma *sincera historia*, isto é, coleta e inventário de materiais empíricos que, constituindo um sentido, orientam a mente a buscar, no estrito limite dos dados coligidos e inventariados, as definições e os primeiros princípios das coisas a conhecer³⁷⁴. O qualificativo “sincero” aplicado a essa história corresponde a “uma demorada, solícita e instantânea dedicação à experiência, à matéria e ao fluxo das coisas particulares”³⁷⁵, bem conhecida do leitor da época³⁷⁶, que facilmente se recordaria, através da referência de Espinosa a Bacon, das relações, presentes no *Novum Organum*, entre a composição de uma *historiola* e certas exigências metodológicas das práticas médicas, sobretudo em investigações anatomo-fisiológicas:

“Efetivamente construímos no intelecto humano um modelo verdadeiro do mundo (*verum exemplar mundi*), tal qual foi descoberto e não qual dita a alguém sua própria razão. Porém, isso não é possível levar a efeito, sem uma prévia e diligentíssima dissecação e anatomia do

³⁷³ S.O. III 100,8-16

³⁷⁴ Cf. Marilena Chaui (1999), volume de notas, bibliografia e índices, nota 21, p.138.

³⁷⁵ Bacon, *Novum Organum*, Aforismo 124.

³⁷⁶ “Ao homem letrado do XVII a par dos recentes desenvolvimentos do saber de seu tempo, a palavra história traz no bojo uma indelével ressonância baconiana. A difusão das obras, a repetição *verbatim* de trechos muita vez sem a designação da fonte, fizeram do legado do Lorde-Chanceler uma espécie de patrimônio comum da época; sobretudo na Holanda, onde sua difusão foi rápida e favorecida pelo ambiente renovador. Não admira, pois, o lugar paradigmático de Bacon no que concerne à significação da história e de seus métodos; seu nome de tal maneira liga-se a uma empresa do gênero que Descartes e Espinosa, ambos, podem falar de uma história verulâmica como que a servirem-se de um lugar de especificação prontamente entendido por quem quer que seja (...)”; Santiago, H. (—), p. 190. Cf. a nota 5 desta mesma página: Descartes a Mersenne, [10-5-1632], AT I, 251, 16-18: ‘Escrever a história das aparências celestes segundo o método de Verulâmio’.

mundo (*mundi dissectione atque anatomia*). Por isso, decidimos expulsar todas essas imagens ineptas e simiescas que a fantasia humana infundiu nos vários sistemas filosóficos. Saibam os homens, como já antes dissemos, a imensa distância que separa os ídolos da mente humana das idéias da mente divina. Aqueles, de fato, nada mais são que abstrações arbitrárias; estas, ao contrário, são as verdadeiras marcas do Criador sobre as criaturas, gravadas e determinadas sobre a matéria, através de linhas exatas e delicadas”³⁷⁷

* * *

A expressão “*data vera idea normam*”³⁷⁸ inclui, como elemento formal da própria norma, a determinação de que ela esteja instanciada, o que também é corroborado pelo fato de que Espinosa não fala aí de “norma da verdade” mas de “norma da idéia verdadeira” e de “forma do verdadeiro”, mantendo a verdade, nesse contexto, sempre na condição de adjetivo e não de substantivo. Assim, um tal método, conquanto seja caracterizado como “conhecimento do intelecto puro, de sua natureza e de suas leis”³⁷⁹, não pode ser tomado por um expediente preliminar, externo e independente do conteúdo pensado. É certo que, para a emenda do intelecto, é necessário que sejam resumidos todos os modos de perceber (adequados e inadequados) que o pensamento possui para afirmar ou negar, e é necessário que seja exposto seu funcionamento geral, pois, assim como o médico precisa estar de posse do conhecimento do que seja, para o corpo, *fungi suo officio*, assim também essa lógica precisa apresentar todas as possíveis funções de formação de idéias. Mas isso deve ir além da elaboração de um *cânone* das funções lógicas de afirmar ou negar, incluindo também — no exercício da norma do verdadeiro, realizado na idéia dada — o fundamento da ampliação de nosso conhecimento. Tanto é assim que Espinosa inclui, como segunda parte de seu método, justamente “fornecer regras para que coisas desconhecidas sejam percebidas segundo a norma [da idéia verdadeira dada]”³⁸⁰, ou ainda “explicar a maneira com que há de ser empregado [esse modo de perceber] para que coisas desconhecidas sejam por nós inteligidas desse

³⁷⁷ Bacon, *Novum Organum*, Aforismo 124: “——”

³⁷⁸ TIE §38

³⁷⁹ Espinosa: “*vera methodus constat in (...) sôla puri intellectus cognitione, ejusque naturae, & legum*” Ep. 37, Gebhardt, IV, p.188, l 20-21.

³⁸⁰ TIE § 49

modo”³⁸¹. E essa segunda parte do método tem em seu núcleo justamente o conhecimento das condições da definição perfeita.

Como o exame da definição genética procurará evidenciar ao final deste ensaio, a lógica espinosana almeja ser não somente uma lógica da validade formal mas também — para empregar uma expressão que Kant reservaria exclusivamente para a lógica transcendental³⁸² — uma “lógica da verdade”. E o que talvez a lógica de Espinosa mais devidamente possua em comum com a noção kantiana de lógica geral aplicada é que ela não apenas consiste numa *apresentação do uso geral do entendimento comum*: ela o faz *in concreto*. Parece ser por isso que ela deveria realmente ser qualificada de *aplicada*, ou melhor, de *efetivamente exercida* (*angewandte Logik*), sem que isso, no entanto, significasse, para Espinosa, ir buscar algo “fora da lógica”³⁸³. O que talvez permita que Espinosa, diferentemente de Kant, possa considerar essa lógica como apta a nos conduzir pela ótima via, com passo seguro e sem desgaste, no conhecimento das coisas que mais importa conhecer³⁸⁴, ou seja, também como um *Organon* e não só como um *kathartikon* ou um *Cannon*, é o valor epistêmico do próprio *exercício*, do *ato* e da *concretude* que ele envolve:

“O poder inato do intelecto não é uma possibilidade (*possibility*) mas uma capacidade ativa (*active capacity*) de formar “instrumentos intelectuais” pelos quais novos poderes são adquiridos para novas “obras intelectuais”, e assim por diante”³⁸⁵

LÓGICA E ÉTICA NO PROÊMIO DO DE EMENDATIONE.

Entretanto, talvez um objetor protestasse: essa caracterização *do De Emendatione* como uma lógica pode valer para a parte do tratado que vai do parágrafo 18 — no qual se inicia o exame dos modos da percepção — até o final do opúsculo, mas não corresponde ao conteúdo dos primeiros dezessete parágrafos, que são de cunho direta e eminentemente ético. Ora, além de responder dizendo que já se poderia simplesmente reconhecer algum sentido ético na noção mesma de *Medicina Mentis*, eu notaria que o

³⁸¹ TIE § 29

³⁸² Kant CRP B 87.

³⁸³ Cf. Kant B 85.

³⁸⁴ Cf. Espinosa, Carta 37.

³⁸⁵ De Djin, H. *The Way to Wisdom*. Purdue University Press, 1996; p.76

proêmio do tratado é marcado por uma explícita analogia médica, que se compõe com a analogia que a *Ethica* estabelece entre lógica e medicina:

“Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar, com suma força, um remédio, ainda que incerto; assim como um doente enfrentando³⁸⁶ uma doença letal, que, quando prevê a morte certa se não administrar um remédio, é coagido a buscar este último, ainda que incerto, com suma força pois nele toda a sua esperança está situada³⁸⁷”

O que eu gostaria agora de fazer é mostrar que a referida objeção — além de proporcionar que se evidencie, já no proêmio do tratado, a articulação entre ética e lógica sob certa idéia de medicina — acaba por também ensejar, nesse ínterim, ainda mais evidências sobre a presença de um diálogo com o pensamento clássico (platônico e aristotélico) nessa obra de Espinosa³⁸⁸.

Com efeito, o percurso ético que constitui o assim chamado proêmio do *De Emendatione* é a narrativa de uma tomada de posição: *tandem constitui*³⁸⁹. Essa *constitutio* —

³⁸⁶ O participio que traduzi por “enfrentando” é usualmente traduzido por “sofrendo” ou “que sofre”. Justifico-me: no latim, trata-se de *laborans*, derivado de *laboro*, *laborare*, que significa laborar, trabalhar. No participio, significa: que está em apuros, dificuldade ou perigo, que sofre, que é oprimido por, que é acometido de, que tem problemas com, etc. mas sempre derivadamente da idéia de trabalho: que trabalha sob, que tem trabalho com. Lembro-me aqui do proverbio bíblico, que conheço de oitiva: *vita hominis octoginta anni, et amplius eorum labor et dolor* (a vida do homem é de oitenta anos, mais do que isso, é trabalho e dor). Minha tradução procura indicar que, sim, há sofrimento e, portanto, passividade, mas não de tal forma que não haja enfrentamento, lida, esforço, trabalho, em suma, algum grau de atividade. Fiquei tentado a traduzir *laborans* por “que elabora”, mas finalmente me pareceu — conquanto frutífero em ressonâncias psico-terapêuticas atuais — anacrônico em demasia.

³⁸⁷ TIE §7

³⁸⁸ Faço aqui algumas reformulações sumárias de resultados interpretativos obtidos no Mestrado, que versou sobre o Proêmio do *De Emendatione*: “Investigação sobre o conceito de *emendatio* no proêmio do *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Espinosa” (Dissertação, etc. —). Mantive algumas notas filológicas que constavam da dissertação de mestrado porque considero que elas servem para preservar, neste resumo muito conciso, aspectos importantes da argumentação de Espinosa, que a camada lexical do texto, a seu modo, exprime de forma conveniente condensada.

³⁸⁹ As traduções freqüentemente recorrem às noções de decisão ou resolução para traduzir “*constitutio*”: *tandem constitui* = finalmente me decidi. Mas é importante lembrar que Espinosa considera que “os homens têm a opinião de que são livres por estarem cōscios de suas volições e apetites, mas nem em sonho cogitam as causas pelas quais são dispostos (“*à quibus disponuntur*”) a apeter e a querer, visto que as ignoram” (*Ethica* I, Appendix; S.O. II, p.78,18). Portanto, as referidas traduções podem tornar-se problemáticas por sugerirem noções que, no seu uso corrente, indicam esse mesmo tipo de ‘liberdade’ ou ‘independência de escolha’ recusado pela filosofia espinosana. Se, em decorrência disso, um sentido distinto, não usual, deve ser assumido para as palavras “decisão” e “escolha”, no vocábulo latino empregado, contudo, um tal sentido já está normalmente acessível. *Constituo* e *constitutio*, além do sentido de decisão, remetem primeiramente às noções derivadas de *statuo* através da composição com *cum*, tais como as de posicionamento conjunto, arranjo, organização, disposição, conformação, compostura, estabelecimento, fixação, definição, etc. Assim, ocorreu-me traduzir *constitui* por “pus-me a” ou “tomei posição”, procurando indicar, com isso, que trata-se, antes, de *inserir-se* na conformação que se

que coroaria certa experiência humana de valor exemplar — dependia da superação de um impasse, de uma aporia. Para caracterizar esta última e depois mostrar com algum detalhe como é que a lógica funcionaria como medicina da mente nessa solução, é apropriado começar pelos próprios termos do célebre parágrafo de abertura do tratado:

“Depois que a Experiência me ensinou que todas as coisas que na vida comum freqüentemente ocorrem são vãs e fúteis (*vana et futilia*); e como eu visse que tudo o que e por que eu temia, em si nada tinha de bom nem de mau, senão enquanto o ânimo fosse movido por isso, pus-me finalmente (*tandem constitui*) a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, e somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, eu fruisse eternamente com felicidade suprema e contínua”³⁹⁰

A tomada de posição — sublinha o §2 — não foi imediata. Até pelo menos o §11, o texto se dedica a contar, em um flash-back narrativo, as dificuldades enfrentadas até que a posição de *inquiridor do verdadeiro bem* se organizasse de maneira consistente. A *constitutio* narrada no primeiro parágrafo corresponde, na ordem dos acontecimentos, a um fato ocorrido depois do §11. A seqüência de processos parciais que leva a essa derradeira tomada de posição pode ser sumariamente descrita da seguinte maneira: primeiramente, o narrador diz haver aprendido com a experiência que, por um lado, os acontecimentos da vida comum são *vana et futilia* mas que, por outro, à primeira vista (*primo intuitu*), as comodidades nela adquiridas parecem coisa certa (*rem certam*), ao passo que as de uma nova vida parecem coisa incerta (*rem incertam*). Conseqüentemente, ele passa a revolver no ânimo³⁹¹ possibilidades fortuitas de

apresenta — não como seu brinquedo, mas, de pé, dela tomando parte — ao invés de um subtrair-se na abstrata independência do arbítrio. A acepção física, literal, de *constituo*, talvez permita pensar um sentido mecânico e imanente para o ato de tomar uma decisão, uma vez que indica a própria inserção adequada de um ato na série causal de que ele é um nexa.

³⁹⁰ TIE §1

³⁹¹ § 3: “*Voluebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo, et commune vitæ meæ institutum non mutaretur; quod sæpe frustra tentavi* / Volvia, pois, no ânimo, [a perguntar] se acaso seria possível chegar ao novo instituto ou ao menos à certeza a seu respeito, ainda que não fosse mudado o instituto e a ordem comum de minha vida, o que muitas vezes tentei frustradamente”. O verbo *volvo, ere*. indica, concretamente, volver, revolver, voltar em giro, girar, rolar, verter, despejar etc. Abstratamente e em sentido figurado, significa pensar e repensar, considerar a mesma coisa muitas vezes, conotando, pois, também nesse registro, um movimento circular, repetitivo. No contexto de seu uso por Espinosa, entendo o termo como conotando uma repetição sem condições *internas*, ou *próprias*, de dar fim a si mesma. Tal interpretação, ao menos no que se refere ao texto espinosano, é reforçada pelo advérbio *forte*, que comparece associado ao verbo no texto, ou seja, pela maneira *fortuita* com que uma conclusão apresentar-se-ia caso isso de fato viesse a ocorrer por meio

coadunar as duas *institutiones vitae*. Todavia, percebe que essas tentativas estavam fadadas ao fracasso, pois os bens da vida comum (*divitias, honorem, e libidinem*) arrastavam (*distrabunt*) a mente a ponto de incapacitá-la de poder pensar sobre algum outro bem (*de alio aliquo bono cogitare*). Finalmente, depois de realmente ocupar-se da matéria (*aliquantulum huic rei incubueram*), diz haver compreendido que toda sua felicidade depende da qualidade do objeto (*qualitas objecti*) a que se ligará por amor, qual seja, a qualidade de uma coisa eterna e infinita e que possa ser possuída (*possideatur*) por todos os homens sem temor (*timor*), inveja (*invidia*), brigas (*lites*) ou qualquer tristeza (*nulla tristia*). Entretanto, conclui o narrador, explicitando seu impasse: “embora com a mente eu percebesse tão claramente essas [coisas] *nem por isso*, entretanto, eu podia depor toda avareza, libido e glória”³⁹².

Como superar tal dificuldade? Ora, antes de passar à resposta, convém notar, como um pano-de-fundo clássico nesse contexto, que os três bens que compõem o conteúdo freqüente da vida comum e que são tidos pela maioria dos homens como *summum bonum*, são exatamente os mesmo trazidos por Platão ao final do livro IX da República e por Aristóteles na Ética a Nicômaco. E deve-se notar, ademais, que o impasse final do processo acima descrito remete à problemática debatida por Aristóteles sobre o clássico tema ético da acrasia, como diz Aristóteles, ou “*video meliora proboque, deteriora sequor*”, como diz um verso de Ovídio que Espinosa costuma citar a esse propósito³⁹³. Não estou afirmando, porém, que as posições de Espinosa sejam concordantes com as de Aristóteles a esse respeito, uma vez que o acrático *stricto sensu* deve “seguir o pior” estando, todavia, de posse de um conhecimento do “melhor” que seja cognitivamente irretocável. Só então é que Aristóteles consideraria haver acrasia propriamente dita. Este, contudo, não é, para Espinosa, o caso da mencionada “percepção mental clara” incapaz de vencer o amor pelos bens ordinários, pois julgo que ela corresponde, por exemplo, ao que a *Korte Verhandeling* diz da *Fé Verdadeira* ou *Razão*, a saber, que embora a ela caiba o conhecimento correto do bem e do mal, tal

desse expediente, ou seja, por meio do “volver em ânimo”.

³⁹² TIE §10 “*quamvis hac mente adeò clarè perciperem, non poteram tamen ideò omnem avaritiam, libidinem, atque gloriam deponere*”. Julgo apropriado salientar nesta frase o termo *ideo*, uma vez que ele tem a função de enfatizar que, se por ventura houver de fato alguma possibilidade de que se dê a referida deposição, não será simplesmente de uma percepção clara que essa possibilidade advirá de direito: “*nem por isso* eu podia depor, etc”. Saliento também o advérbio *quamvis*, que salienta que o que havia não era suficiente.

³⁹³ “Vejo as coisas melhores e as aprovo, sigo as piores” (Ovídio, *Metamorfoses*, Livro VII, linha 20).

conhecimento se limita, no entanto, a captar o objeto conhecido mantendo-o numa irreduzível exterioridade:

“Como tudo o que encontramos em nós mesmos tem mais poder sobre nós do que o que vem de fora, segue-se sem dificuldade que a razão pode ser causa da destruição das opiniões que adquirimos por simples testemunho (...) E será o mesmo se empregarmos aqui a palavra *opinião* ou *paixão*, com o que fica claro por que não podemos vencer, mediante a razão, aquelas [opiniões ou paixões] que estão em nós em virtude da experiência. Com efeito, essas opiniões não são em nós outra coisa senão uma fruição e uma união imediata com algo que julgamos bom, enquanto a razão, ainda que nos mostre algo que é melhor, não nos faz dele fruir. Assim, aquilo de que fruimos interiormente, não pode ser vencido por aquilo de que não fruimos e que está fora de nós, como é o que nos mostra a razão. Assim, se essas opiniões devem ser superadas, deve existir algo que seja mais poderoso, como será uma fruição ou uma união imediata com algo que seja melhor conhecido e fruído do que o anterior — caso em que a vitória é sempre necessária — ou maior que o bem desfrutado”³⁹⁴.

Ao dizer que “será o mesmo se empregarmos aqui a palavra *opinião* ou *paixão*”, Espinosa está tirando conseqüências do que já dissera em *KV* II, 2, 3, a saber, que “a causa próxima das paixões, na alma, é o conhecimento”, afastando-se com isso da tradição que separa entendimento e vontade (*mesn* e *cupido*, no verso de Ovídio), em cuja história a doutrina aristotélica da *acrasia* — que separa razão e desejo — desempenha papel fundamental. Assim, se o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coagir nenhum afeto, mas apenas enquanto esse conhecimento é, ele próprio, um afeto mais forte³⁹⁵, é porque este último corresponde a “algo que seja melhor conhecido e fruído do que o anterior”, ou seja, a um melhor conhecimento do bem e do mal. E não é outra coisa o que se encontra dito no §11 do *De Emendatione*:

³⁹⁴ *KV* II, Cap. 22, parágrafo 2.

³⁹⁵ Refiro-me, aqui, a um conjunto de passagens de *Ethica* IV, em cujo *Prefácio* já se encontra parafraseado o dito ovidiano, aí presente quase como uma epígrafe de toda essa parte: —. Veja-se, pois, os seguintes textos: prop. 1, em cuja demonstração destaca-se a fórmula “*praesentia veri quatenus verum est / presença do verdadeiro enquanto é verdadeiro*” então empregada para designar a dimensão do conhecimento verdadeiro que não é capaz de alterar as paixões; prop. 7; prop. 8; prop. 14 (praticamente transcrita no corpo do texto a que esta nota se refere); prop. 15, que mostra como o *próprio desejo* que provém do conhecimento do bem e do mal pode ser refreado ou extinto por muitos outros desejos provenientes dos afetos a cujo conflito estamos submetidos; prop 16, que, em conformidade com os textos supracitados de *KV* e com o contexto ora examinado em *TIE*, mostra como o caso descrito na proposição 15 se agrava quando o conhecimento do bem e do mal se refere ao *futuro* e concorre com afetos relativos ao *presente*; e finalmente prop. 17, que repete esse mesmo esquema, respectivamente, para o par *contingência / presença*, e em cujo escólio, depois de repetir o verso de Ovídio, Espinosa encerra tal descrição da impotência humana salientando a necessidade de conhecê-la.

“Via unicamente isso, que enquanto a mente versava acerca desses pensamentos, ao mesmo tempo daqueles [outros] se afastava, e seriamente pensava na nova instituição; o que foi para mim de grande consolo. Pois via que aqueles males não eram de tal condição (*videbam illa mala non esse talis conditionis*) que não cedessem a nenhum remédio. E embora, no início, esses intervalos fossem raros e durassem por muito pouco espaço de tempo, depois que o verdadeiro bem mais e mais me ficou sendo conhecido (*postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi innotuit*), esses intervalos foram mais longos e freqüentes; sobretudo depois que vi que a aquisição de dinheiro, libido e glória só obstava quando querida por si mesma (*propter se*) e não enquanto (*tamquam*) meios para algo outro (*media ad alia*); se, na verdade, forem queridos como meios (*tamquam media*), possuirão moderação (*modum habebunt*) e prejudicarão minimamente ou, ao contrário, muito conduzirão ao fim pelo qual (*propter quem*) são buscados”

Como foi dito, Espinosa já havia reconhecido que a felicidade depende da qualidade do objeto (*qualitas objecti*) a que se liga o amor (§9). E já havia determinado que essa qualidade é a de algo infinito (§10). Mas esse conhecimento não bastava para vencer a força das paixões (final do §10). Ora, no §11, tal *qualitas objecti* é discernida de uma qualidade ingrediente no objeto e torna-se apenas aquilo que permite saber se uma coisa entrava ou ampliava nosso poder *quando disposta como (tamquam) fim ou como (tamquam) meio* (isto é, porque bem ordenada será sempre um bem, ainda que seja finita e perecível). O emprego das noções de bem e mal depende, sim, de que seja consultada a qualidade do objeto amado (finito ou infinito), mas — vê-se agora — bondade e maldade não são, imediatamente, essa qualidade do amado e no amado. A origem suficiente da bondade ou maldade inclui, além da natureza do objeto (finito / infinito), sua condição de meio ou fim numa ação particular. Com efeito, a determinação da bondade ou maldade de algo se dá no jogo entre uma alternativa prática (meio / fim) e uma alternativa ontológica (finito / infinito):

Algo *finito* / como *fim* = mal.

Algo *finito* / como *meio* = bem.

Algo *infinito* / como *meio* = mal.

Algo *infinito* / como *fim* = bem.

É claro que essa solução não surgiu pronta no §11; ela foi preparada por todos aqueles processos parciais, nos quais pode-se verificar a construção desse resultado, conjuntamente com sua dependência de certas distinções lógicas. Veja-se, por exemplo, o que se passa com a noção de certeza, mencionada por Espinosa no contexto da aporia de querer abandonar um bem certo por um incerto (*bonum certum pro incerto amittere velle* - §6). Com efeito, num primeiro momento (§ 2), a bondade da vida comum parecia certa porque dada, frente à nova vida, que parecia incerta porque não dada. Depois de um primeiro empenho efetivo em direção ao novo — o que é marcado pelos verbos *tentare* (§ 3) e *incubare* (§ 6) — a noção de certeza foi *desdobrada* categorialmente e fez-se possível *distinguir* entre esta que é relativa à consecução, obtenção, disponibilidade ou presença de algo dito bom (*certo sua consecutione*), e uma outra certeza, relativa à fixidez, constância, invariabilidade ou caráter irrestrito da bondade desse algo (*bonum fixum, certo sua natura*). Diante desses novos parâmetros, *tanto a vida comum quanto a nova vida são simultaneamente certas e incertas, mas não no mesmo sentido*: a primeira é certa quanto à presença mas restritamente boa, ao passo que a segunda é incerta quanto à presença mas irrestritamente boa. Finalmente, por meio de uma *assidua meditatio*, foram tiradas, com a devida atenção e cuidado, as conseqüências dessa combinação de *presença certa* com *bondade restrita*, que são as características da vida comum. Tais conseqüências são o que aparece compactado na expressão que qualifica as ocorrências da vida comum como “males certos” (§7).

O momento crucial dessa meditação sobre a noção de certeza — meditação que consegue fazer o inicialmente desejável conteúdo da vida comum passar da condição de “bens certos” para a de “males certos” — é o ponto em que Espinosa mostra que o termo “certo” *se diz em muitos sentidos*: um correspondendo à presença atual ou disponibilidade (*certo sua consecutione*) e outro correspondendo àquilo que o filósofo liga à idéia de fixidez (*bonum fixum, certo sua natura*). Esse desdobramento da noção de certeza permite, primeiramente, quatro combinações gerais:

- (1) Bem *disponível* (*certo sua consecutione*) e *fixo* (*certo sua natura*)
- (2) Bem *disponível* (*certo sua consecutione*) e *não fixo* (*incerto sua natura*)
- (3) Bem *não atualmente disponível* (*incerto sua consecutione*) e *fixo* (*certo sua natura*)
- (4) Bem *não atualmente disponível* (*incerto sua consecutione*) e *não fixo* (*incerto sua natura*).

Ocorre, porém, que a expressão “*incerto sua natura*” significa justamente ausência de fixidez da *natureza* do bem, ou seja, significa que onde ocorre essa

incerteza, o termo qualificado tanto pode ser ‘bem’ quanto pode ser o seu contrário, ‘mal’, pois a incerteza de que algo seja bom é *a própria* incerteza de que esse mesmo algo seja mau. A incerteza corresponde ao conhecimento parcial de algo que se afigura, nessas condições epistêmicas, como meramente possível. E tudo que se afigura possível é possível também para o contrário, pois o possível é o que não é contraditório com o ser e com o não-ser³⁹⁶. Ora, sem que isso elimine o fato de que, para Espinosa, o possível e o contingente são categorias apenas epistêmicas e não ontológicas, penso ser útil aproximar da condição em que o narrador espinosano se encontra no presente contexto do tratado — um doente que, atacado por uma enfermidade fatal, antevê morte certa caso não encontre um remédio apropriado —, a seguinte passagem de Aristóteles:

“Tudo o que dizemos segundo o ‘poder’, é ‘possível’ também para o contrário; por exemplo, o que dizemos que pode estar *são* pode também estar *enfermo* (...) Assim, a potência para os contrários se dá simultaneamente; mas é impossível que se dêem simultaneamente os contrários, e também que se dêem simultaneamente os atos (por exemplo, estar *são* e estar *enfermo*), de sorte que um dos dois será necessariamente o bem; ao passo que a potência será ambas as coisas ou nenhuma. Por conseguinte, é melhor o ato. *Mas, nos males, o fim e o ato serão também necessariamente piores*³⁹⁷

No texto espinosano, a conversão dos bens incertos em males certos equivale à atualidade da doença e à impossibilidade de que se dêem simultaneamente os atos contrários (ninguém pode estar *são* e *enfermo* ao mesmo tempo e no mesmo sentido). Mas, como o modelo da doença admite a noção de remédio, e este remédio é incerto (pode ser obtido mas pode não ser obtido) recobra-se a possibilidade ao nível da cura, pois, é impossível ser *são* e *enfermo*, mas o *enfermo* em ato é remediado em potência, é *curável*, pois pode não ser *curado* e pode ser *curado* mediante a intervenção daquilo que decidirá essa possibilidade; e chame-se isso de remédio. Assim, como o que é possível será ambas as coisas (bem e mal) ou nenhuma, e como *não fixo* (*incerto sua natura*) significa, nesse contexto, o mesmo que possível (pode ser bom e pode ser mal), seguem-se as seguintes sub-combinações a partir daquelas quatro primeiras:

a partir de

³⁹⁶ TIE § 53

³⁹⁷ Aristóteles (1987), *Metaphysica*, IX, 9; 1051^a 5-17 – itálicos

(2) bem *disponível* (*certo sua consecutione*) e não *fixo* (*incerto sua natura*),

gera-se

(2.1) mal *disponível* (*certo sua consecutione*) e não *fixo* (*incerto sua natura*);

e a partir de

(4) bem *não atualmente disponível* (*incerto sua consecutione*) e não *fixo* (*incerto sua natura*),

gera-se

(4.1) mal *não atualmente disponível* (*incerto sua consecutione*) e não *fixo* (*incerto sua natura*).

Ora, das combinações iniciais, aquelas que comparecem explicitamente no Tratado são apenas (2) e (3), correspondendo respectivamente aos bens ordinários (§ 6: “*bonum certum (...) sua natura incertum*”) e ao bem almejado (§ 6: *bonum incertum non quidem sua natura (...) sed tantum quoad ipsius consecutionem*). Ora, em (3) não ocorre a expressão *incertum sua natura*. Logo, é através do desdobramento de (2) em (2.1) que se dá o surgimento do termo *malum* nesse texto em que, até então, só se falava do *bonum*: não se trata de qualquer acréscimo de elementos novos, mas apenas da aplicação de *incertum sua natura* sobre a noção de *bonum*. É de notar, pois, que *mala certa*, no § 7 (*mala certa pro bono certo omitterem*), é exatamente a primeira parte da combinação (2.1) — males disponíveis ou presentes — enquanto a segunda parte de (2.1) — males incertos *sua natura* — corresponde à possibilidade do remédio finalmente reconhecida no §11 quando da superação da aporia de feição pseudo-acrática do §10: “via que aqueles males não eram de tal condição (*videbam illa mala non esse talis conditionis*) que não cedessem a nenhum remédio”.

O verdadeiro bem mais e mais ficou sendo conhecido (*magis ac magis innotuit*) e foi revista a condição dos males (*non esse talis conditionis*). Não se tratava, pois, da superação de um quadro de acrasia, porque o caso foi resolvido em termos cognitivos. E o conhecimento relevante foi da ordem das distinções: o mesmo é certo e não-certo, mas não no mesmo sentido; o mesmo é bom e não-bom, mas não no mesmo sentido. Esses “sentidos” são, como está claro, “*sua natura / sua consecutione*” (§6) e “*propter se / tamquam media ad alia*” (§11). Ora, parece-me evidente que estamos diante de transformações de um par mais fundamental, a saber, respectivamente, “*in se / in alio*”, ou seja, diante da mesma divisão do ente proposta por Espinosa nos *Cogitata Metaphysica* no diálogo com a

lógica escolástica (quando então recusa a divisão do ente em ente real e de razão). Aliás, em *Cogitata Metaphysica* I, 6, Espinosa atribui a origem da noção de um “bem metafísico” — independente de qualquer respectividade — justamente a esse peculiar preconceito que é uma *indistinção entre distinções*, ou seja, um engano lógico:

“Aqueles que procuram um bem metafísico, isento de toda respectividade, laboram em um falso preconceito, ou seja, porque confundem uma distinção de razão com uma distinção real ou modal”³⁹⁸

Ora, dizer que “bom é dito assim como o ente”, ou seja, multiplamente, é, até aí, aristotelismo castiço, como poderá verificar todo aquele que ler o sexto capítulo do livro inicial da *Ética a Nicômaco* (1096^a 23ss), onde Aristóteles apresenta uma variação do uso de “bom” segundo sua conhecida variação *categorial*: essência (e.g. Deus e a Razão são bons), qualidade (e.g. a virtude ou excelência é boa), quantidade (e.g. a moderação é boa), relação (e.g. o útil é bom), tempo (e.g. a oportunidade é boa), lugar (e.g. o lugar conveniente é bom), etc. Nesses termos, o que Espinosa, crítico dos transcendentais, diz no mencionado trecho dos *Cogitata Metaphysica* é que *bom* e *mau* não se dizem na categoria da essência: “Considerada só a coisa, ela não pode ser dita nem boa nem má, mas apenas respectivamente a outra (...) e assim uma mesma coisa pode ser dita boa e má ao mesmo tempo sob diversos respeitos”³⁹⁹.

O que soluciona a aporia ética — como, de resto, célebres aporias ontológicas na história da metafísica — é a capacidade de dividir o ente sem contradição. Assim, o sumamente bom será justamente saber fazer uma discriminação de “sentido”, saber usar o operador “*tamquam*”, pois isto é a condição de possibilidade dos verdadeiros bens, e, portanto, algo suma e fixamente bom. Isso explica que, no §13, o termo *summum bonum* não se refira a uma *coisa* — que seria como um fim em si mesmo *no interior* da série dos acontecimentos da vida humana — mas sim como o próprio conhecimento da ordem natural (ou como *uma natureza* humana capaz de alcançá-lo), pois esse conhecimento nos liberta da concepção que vê o bem e o mal como qualidades inscritas

³⁹⁸ “*Qui autem bonum aliquod Metaphysicum quaeritant, quod omni careat respectu, falso aliquo praejudicio laborant; nempe quòd distinctionem rationis cum distinctione reali vel modali confundant*”; *Cogitata Metaphysica* I, 6 [S.O. I 248,1]

³⁹⁹ “*Res sola considerata neque bona dicitur, neque mala, sed tantùm respectivè ad aliam (...) ideòque unaquaeque res diverso respectu, eodemque tempore bona, & mala potest dici*”; *Cogitata Metaphysica* I, 6 [S.O. I 247, 25].

no mundo e, assim, nos permite reordenar ou *usar qualquer coisa que nos afete o ânimo, do modo mais propício à conservação do nosso ser*. E, desse modo, *sem que tenhamos de rejeitar nossas paixões* — uma tarefa intrinsecamente fadada ao fracasso — poderemos fruir, sem interrupção, de suprema felicidade.

E essa interpretação me parece não somente lícita como, mais ainda, capaz de esclarecer alguns pontos obscuros do próêmio do *De Emendatione*. H. Joachim, por exemplo, considera a redação dos parágrafos 12 e 13 “a tal ponto compacta e abrupta que, tomada como está posta, é dificilmente inteligível. (...) A exposição é breve, dogmática e muito inadequada, além de, em um aspecto, verbalmente inconsistente com o que precede”⁴⁰⁰. Essa inconsistência residiria no fato de que, por um lado, do parágrafo 1 ao 11, “*verum bonum*” designava o objeto da inquirição, o que fazia esperar que Espinosa procedesse desenvolvendo sua concepção da “coisa eterna e infinita” que os parágrafos 9 e 10 nos exortam a amar; mas, por outro lado, sem que Espinosa houvesse advertido que o termo “*verum bonum*” seria provisório, passa, no parágrafo 13, a chamar o *finis* de *summum bonum*, e de *verum bonum* os meios que a ele conduzem; (meios, aliás, que passaram a incluir, no § 11, os males que faziam a miséria da vida comum). E, de fato, dito assim, tudo isso parece muito inconsistente. Mas, como acaba de ser visto, depois que a percepção de que nada é bom ou mau em si mesmo ganha sua fundamentação última, a felicidade contínua — que sempre foi o que a posse do *verum bonum* havia de proporcionar — passa a ser possível a partir de qualquer coisa: o mundo, a Natureza, com todas as coisas singulares que a *emendatio* permite tomar como *vera bona*, é a coisa infinita e eterna à qual devemos nos ligar por amor. A Natureza: esta é a *coisa*, o objeto ou conteúdo da felicidade. O *summum bonum* é o conhecimento que reordena qualquer coisa — na Natureza — que nos afete o ânimo, do modo mais útil à conservação do nosso ser. Ou melhor, o *summum bonum* é *ser ou fruir de uma natureza humana tal que realize esse conhecimento*. O *summum bonum* é, por assim dizer, a forma da felicidade. E assim, completa-se a inversão total na qualificação dos acontecimentos da vida comum, em oposição à instituição da nova vida, ou seja, respectivamente: bens certos / bem incerto; bens incertos por sua natureza / bem incerto quanto à consecução; males certos / bem certo; bens verdadeiros (meios) / *summum bonum* (fim); bens verdadeiros (conteúdos) / *summum bonum* (forma).

⁴⁰⁰ Joachim, H. (1958) pp 20-21.

O parágrafo 11 do TIE é, portanto, ao mesmo tempo socrático, na medida em que soluciona o problema do bem em termos cognitivos, e aristotélico, na medida em que esse conhecimento consiste em compreender que bem e mal devem ser pensados em vários sentidos.

NOTAS SOBRE A GÊNESE HISTÓRICA DA TEORIA ESPINOSANA DA DEFINIÇÃO

O objetivo desta seção é traçar uma genealogia da teoria espinosana da definição genética. A fim de fazê-lo, tomo como ponto de partida, o clássico comentário de Martial Gueroult. O comentador francês, no corpo de seu comentário sobre o método geométrico e a *scientia intuitiva* na Parte II da *Ethica*, ao examinar as origens da teoria espinosana da definição, atenua a importância do paradigma geométrico cartesiano. Por um lado, afirma que, de fato, pode ser encontrada nas *Regulae* e na *Géométrie* “a idéia de uma geometria genética que concebe os seres geométricos através do movimento que os engendra, desenvolvendo uma intuição fundamental sem interrupção”⁴⁰¹, como se pode ver pela proposta de “conhecer todas as linhas, tanto as compostas quanto as mais simples, imaginando-as como descritas por um movimento contínuo ou por muitos que se encadeiam”⁴⁰². Por outro lado, embora a idéia de uma intelecção das figuras geométricas através de sua gênese interna seja comum a Descartes e a Espinosa, Gueroult considera “duvidoso que se trate, de uma e de outra parte, da mesma gênese e da mesma geometria”⁴⁰³. As diferenças apontadas entre os paradigmas geométricos cartesiano e espinosano poderiam ser reconhecidas, segundo o comentador, no fato de que Descartes “estava atento, antes de tudo, à ordem e não à construção genética dos conceitos”, o que poderia ser ilustrado por uma assumida preferência pela aritmética e não pela geometria⁴⁰⁴. As diferenças, assim, são referidas ao projeto cartesiano de substituir a geometria de Euclides por uma “disciplina inédita” — a geometria analítica — e ao correlato privilégio dado à análise em detrimento da síntese, que Descartes relega a um processo subalterno de exposição ou ensino, no qual são apresentadas

⁴⁰¹ Gueroult, M. (1968) p. 481

⁴⁰² *Id Ibid*

⁴⁰³ *Id Ibid*

⁴⁰⁴ Cf. *Discours* - A.T. VI, p 21, l 13-18, *apud* Gueroult *ibidem*

demonstrações que na realidade foram obtidas alhures. Também em seu comentário sobre as definições da Parte I da *Ethica*⁴⁰⁵, Gueroult considera haver, entre o título das “*Rationes ... probantes more geométrico dispositae*” de Descartes e a “*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*” de Espinosa, o contraste que há entre a mera disposição exterior e o efetivo compromisso de uma demonstração. Em filosofia, com efeito, a exposição sintética realizada por Descartes não possuiria, para ele próprio, “o valor de um ideal, mas tão somente de uma concessão”⁴⁰⁶.

Gueroult insiste, em contrapartida, na influência exercida sobre Espinosa pela reforma da geometria euclidiana empreendida pelos matemáticos de Oxford (sobretudo Savile), em cujo ambiente Hobbes desenvolveu sua própria teoria da definição genética, apresentada principalmente no *De Corpore* (1655) e na *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae*. Emblemática dessa teoria é a mudança no aspecto descritivo da definição, que passa — sem propriamente se desligar — da consideração do que é gerado (*descriptio generati*) para a consideração de como se dá a geração (*descriptio generationis*). Tal como a entendo, no caso de Espinosa, a mudança do termo “gerado” para a o termo “geração” corresponde a uma mudança, por assim dizer, no registro categorial da *descriptio*, que passa de um *o que é?* para uma pergunta do tipo *por que é o que é?* prevendo uma resposta que diga *como vem a ser*. A definição, por exemplo, do sólido geométrico *esfera* não deve, então, descrever seu objeto apresentando-o como figura que possui tais ou quais características, mas sim como figura gerada pela rotação de um semicírculo em torno do eixo de seu diâmetro. Passa-se de uma concepção do descrever como atribuição de características — acidentais ou não — para uma concepção propriamente geométrica do mesmo termo, na qual sobressaem as noções de movimento regrado e de execução de um procedimento: mova um semicírculo *de certa maneira* e a figura *assim* descrita será uma esfera⁴⁰⁷. E será uma esfera particular, com dimensões particulares, a que resulta desse movimento aplicado a um semicírculo particular, ao passo que o universal, a ‘esfericidade’ comum a toda esfera, poderá — de bom agrado para pensadores de pendor nominalista — ser reduzida estritamente à regra

⁴⁰⁵ Gueroult, M. (1972) p. 35.

⁴⁰⁶ *Idem ibidem*, nota 64.

⁴⁰⁷ Esta forma imperativa da definição, que vem acentuar o caráter procedural do descrever, pode ser corroborada por uma afirmação que Espinosa faz no início do TTP sobre os sinais do profeta. Lá ele diz que quem ouve o profeta não se torna profeta, mas quem escuta o filósofo torna-se filósofo. O enunciado imperativo (mova o semicírculo, etc.) indica que a definição é algo que você mesmo deve realizar. Recusa-se a tomada de um objeto pronto, porque a informação só é obtível pela performance.

do procedimento, ou seja, àquela *maneira* determinada de mover semicírculos, de *manejá-los* com o pensamento, de *usá-los* como instrumentos de pensar esferas. Assim, a ‘quididade’ — o “o que é” pensado em si mesmo — não precisa ser considerado como uma existência universal, ontologicamente independente da performance do ato mental, isto é, da efetiva execução do procedimento⁴⁰⁸. Efetivamente pensar o semicírculo girando ao redor de seu eixo diametral é fazer com que exista em ato, como ser no pensamento, a mesma estrutura que, como ser no espaço, será uma esfera.

Como se vê, o que está em causa é bem mais que a mera introdução do movimento na definição de figuras geométricas. Caso assim não fosse, esse programa nada traria que já não houvesse sido escrito pelo próprio Euclides, nada menos que o autor da referida definição genética da esfera e de ainda outras, tais como a definição do cone através da rotação do triângulo ao redor do eixo de sua altura, e do cilindro através da rotação do retângulo. Todavia, houve quem, como Hobbes, manifestasse um significativo interesse pelo fato de que algumas das definições euclidianas — como a do *círculo* — não receberam do geômetra grego o mesmo tratamento cinético. Nas matemáticas dos dias de Hobbes, a novidade encontrava-se, pois, em *não mais tomar como indiferentes* essas duas modelagens definicionais euclidianas — cinética e estática — e em refletir sobre o que está implicado em cada uma no que diz respeito ao seu valor epistêmico. Não se trata, portanto, de uma recusa da geometria de Euclides e de uma conseqüente intenção de suplantá-la por alguma “disciplina inédita”; trata-se, antes, de uma reforma, de uma correção, de uma emenda.

Passando por várias obras de Hobbes, Gueroult destaca “a estreita afinidade entre a geometria genética hobbesiana e o método de Espinosa”, apresentando da seguinte maneira aqueles que enumera como os principais tópicos da emenda proposta pelo filósofo inglês:

“(1) as causas dos universais (*universalia*) [a esfera?] são conhecidas por si (*notae per se*); (2) elas se reduzem a uma: o movimento (*nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum*); (3) da variedade dos movimentos nasce a variedade das figuras; (4) o movimento permite a definição *per generationem*; (5) por isso é possível a

⁴⁰⁸ Para a pergunta “o que é?”, quando dirigida a uma esfera, a resposta deve vir sob a forma de uma instrução de manejo ou uso de semicírculos, assim como — num exemplo espinosano já comentado —, para a pergunta “o que é?”, quando dirigida a um martelo, a resposta deve vir sob a forma de uma instrução de manejo ou uso de qualquer elemento — uma pedra, um osso, a própria mão — apropriado ao martelar.

ciência [dessas figuras], pois *vere scire est per causam scire*; (6) do movimento do ponto nasce a linha, do movimento da linha nasce a superfície, do movimento da superfície nasce o corpo; (7) assim, pelo movimento são obtidas todas as definições genéticas, como, por exemplo, a do círculo: ‘figura descrita pela circundução da linha, existente no plano, da qual uma das terminações repousa’; (8) essas definições, ao contrário das definições estáticas, dão conta da possibilidade da coisa (...) e fazem conhecer todas as suas propriedades”⁴⁰⁹

Boa parte desses tópicos está pressuposta na articulação interna do seguinte trecho da *Examinatio et Emendatio Mathematicae* de Hobbes, onde também se verifica uma semelhança patente com importantes textos espinosanos:

A: — As definições não são os princípios das ciências?

B: — Com certeza.

A: — E não deve toda ciência derivar do conhecimento das causas?

B: — Seguramente.

A: — Portanto, o princípio da ciência é conhecimento da causa.

B: — Sim.

A: — Por conseqüência, a definição deve conter o conhecimento da causa.

B: — Concordo.

A: — É por isso que as melhores definições são aquelas que explicam a geração da coisa.

B: — Também concedo. Vejo que em Euclides as definições da esfera, do cone e do cilindro são feitas pela geração desses corpos, se bem que ele não definiu o círculo dessa maneira.

A: — Mas ele inseriu gratuitamente entre seus postulados, como coisa conhecida por si, que se pode descrever um círculo. Ora, como se poderia descrevê-lo senão pelo movimento?

B: — Entretanto, Euclides deveria ter dito que definir a esfera pela rotação de um semicírculo ao redor de seu eixo é representá-la tal como a podemos conceber e não tal como ela existe, pois a natureza jamais faz uma esfera dessa maneira.

A: — Aqueles que definem as figuras consideram as idéias que nelas são, não os corpos eles mesmos, e a partir daquilo cuja geração imaginam, eles deduzem as propriedades das coisas semelhantemente feitas, quaisquer que sejam sua origem [real] e a maneira [real] pela qual foram feitas”⁴¹⁰

Ora, é impossível não escutar os ecos desse texto de Hobbes soando, por exemplo, no §72 do *Tractatus De Intellectus Emendatione* de Espinosa, onde se diz que

⁴⁰⁹ Gueroult II p. 484 nota 68 — inciso meu. Foram omitidas nesta citação as copiosas referências que Gueroult faz às obras de Hobbes em cada um dos oito tópicos enumerados.

⁴¹⁰ *Examinatio* pp. 86-87 apud Geroult II, p 484

“Para formar o conceito de globo, finjo *ad libitum* uma causa, a saber, um semicírculo ser rodado ao redor do centro, e a partir da rotação como que se origina o globo. Esta é uma idéia plenamente verdadeira, e embora saibamos que globo algum jamais se originou assim na natureza, esta é uma percepção verdadeira e o modo mais fácil de formar o conceito de globo”⁴¹¹

É certo que as semelhanças terminológicas e conceituais entre o *De Intellectus Emendatione* de Espinosa e a *Emendatio Mathematicae* hobbesiana não desfazem — como também ocorre entre outras partes dos sistemas desses filósofos — incontornáveis diferenças. Estas passam, no presente contexto, pela ontologia e pela teoria do conhecimento e implicam distintas posições sobre as “as figuras (...) as idéias que nelas são e (...) os corpos eles mesmos”, além de distintas concepções da causalidade, da *generatio* e de suas relações com o movimento. Todavia, julgo acertado e proveitoso colocar a noção espinosana de *emendatio intellectus* sob o mesmo tipo de preocupação geral que preside a *emendatio mathematicae* hobbesiana. O comparecimento, no tratado de Espinosa, não só da definição euclidiana da esfera, mas sobretudo da definição genética proposta por Hobbes para o círculo, ou seja, para aquela figura a que Euclides não estendera o tratamento cinético, funciona como insígnia de filiação teórica a um programa de revisão da categoria da quiddidade⁴¹². E o proveito que isso traz consiste, primeiramente, em permitir que se entenda a *emendatio* espinosana não através de suas ligações — etimologicamente válidas — com o ideário ascético do corretivo, da reconversão, do castigo, da purgação, mas sim através da idéia de um ajuste categorial

⁴¹¹ TIE § 72: “*ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, & ex rotatione globum quasi oriri. Hac sanè idea vera est, & quamvis sciamus nullum in Naturâ globum sic unquam ortum fuisse, est hæc tamen vera perceptio, & facillimus modus formandi globi conceptum*”

⁴¹² A definição do círculo pela rotação da linha já havia sido proposta por Clavius em seu comentário aos *Elementos*: “começa assim a propagar-se com Clavius o problema de uma definição genética dos elementos matemáticos; embora seja ajustado admitir que Clavius não parece dar excessiva importância científica a esse fato, enquanto ele parece limitar-se a denunciar simplesmente a possibilidade dessa alternativa, revelando a não homogeneidade estrutural dos dois tipos de definição. (Nota: essa impressão pode ser sugerida pelo fato de que à dúplice definição do círculo, Clavius garante, paralelamente, uma dúplice definição da esfera; com efeito, à definição euclidiana da esfera como figura sólida formada pela rotação de um semicírculo, acrescenta a seguinte, calcada sobre aquela euclidiana do círculo: ‘esfera é a figura sólida, compreendida por uma única superfície, para a qual, a partir de um ponto posto no interior da figura, as linhas retas tiradas são iguais entre si). É importante, porém, notar que a afirmação [de Clavius] da matemática como “a primeira” dentre as ciências corre em paralelo a um trabalho de reflexão crítica sobre seus procedimentos demonstrativos e, de modo particular, sobre a possibilidade de reformar, em sentido genético, a estrutura da definição” Biasutti, p 102.

que propicia o máximo reaproveitamento do que já está disponível. Com efeito, se for admitida uma raiz hobbesiana para o termo que comparece no título do tratado de Espinosa, torna-se natural considerar que o modelo cultural da *emendatio* é o reaproveitamento da geometria euclidiana através da radicalização de uma modalidade definicional que *já existe* nela própria, ou seja, de seus recursos construtivistas *autóctones*⁴¹³. A emenda espinosana do intelecto ficará então caracterizada, de modo perfeitamente análogo, como um trabalho de distinção e fomento da *força nativa* do intelecto para formar definições genéticas, reorganizando, a partir dela, a atividade definicional da mente e, portanto, tudo mais que se segue das definições.

Como vimos, é possível e legítimo propor uma conotação *terapêutica* para o termo *emendatio* em Espinosa e até mesmo falar de uma “cura do intelecto”, mas, nesses termos, faz-se necessário decidir o que se pretende significar com o genitivo “*do intelecto (intellectus)*”: um intelecto doente que é *objeto de* (genitivo objetivo) cura, ou um intelecto ativo que é o *sujeito de* (genitivo subjetivo) uma cura produzida em outro, este sim, doente? Embora os textos sugiram que a primeira alternativa é preferível, há bons escrúpulos conceituais para não conceber como doente ou falho de qualquer maneira (genitivo objetivo) o intelecto, que Espinosa concebe como uma força nativa para o verdadeiro. Nesse caso, tende-se a considerar que o doente em questão deve ser o homem, ou seu *animus*, que, sob o jugo da imaginação, será curado com ou pelo intelecto (genitivo subjetivo). Essa leitura se beneficia do §7 do *De Emendatione*, onde Espinosa caracteriza uma das etapas da busca ética pelo *Summum Bonum* como a condição em que se encontra “um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio, etc”. Entretanto, um segundo proveito de conservar em mente uma influência da *emendatio Mathematicae* permitirá manter a fidelidade textual e considerar que o intelecto é de fato o objeto da *emendatio*, mas sem que isso suponha, em algum momento, qualquer falha em sua força natural para o verdadeiro (o que seria letal para o método, concebido como um pensar conforme a norma da idéia verdadeira dada). Sendo um procedimento que se exerce no interior das matemáticas, a *emendatio* hobbesiana se situa, aos olhos da epistemologia de Espinosa,

⁴¹³ E talvez se possa ver nessa ‘recuperação’ do vigor genético da geometria euclidiana a idéia de uma ‘cura’ para a enfermidade algébrica de que tende a se aproximar o paradigma de inspiração analítica (na linha de Descartes e Port-Royal). Cf. De Djin, sobre a disputa entre Hobbes e Descartes na filosofia holandesa da época de Espinosa. Nota do Gueroult sobre Leibniz fazendo “julgamentos severos” sobre a álgebra e a aritmética: (A Tschirnhaus, Ed. Gerh. Math. Schr., IV, p. 465; Idem, VII, p. 206.

como um ajuste dentro do verdadeiro. O falso não está em primeiro plano: a definição estática do círculo não é falsa, mas é a definição genética que fornece a norma para o *modus optimus* de dirigir o intelecto no verdadeiro conhecimento das coisas. Quando Espinosa escreve que a matemática trouxe ao homem uma outra norma da verdade, de que matemática se trata? Afinal, há procedimentos matemáticos que são verdadeiros e certos, mas que não se prestam a exemplificar o conhecimento intelectual e exigem um expediente adicional chamado por Espinosa de “*cuidado*”⁴¹⁴, não sendo, nesta medida, um meio *per se* para a obtenção do que é necessário aos objetivos do tratado⁴¹⁵. De que maneira as diferenças nas *Mathematicae hodiernae* interferem na compreensão da norma da verdade? Como aqui já se prenuncia e como também veremos mais tarde, o contexto das discussões sobre a definição genética traz uma perspectiva em que a tensão ressaltada não é entre intelecto e imaginação, mas entre intelecto e razão. A *emendatio* concerne ao fortalecimento daquilo que o intelecto tem de diferente da razão, e não daquilo que eles têm de comum, ou seja, de sua aptidão para a verdade, que não precisa de cura. Portanto, ainda assim permanece possível, mantendo o genitivo objetivo na leitura de *Emendatio Intellectus*, propor uma dimensão *terapêutica* para o termo *emendatio* e até mesmo falar de uma “cura do intelecto”, mas sem *traduzir* diretamente *emendatio* por *cura* em contextos como o do título. A *emendatio* do intelecto (genitivo objetivo, que o intelecto recebe) possui uma dimensão terapêutica porque é, ao mesmo tempo, o

⁴¹⁴ O uso de termos relacionados a *cauere* remete ao mesmo procedimento comentado por Gleizer a propósito da crítica de Espinosa à idéia quadro: há os que confundem idéia e imagem completamente — e nesse outro contexto Hobbes passa para candidato à crítica —, e há aqueles que não as diferenciam *com suficiente cuidado* (que Gleizer considera ser o caso de Descartes, que haveria mantido subrepticamente o modelo pictórico como parâmetro para pensar a função representativa — ou referencial, como prefiro dizer — da idéia). Creio que, no *De Emendatione*, nas notas sobre os limites da razão, isto é, do terceiro modo de percepção, podemos encontrar esse mesmo risco, decorrente de uma falta de *cuidado*. Só que agora não entre imagem e idéia, mas entre idéia de propriedade e idéia da essência íntima da coisa. A forma não psicológica desse *cuidado* me parece poder ser pensada como uma discriminação categorial entre *ser* como possuir predicados *necessários* (definição ao nível da razão = trabalho eficaz com propriedades) e *ser* como ser o resultado de uma gênese que explica como e por que isso possui o que possui, visto que os mesmos predicados pertencentes à outra forma de definir agora protagonizam a gênese daquilo a que pertencem (definição no nível do intelecto = conhecimento da essência particular afirmativa, essência íntima da coisa). Isso me leva a afirmar (contra aqueles que opõem o TIE à *Ethica* pelo fato de o primeiro não conter a teoria das noções comuns) que, no entanto, se bem entendida a teoria da definição, o TIE já pressupõe uma necessária colaboração da Razão, que é uma escada (como diz KV). Mas então por que o TIE a ‘condena’ à inadequação? Como veremos no último capítulo, é preciso supor certa equivocidade do termo *inadequação* (mas que não trai seu núcleo fundamental de sentido). No presente contexto, a inadequação da razão significa o tipo de limite, por exemplo, das definições estáticas, *mas que são necessariamente verdadeiras!* Isso se liga com o fato de que, nas definições reais, o *definiendum* não é tomado materialmente, como um puro som, mas significando algo. Isso precisa estar disponível para que, ademais, também haja uma reestruturação dinâmica desse disponível, transformado agora em um novo *definiens*.

⁴¹⁵ TIE § 19

princípio de cura do homem — que não se reduz ao intelecto — doente e, portanto, de uma cura do intelecto (genitivo subjetivo, que o intelecto empreende), mas não a cura de um intelecto doente. Pela noção de *emendatio intellectus* entendo, pois, um ajuste categorial — de conseqüências ético-terapêuticas⁴¹⁶ — na forma lógica da definição, produzido a partir da radicalização de uma distinção entre dois modelos definicionais já disponíveis no interior da geometria euclidiana. Esse ajuste não é uma passagem do falso ao verdadeiro, mas uma variação categorial entre definições verdadeiras.

Destarte, se nos textos de Espinosa a forma básica da definição puder ser suficientemente expressa pela fórmula “*per S intelligo P*”, então a variação categorial entre dois tipos de definições verdadeiras, a *emendatio intellectus*, deverá ser entendida como uma precisão no sentido do verbo *intelligo*, que é o responsável por designar a relação entre o *S* a definir (o *definiendum*; por exemplo, *esfera*) e o *P* que o define (o *definiens*, por exemplo, *semicírculo*). Nesses termos, a precisão trazida corresponderá à exigência de que *intelligere S* seja pensá-lo como efeito da aplicação de certo *movimento* sobre os elementos de *P* (por exemplo, *girar de certa maneira*). Há, não obstante, ocorrências de fórmulas equivalentes a “*per S apello (dico, voco, etc.) P*”. Isso não significa que tais definições sejam puras convenções nominais. É verdade que algo da atividade de nomear pode ser até mesmo instrutivo para prefigurar uma função sintética da atividade intelectual de definir: chamar algo de *S* é pretender ou sugerir que há *alguma sorte* de unidade sob o nome aplicado, como se vê pela necessidade de que, mesmo convencional, esse nome seja, desde então, usado sem equivocidade. Mas *intelligere* é, mais do que isso, afirmar a consistência lógica dessa unidade; afinal, é possível *chamar* uma contradição patente, tal como círculo-quadrado, pelo nome de “quimera”, mas não se pode *imaginar* e muito menos *inteligir* um círculo-quadrado⁴¹⁷. Agora, mais distante ainda das meras definições nominais está a definição real emendada, ou seja, aquela em que o verbo *intelligo* recobra todo seu sentido construtivo⁴¹⁸, pois ela afirmará não apenas uma unidade consistente de elementos em *P* mas também que — e aqui está o ajuste —

⁴¹⁶ A teoria espinosana da definição também pode ser pensada como uma fundamentação lógica para a abordagem das paixões, *definidas* na *Parte III* da *Ethica*. Mas não só a “psicopatologia” espinosana depende da teoria da definição, uma vez que parte da “terapêutica” é justamente compreender adequadamente as paixões que nos acometem.

⁴¹⁷ Cf. *Cogitata Metaphysica*

⁴¹⁸ Que, aliás, já esta presente em *lego, ere. Emendatio Intellectus* como a recuperação da *prima significatio* do verbo *intelligo*, expressão lingüística do “*reddendum intellectum aptum ad intelligere*” de TIE §18.

se esses elementos forem submetidos a um movimento preciso (*girar ao redor de seu eixo diametral*), algo será produzido (*esfera*) e necessariamente possuirá certas propriedades e não outras.

O nome liga-se a um conceito por meio de convenções arbitrárias que, como tais, não se prestam a ser contestadas⁴¹⁹, mas esse conceito, de sua parte, diferentemente de uma convenção arbitrária, precisa dar a conhecer algo sobre a coisa que também recebe seu nome: precisa, aliás, dar a conhecer nada menos que “*o que*” ela é, sua quiddidade. Por isso, a verdade e a falsidade não são alheias à definição real. E no caso da definição real genética, essa verdade se mantém mesmo quando reencontra algo que parece aproximar-se da convenção arbitrária (talvez no que ela contenha de autárquica), como na definição da esfera por meio de uma causa fingida *ad libitum*: “Esta é uma idéia plenamente verdadeira, e embora saibamos que globo algum jamais se originou assim na natureza, não obstante, esta é uma percepção verdadeira e o modo mais fácil de formar o conceito de globo”.

Ora, começando por afastar-se da convenção nominal, mas terminando por adentrar no território do verdadeiro e do falso, uma tal definição não se converteria em proposição e, nesta medida, não precisaria ser demonstrada? Como devem, afinal, se diferenciar a definição real e a proposição? Uma mesma coisa pode ser definida e demonstrada? É a propósito dessas questões que Gueroult desenha, ao lado de suas abundantes e persuasivas referências feitas no corpo do texto à matriz hobbesiana, mais discreto, nas notas de rodapé, um arco histórico em que, sem apoiar-se em momentos intermediários, reenvia a problemática seiscentista diretamente ao *Organon* de Aristóteles:

“Para Aristóteles (An. Post., II, c. 3, 90b) é absurdo pretender que aquilo que é conhecido por demonstração o seja por definição e vice-versa, pois isso é supor que o que não é cognoscível senão por demonstração pode ser conhecido também sem demonstração (...) Mas, de outra parte, Aristóteles, *aprofundando a distinção entre a definição nominal e a definição real*, admite que esta última envolve uma *quasi-demonstração* da essência (*hoion apodeixis tou ti esti*)”⁴²⁰

Para explicar esta segunda possibilidade, Aristóteles emprega alguns exemplos

⁴¹⁹ Dentro em breve retomarei o tema da distinção entre definição real e definição nominal, quando comentar afinidades e oposições entre Espinosa e a *Logique de Port-Royal* acerca da definição.

⁴²⁰ Gueroult citando Aristóteles em *Ethique I*

que, como veremos ainda nesta pequena história da teoria espinosana da definição, povoam o território recoberto pelo arco traçado por Gueroult. É o próprio comentador que, na seqüência da citação ora feita, toma a iniciativa de explicar essa “*quasi-demonstração* da essência” através do exemplo do trovão, apresentado em Analíticos Posteriores. Consultando o texto mesmo de Aristóteles⁴²¹, entendo esse tipo específico de definição real como sendo aquele que responde à pergunta “*o que é o trovão? (ti esti bronté;)*” com a seguinte formulação: “*o barulho do fogo que se extingue nas nuvens (psófos aposbennumenou puros en nefesin)*”, pois, segundo a meteorologia aristotélica, a resposta para a pergunta “*por que troveja? (dia ti brontai;)*” é justamente: “*porque se extingue o fogo nas nuvens (dioti aposbennutai to pur en tois nefesi)*” (93b 38). É o mesmo enunciado (*logos*) que responde às duas perguntas (*o que é? ti esti; e por que é? dia ti*), diferindo apenas pela posição, diz o filósofo. Além disso, diz que “*barulho nas nuvens (psófos en nefesi)*” também é “*definição do trovão (oros brontes)*” na medida em que é “*conclusão da demonstração do ‘o que é’ (tês tou ti estin apodeixems sumperasma)*”. Ora, essa demonstração é explicitamente caracterizada como “*silogismo do ‘o que é’ (sullogismos tou ti esti)*”. Portanto, se *barulho nas nuvens* é a conclusão de um silogismo, e se um silogismo concludente tem por termo médio aquele que comparece duas vezes nas premissas e nenhuma na conclusão, segue-se que o termo médio, no caso considerado, é o substantivo “*fogo (pur)*”, associado justamente às forma do verbo, quais sejam, um particípio presente, “*que se extingue (aposbennumenou puros)*”, e um verbo na terceira pessoa, “*se extingue*” (*aposbennutai to pur*). A extinção do fogo é o termo médio e a causa da conjunção entre barulho e nuvem, que é o trovão. É esse termo médio que, inserido na resposta da pergunta “*o que é trovão?*”, a torna, ao mesmo tempo, resposta para a pergunta “*por que algo é um trovão?*”. E então: por que algo é *trovão*? Ora, um *trovão* é o que ele é, ou seja, *barulho na nuvem* (conclusão do silogismo: barulho = termo maior, nuvem = menor), por causa do *fogo* (termo médio); algo acontece com o *fogo*, ele se extingue e faz *barulho* (ligação do termo médio e do termo maior) e ele se extingue na *nuvem* (ligação do termo médio e do termo menor); é por isso (*dioti*) que *trovão* é *barulho na nuvem*, é isso que é ser para trovão. Definir *trovão* dessa forma, ou seja, pela demonstração silogística da quiddidade, é pensa-lo

⁴²¹ O texto grego e a tradução consultada foram, aqui, os que constam em Angioni, Lucas, *Aristóteles — Segundos Analíticos, Livro II*; Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no. 4. IFCH/UNICAMP, Novembro de 2002.

como o efeito da aplicação de certo *acontecimento* (no caso, *extinguir-se*) sobre o fogo; assim como inteligir a esfera pela sua causa é pensá-la como o efeito da aplicação de certo *movimento* (*girar de certa maneira*) sobre o semicírculo. Em que pese a dificuldade de compreender as opiniões de Aristóteles sobre os fenômenos meteorológicos, fica claro que, na definição demonstrativa do *trovão*, o *fogo* cumpre o papel do *semicírculo* e o *extinguir-se*, o papel de *girar ao redor do eixo diametral*, assim como fica claro que o protagonista, tanto na cena da definição quasi-demonstrativa aristotélica quanto na cena da definição genética moderna, é o termo médio causal.

A reconstrução do silogismo intra-definicional aristotélico não está isenta de dificuldades. Muito pelo contrário. Desde os comentadores antigos até os estudos de jovens pesquisadores contemporâneos, as controvérsias são abundantes. Como Gueroult já advertira na citação supra e como Aristóteles diz por conta própria: por um lado, “definição e silogismo não são o mesmo, nem há silogismo e definição de um mesmo item” (92b 35), e por outro, “deve-se examinar (...) se, por ventura, há, de certo modo (*phôs*), demonstração e definição do “o que é”” (93a 1). A resposta aristotélica será que, de certo modo não há, e de certo modo há. E como não há? Não há quando se estabelece um silogismo puramente verbal (*logikôs*) da definição, que peca por petição de princípio ao demonstrar o “o que é” a partir dele mesmo, retroprojetando-o, de modo mais ou menos camuflado, sobre as premissas e, assim, meramente assumindo-o sem demonstração propriamente dita. Há vários exemplos de silogismos falhos no Capítulo 4 dos Segundos Analíticos II; nenhum deles é de fácil reconstrução, mas todos são explicitamente acompanhados de expressões tais como “o “o que era ser” se dará anteriormente a respeito do termo médio” (91a 25) e “assume-se aquilo que é preciso provar, pois também o termo médio será o “o que é homem” (91a 32). Do modo como pude compreender as partes finais do Capítulo 4 (de 91a 12 até 91b 11), a dificuldade básica poderia ser reconstruída da seguinte maneira:

(i) alguém quer demonstrar silogisticamente a seguinte definição:

Homem (definiendum = H) é *tal e tal* (definiens = [a+b]);

(ii) logo, a definição “H é {a+b}”, deve ser demonstrada através de um termo médio, (M), pois, como lembra Aristóteles em 91a 7, “o silogismo prova algo a respeito de algo através de um termo médio”;

(iii) logo, o pretendido silogismo da definição deverá, para ser concludente,

chegar à definição, na última linha, através de uma forma do seguinte do tipo:

$$\begin{aligned} H & \text{ é } M \\ M & \text{ é } \{a+b\} \\ H & \text{ é } \{a+b\} \end{aligned}$$

- (iv) Ora, para chegar a essa conclusão de maneira necessária, é preciso que, nas premissas (em especial na menor, onde o *definiens*, o ‘o que era ser’, liga-se ao intermediador que o transmite ao sujeito da conclusão), a cópula não estabeleça uma ligação acidental, devendo estar, portanto, na categoria da quiddidade (no jargão de Aristóteles, deve afirmar o “o que é”);
- (v) mas, então, a premissa *menor* será a *definição* de M, definindo-o exatamente pela a quiddidade de H, ou seja, por $\{a+b\}$ (que me parece ser exatamente o sentido da mencionada frase de 91a 25: “o ‘o que era ser’ se dará anteriormente a respeito do termo médio”);
- (vi) portanto, o que ocorre na premissa *maior* é a própria definição de H em termos de M, ou seja, de $\{a+b\}$, já que $\{a+b\}$ é precisamente o que é ser M;
- (vii) donde o raciocínio ser circular, uma vez que a maior e a conclusão têm, por sob as palavras, exatamente a mesma significação (que me parece ser exatamente o sentido da mencionada frase de 91a 32: “assume-se aquilo que é preciso provar, pois também o termo médio será o “o que é homem”)

Parece-me que essa reconstrução exprime corretamente o sentido da frase pela qual Aristóteles resume de maneira geral, em 91b 7, a falha formal do silogismo verbal da definição:

“Portanto, se não assumir assim desse modo [i.e. se não postular sub-repticiamente a definição], não poderá concluir silogisticamente que o A [= $a+b$] é o “o que era ser” e a essência de C (=H). Por outro lado, se assumir assim desse modo, estará anteriormente assumindo qual é o “o que era ser” de C [=H]. Por conseguinte, não se encontra demonstrado: pois está assumido no princípio”

Felizmente, como foi dito, a posição de Aristóteles é que, de certo modo não há, e de certo modo há silogismo da definição. E como há? Ora, isso já está respondido mais acima, onde também procurei deixar clara a congruência formal entre a definição silogística — ou silogismo definicional, como queiram — do trovão e da esfera. Apenas de forma suplementar, desejo apontar que toda minha interpretação do silogismo definicional válido, bem como sua congruência com a definição genética espinosana, dependiam de que “*barulho na nuvem*” fosse a “*definição do trovão*” e também a “*conclusão da demonstração do ‘o que é’*”. E, de fato, Aristóteles diz isso abertamente em 94a 7:

“*estin horos brontês* (é definição do trovão) *psos en nephesi* (barulho na nuvem); *touto d'estin* (e isso é) *sumperasma* (a conclusão) *tês apodeixeôs* (da demonstração) *tou ti estin* (do o que é)”.

Assim, o termo maior é barulho, o menor é nuvem e o médio é o evento da extinção do fogo (ou o fogo eficientemente determinado pelo movimento de extinção)⁴²². Porém, alguém poderia objetar interrogativamente: “mas, e o próprio termo trovão? A conclusão do silogismo definicional não seria, antes, *trovão* (como termo maior) é *barulho na nuvem* (como termo menor)? A resposta é: não. Aliás, caso assim fosse, dar-se-ia justamente o silogismo imperfeito que procurei reconstruir logo acima. A petição de princípio do silogismo verbal resulta precisamente da inclusão do *definiendum* como um dos elementos da ‘prova da essência’, pois, se o “a definir” constar da conclusão ou de qualquer uma das premissas, teremos, finalmente, uma situação em que, para dizer o que é “trovão”, alguém dissesse que ele é “um certo tipo de trovão”. Dito de outra forma: para que o silogismo definicional seja válido, os elementos que tomam parte da movimentação silogística devem ser *exclusivamente os componentes do definiens*, cujo entrelaçamento se dá pelo termo médio causal⁴²³. Essa estrutura complexa, dinamizada pela causa eficiente que o termo médio exprime, é o que é o trovão. Este último não é uma outra realidade à parte da extinção ruidosa do fogo na nuvem. Dizer “Trovão é barulho na nuvem” pode ser uma definição nominal, na

⁴²² Em Espinosa: a quantidade determinada pelo movimento.

⁴²³ Por outras palavras e valendo-me dos já usados termos H, $\{a+b\}$ e M, o que digo é que o silogismo definicional válido é aquele que mostra, por meio de M, como é que *a* se une a *b* e compõe $\{a+b\}$; se H entrar no silogismo, teremos irremediavelmente, uma petição de princípio na definição de H.

qual o nome “trovão” vem recobrir, como uma capa, uma estrutura dinâmica na natureza das coisas.

E que seja assim, é algo que podemos confirmar não só através do já citado trecho do Capítulo 10 — no qual Aristóteles diz que “barulho na nuvem”, e não “trovão é barulho na nuvem”⁴²⁴, é a conclusão do silogismo válido — mas também através de uma instigante passagem do Capítulo 8 (93b 3 - 14). Nesta última, Aristóteles está comentando justamente que, quando se sabe *que (hoti / quia)* um termo se atribui ao outro, procurar saber por *que (dia ti / propter quid)* se atribui é o mesmo que procurar saber o que é (*tí esti / quid est*) o termo médio. Passar de um conhecimento constatativo, determinado a meramente considerar isto ou aquilo, para um conhecimento causal, que dá a razão de ser daquela atribuição inicialmente apenas constatada como uma associação ou encontro de coisas, é conhecer o termo médio que operaria num silogismo apto a concluir, agora com perfeita necessidade, o mesmo encontro fortuito do qual se partiu. Conhecer essa vinculação necessitante, promovida pelo termo médio, é, diz Aristóteles, a definição do evento constatado. Parafraseando espinosamente Aristóteles, podemos dizer que a definição do trovão é a síntese da relação, meramente constatada, entre barulho e nuvem, através da construção de uma estrutura dedutiva em cuja conclusão, mediante o termo médio causal, aquela relação sintética estivesse analiticamente incluída. Aristóteles, então, fornece, novamente, o exemplo do trovão para ilustrar seu pensamento:

“O que é trovão? Extinção do fogo na nuvem. Por que troveja?
Por extinguir-se o fogo na nuvem. Nuvem = C; **trovão** = A⁴²⁵;
extinção do fogo = B.. Com efeito, a C, à nuvem, se atribui B (pois
nela extingue-se o fogo), e a este se atribui **A, barulho**⁴²⁶; e B,

⁴²⁴ Talvez, uma das razões para que haja uma espécie de tendência natural do leitor para esperar uma conclusão tal como “trovão é barulho na nuvem”, seja justamente a pressão exercida pela forma idiomática da cópula como “é”. Comentaristas contemporâneos chegam, por vezes, a colocar apenas um sinal de ligação, já que não se poderia dizer “barulho (termo maior) é nuvem (termo menor)” na conclusão do silogismo definicional, escrevendo somente “barulho U nuvem”. Se isso parece pouco tradicional, eu advertiria que o recurso está em pleno uso em um comentário que, ao menos entre nós, no Brasil, já constitui peça de tradição, a saber, a tese de doutoramento de Oswaldo Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*, de 1967. Neste livro, publicado apenas em 2001, Porchat, ao reconstruir o silogismo válido do “o que é”, não hesita em usar o verbo “pertence” no lugar de todas as cópulas de todas as proposições. Veja-se, à página 325, a reconstrução do silogismo do trovão. O leitor encontrará nesta página um detalhe que comentarei logo a seguir.

⁴²⁵ Isso parece refutar minha análise e todas as minhas considerações de que o definiendum não deveria participar do silogismo!!!! Não obstante...

⁴²⁶ ... Aristóteles muda o conteúdo do termo maior! Esta importante variação me foi proveitosamente apontada por David Bronstein e Lucas Angioni, em conferência na Unicamp, no final de

precisamente, é definição do primeiro extremo, A”

O que aconteceu na mudança do conteúdo do termo maior, de “trovão” para “barulho”? A resposta de David Bronstein, que me parece verdadeira, é simples: “Aristóteles se corrigiu”. Johnatan Barnes, por sua vez, reconstrói esse silogismo da seguinte forma:

Barulho pertence⁴²⁷ a Extinção do fogo
Extinção do fogo pertence a Nuvem
Barulho pertence a Nuvem

Barnes não deixa de notar “*this oddity*” que é a mudança do conteúdo do termo maior⁴²⁸, observando, conseqüentemente, que “nenhum dos termos nesse silogismo é definido nele, seja implícita, seja explicitamente”. Todavia, logo depois Barnes afirma justamente que “nós podemos, contudo, obter desse silogismo a definição de um quarto termo. Dado nosso conhecimento anterior de que o trovão é uma sorte de barulho nas nuvens [— que é bem o que a situação supra descrita sugere], podemos derivar uma definição completa: trovão é o barulho da extinção do fogo nas nuvens”⁴²⁹. Finalmente, Oswaldo Porchat, em sua reconstrução do silogismo definicional válido, registra a variação de “trovão” para “barulho” — ou melhor, como ele traduz, para “ruído” — e sinaliza com a seguinte notação: “trovão = ruído”, que no silogismo definicional o

2008. O significado dessa mudança será indicado, seguindo a opinião de ambos os palestrantes, no corpo deste texto. Agradeço ainda a Anastásia Itokazu pela transmissão dos textos da segunda palestra de David Bronstein, cuja consulta está também pressuposta em minha compreensão geral da teoria aristotélica da definição. Em tempo: agradeço também a Barbara Botter por sua sempre solícita atenção a mim em conversas sobre o tema; seu artigo “Il problema della compatibilità tra gli APo e le scienze della natura in Aristotele. *Journal of Ancient Philosophy - University of São Paulo and of Campinas*, v. I, 2, p. 1-24, 2007.”, está entre as fontes decisivas para minha compreensão das polêmicas que envolvem a teoria aristotélica da definição.

⁴²⁷ P.A Barnes, p 220, Barnes usa “*holds of*” onde uso “*pertence a*”.

⁴²⁸ Diferentemente de Bronstein, Barnes considera a mudança de A para “barulho” como sendo problemática; mas isso porque a mudança criaria, aparentemente, uma assimetria em relação ao outro silogismo definicional — o silogismo do eclipse — que Aristóteles sempre faz acompanhar o do trovão, inclusive nesse contexto. Ora, de minha parte, arriscaria observar que, a bem da verdade, também há uma mudança entre a primeira e a segunda ocorrência do termo maior no silogismo do eclipse: primeiro, A é o substantivo *ekleipsis*, e depois, o verbo *ekleloipenai*. Essa mudança, sutil mas não desprezível, corresponde muito bem ao modo como o próprio Barnes, na seqüência, resolverá o caso da variação patente entre “trovão” e “barulho”: a situação precisa, descrita por Aristóteles, como o contexto do capítulo deixa claro, é aquela em que já sabemos alguma coisa. Não se trata, portanto, de uma definição nominal, em que os termos “trovão” ou “eclipse” são tomados *materialiter*, pois já sabemos que o trovão é certo *barulho na nuvem* e que o eclipse é um *eclipsar*, ou seja, certa privação de luz na lua. Como dito em minha explicação logo acima, trata-se de consolidar uma definição previa.

⁴²⁹ P.A Barnes, p 220, Barnes p. 220. Incisos meus.

termo “trovão” deve ser tido por equivalente ou redutível ao termo “ruído”. Mais importante, porém, é que Porchat não só admite como possível a forma em que o *definiendum* é um quarto termo externo ao silogismo, como dá notícia precisa de uma ocorrência desse tipo:

“Para um outro exemplo da definição estabelecida graças ao silogismo demonstrativo, veja-se o exemplo da definição do gelo, que Aristóteles nos propõe em Seg Anal. II, 12, 95a 16 seg: chamemos a água de C, solidificada de A e a causa, falta total de calor, de B; se *construirmos* [itálico meu] o silogismo que nos prova pertence A a C pelo termo médio B, torna-se-nos imediatamente possível definir o gelo como ‘água solidificada pela total falta de calor’. *Como vemos, um termo D define-se: uma A que pertence a um C devido a uma causa B* [itálicos do autor]”⁴³⁰

Duas coisas ficam, desde então, evidentes: em primeiro lugar, que o silogismo definicional opera com os elementos que compõem o *definiens*, e que o *definiendum* deve ficar de fora; em segundo lugar, que a definição demonstrativa — ou seja, aquela que exprime a estrutura do silogismo definicional que necessitou a coesão entre seus elementos internos — é uma definição de forma tripartite, como uma dedução compactada: Maior-Menor-Médio.

Mas, a que vem tudo isso para a compreensão da teoria espinosana da definição? Ora, penso já haver deixado claro mais acima que a forma da definição genética é a mesma que a da definição quasi-demonstrativa, distinta da definição bipartite por gênero e diferença, criticada tanto por Espinosa quanto por Hobbes. Assim, aquela referência de Gueroult a Aristóteles sugere que uma tradição particularmente interessada em explorar e aprofundar a “*quasi-demonstração* aristotélica do *o que é*” — talvez no sentido da eliminação do afixo *quasi* (*oion*) — seria a linhagem na qual as teorias da definição, de Hobbes e de Espinosa, devem ser situadas. Incorporando as propriedades dedutivas e assertivas de um silogismo, a definição pode, como na Carta 9 de Espinosa, receber a qualificação de verdadeira ou falsa. Não se trata, pois, de uma capa nominal que embrulha um conjunto de termos em seu interior, nem tampouco de um cruzamento de parâmetros classificatórios como num arquivo — e.g. ‘da classe dos animais, tomem-se os racionais’ — mas da construção de uma máquina mental de produzir a idéia da coisa definida: pegue-se a água, retire-se dela todo o calor e, então, o

⁴³⁰ Porchat, Op. Cit. p 325.

que resultar daí será o que merece realmente receber o nome de gelo. Na teoria espinosana das idéias, sua complexidade interna e seu caráter intrinsecamente assertivo levaram alguns pesquisadores a compreender que as idéias, para Espinosa, teriam não somente uma estrutura proposicional como, mais ainda, uma estrutura judicativa (já que Espinosa, diferentemente de Descartes, considera que as próprias idéias podem receber os qualificativos de “verdadeiras” ou “falsas”). Ora, de minha parte, proponho que, na teoria espinosana das idéias, as idéias adequadas, instanciadas paradigmaticamente por definições perfeitas, tenham, mais precisamente, uma estrutura silogístico-causal, influenciada pela definição do trovão, que Aristóteles desenvolveu no livro II dos Segundos Analíticos.

Mas, poderia alguém indagar, seria mesmo necessário buscar tão longe o modelo para um híbrido não monstruoso de definição e verdade? A *Logique de Port-Royal* — que Espinosa possuía em sua biblioteca pessoal — é uma reputada fonte, na segunda metade dos Seiscentos, de ensinamentos sobre a definição nominal e a definição real. Ora, quanto ao ponto em questão, Arnauld e Nicole se pronunciam como segue:

“Falamos (...) das definições de nome e mostramos ser necessário não confundi-las com as definições de coisas; porque as definições de nome são arbitrárias <e incontestáveis>, ao passo que as definições de coisas não dependem de nós, mas daquilo que está contido na verdadeira idéia de uma coisa (*enfermé dans la véritable idée d'une chose*), e não devem ser tomadas como princípios, mas ser consideradas como proposições que freqüentemente devem ser combatidas”⁴³¹

Ora, temos aí uma afirmação explícita de que as definições reais são proposições. Por que, então, insistir em falar de Aristóteles para comentar Espinosa? Há, por exemplo, comentadores que, como Dunin Borkowski⁴³², propõem que Espinosa tenha elaborado toda sua teoria da definição a partir da *Logique de Port-Royal*, em particular do capítulo XII da primeira parte. Mas não é por acaso que busquei em Gueroult a pauta para esta breve história da teoria espinosana da definição. Embora não coincida noutros pontos com minha própria leitura da teoria espinosana da definição, a leitura de Gueroult deixa transparecer algo muito afinado com os interesses aqui vigentes quando, diante do estabelecimento dessa filiação simples e direta de Espinosa a

⁴³¹ *Logique*, II, cap 16, p. 164

⁴³² Dunin Borkowski apud Gueroult I p. 25 nota 21 e apud Biasutti, p. 110

Port-Royal, responde que:

“Esta é uma conclusão que parece excessiva, ainda que o livro figure na biblioteca pessoal do filósofo. A teoria de Espinosa é muito mais complexa: para ele, as definições geométricas comportam, *ao mesmo tempo*, uma definição de palavra e uma definição de coisa (aquela da essência). Ademais, a distinção entre definição de coisa e definição de palavra não é o que há de característico na *Logique de Port-Royal*, pois nós a podemos encontrar por toda parte desde Aristóteles, que parece ter sido o primeiro que a enunciou claramente em seus *Segundos Analíticos*, II, Cap. 10, 93b, 28 ss”⁴³³

Não se trata do velho adágio de que toda filosofia não passa de um comentário de Platão e de Aristóteles, nem tampouco da sensata observação geral de que há uma grande variedade de influências simultâneas concorrendo para a produção da teoria espinosana da definição. O que me é útil na linha argumentativa de Gueroult é — além do que diz sobre Espinosa e Port-Royal serem diferentes — a referência sistemática a certo conjunto de textos dos *Segundos Analíticos*, toda vez que lhe parece necessário discernir a definição genética, de linhagem hobbesiana e espinosana, de outro tipo de definição real. Os *Segundos Analíticos* operam, assim, como o quadro de referência frente ao qual as várias teorias da definição, inclusive e sobretudo a de Espinosa, podem ser situadas.

Tome-se, por exemplo, o mencionado capítulo XII da *Logique*, no qual são comentados os “remédios para a confusão que nasce em nossos pensamentos da confusão entre as palavras”, a “necessidade e utilidade de definir os nomes de que nos servimos”, e a “diferença entre a definição de coisas e a definição de nomes”. Em primeiro lugar, deve ser observado que — nesta que Dunin Borkowski considera ser a principal fonte da teoria espinosana da definição — a distinção relevante para os autores é a que se faz entre *definição real* e *definição nominal*, ao passo que, na tradição assinalada por Gueroult, a *emendatio*, tanto *mathematicae* quanto *intellectus*, corresponde sobretudo a uma distinção *entre definições reais*. E quando, no Capítulo XVI da parte II, a *Logique* diferencia, agora sim, as formas da definição real, apresenta, porém, apenas as duas seguintes modalidades: “a mais exata, que conserva o nome de definição” e “a menos exata, que se chama descrição”. A primeira é “a que explica a natureza da coisa pelos seus atributos essenciais, dentre os quais os que são comuns são chamados

⁴³³ Gueroult I *Op. Cit* p. 25, nota 21

gêneros, e aqueles que são próprios são chamados diferença”; a segunda é “a que dá um conhecimento qualquer da coisa através dos acidentes que lhe são próprios e que a determinam o bastante para dela fornecer uma idéia que a discerne das outras”. São exemplos de definições reais do primeiro tipo: o “*animal (g) racional (d)*” para homem, “*substância (g) pensante (d)*” para o pensamento, “*substância (g) extensa (d)*” para o corpo, “*ente (g) perfeito (d)*” para Deus. São exemplo do segundo tipo as descrições das plantas e dos animais pela figura, grandeza, cor, e semelhantes acidentes, de tal forma que se pode considerar “dessa mesma natureza que as descrições dos poetas e dos oradores”. Ora, nenhuma dessas definições reais, discernidas segundo o essencial e o accidental, possui a forma da definição *quasi demonstrativa*: “*barulho (gen), gerado pela extinção do fogo (termo médio com verbo), na nuvem (dif esp)*”. Do ponto de vista da forma, esta última contém todos os elementos do silogismo encerrados nela mesma e, por isso, é como que uma demonstração (*οιον αποδειξις*). A definição real genética toma por modelo a estrutura não tanto de uma proposição mas sim de um silogismo compactado, de uma conclusão que conserva uma referência ao processo de sua obtenção ou, como diz Espinosa, de uma proposição que conta com todas as suas premissas e, portanto, é logicamente adequada, suficiente para provar o que propõe. A definição real mais exata comentada pela *Logique* corresponde apenas ao resultado do silogismo definicional: “*barulho (gênero) na nuvem (diferença específica)*”.

Estas são as diferenças que encontro entre a definição genética e a definição real de *Port-Royal*. Deve-se notar, entre outros pontos, que a forma da definição real mais exata, apresentada logo acima pelas palavras de Arnauld e Nicole, corresponde a apenas uma das definições contempladas por Aristóteles: “*barulho (gênero) na nuvem (diferença específica)*”⁴³⁴. Ao menos nos capítulos que consultei, nada encontrei na *Logique* que associasse à definição real uma forma como “*barulho (gen), gerado pela extinção do fogo (termo médio com verbo), na nuvem (dif esp)*”. Do ponto de vista da forma, esta última contém todos os elementos do silogismo encerrados nela mesma e, por isso, é como que uma demonstração (*βοιον αποδειξις*). A definição real genética toma por modelo a estrutura não tanto de uma proposição mas sim de um silogismo compactado, de uma conclusão que conserva uma referência ao processo de sua

⁴³⁴ Trovão é uma espécie do gênero dos barulhos (pois alguém que ouve um barulho [o exemplo de Espinosa na KV, sobre o cachorro latindo é perfeito para isso] pode perguntar se é um trovão), e sua diferença específica é dar-se nas nuvens.

obtenção ou, como diz Espinosa, de uma proposição que conta com todas as suas premissas e, portanto, é logicamente adequada, suficiente para provar o que propõe (o equivalente lógico de uma causa adequada). A definição genética seria, pois, como que uma auto-demonstração, uma auto-implicação-performativa, algo como o inverso de uma redução ao absurdo ou de uma contradição-performativa que, em Espinosa, tem o sintomático enunciado de “*pensa se poderes*”. Diante da definição genética da esfera, o enunciado mudaria para: “*pensa o semicírculo girando em seu eixo diametral e não pensa, se poderes, uma esfera*”. Essa “redução à evidência” ajuda a compreender a afirmação espinosana de que “a essência objetiva é a própria certeza” (isso também é relevante para compreender como a teoria da definição se relaciona com a recusa espinosana de uma “dúvida metafísica” de estilo cartesiano).

A partir desta análise das diferenças com *Port-Royal*, confirmam-se algumas opiniões bastante sintéticas de Franco Biasutti — in “*La Dottrina Della Scienza in Spinoza*”, sobretudo Capítulo 3 — sobre o lugar de *Port-Royal* na história da definição genética, todas mostrando aspectos distintos da idéia de que “*il contributo della Logique ad una effettiva ristrutturazione della logica pare abbastanza limitato, per lo meno in rapporto ai tentativi operati in quello stesso giro di anni da Hobbes e da Spinoza*”. Segundo o comentador, o projeto de uma lógica baseada sobre a definição genética interrompe a continuidade, isolando um bem preciso contexto de pensadores, dos quais Espinosa constitui, talvez, o ponto mais alto, enquanto tal projeto em seu sistema é orientado à meta mais ambiciosa.

A despeito dessas diferenças, também podem ser reconhecidas algumas semelhanças que julgo possível encontrar com *Port-Royal*, das quais desejo salientar duas:

(i) Afinidades não quanto à definição real, mas quanto à definição nominal. Neste ponto, seria natural apelar para a Carta 9, de Espinosa a Luis Meyer, pois nela Espinosa também dá exemplos de definições nominais análogos aos que Arnauld e Nicole dão (e.g. chamar de paralelogramo uma figura de 3 lados). Todavia, na Carta 9 Espinosa discute Clavius e Borelli e não a *Logique*.

(ii) A presença na *Logique* de um discreto parágrafo que diz que “Também há definições ou descrições que se fazem pelas causas: pela matéria, pela forma, pelo fim, etc., como se definíssemos um relógio, uma máquina de ferro composta de diversas engrenagens, cujos movimentos regradados são próprios para marcar as horas”. Esta

citação é útil para indicar a relevância do exemplo ligado à idéia de instrumento. Mas, nada no texto da *Logique* indica que esse modelo do instrumento fabricado detenha o interesse central dos autores. E também se pode observar, como um detalhe que me parece sintomático, que os autores tenham substituído por um “*Etc.*” a causa eficiente, na enumeração que fizeram. Certamente não seria esta a que Espinosa deixaria de fora, nem que fosse apenas por uma razão estilística. Esse “detalhe” aponta para a questão, premente nos Seiscentos, acerca do papel da causalidade eficiente como princípio de determinação — sob a forma de *movimento* — da essência dos entes geométricos⁴³⁵. Esse tema será mais detalhado futuramente nesta mesma história — interessada — da definição genética.

Acertadas as contas com *Port-Royal*, fica respondido por que, para estudar a teoria espinosana da definição (e demais noções que lhe são correlatas, como a própria noção de idéia), é não apenas pertinente e relevante, mas necessário remeter-se a Aristóteles. Caberá ao estudioso da *Logique* a tarefa da investigação exaustiva dessa obra para decidir o justo grau de afinidade entre a teoria espinosana da definição genética e a teoria da definição real de Arnauld e Nicole. Este, porém, não faz parte dos interesses da presente pesquisa, que se pautam muito mais pelo arco diretamente traçado por Gueroult entre Espinosa e Aristóteles. E se o comentário estruturalista não apresentou, sob o arco a que costuma alçar o conceito, as mediações históricas que conectam a teoria espinosana da definição à antiguidade clássica, houve, porém, quem procurasse empreender esse paciente trabalho terrestre. Refiro-me aqui, por exemplo, às observações históricas de Herman De Djin acerca da teoria espinosana da definição⁴³⁶, através das quais é possível encontrar uma mediação histórica ao mesmo tempo segura e enriquecedora para a comunicação da referida problemática aristotélica até o interior do sistema espinosano. De Djin dedica-se, nesse artigo, a investigar a origem da terminologia que Espinosa adota ao falar da definição genética. A hipótese que o comentador consegue confirmar de modo muito persuasivo é que, apesar da inegável influência de Hobbes sobre a teoria espinosana da definição em geral, tal influência não

⁴³⁵ Esse tema é trabalhado por Marilena Chauí, tanto no artigo sobre “*Causa eficiente na matemática: a posição de Espinosa* (Kriterion No. 97, Janeiro a Junho de 1998) quanto no *Nervura do Real*, sempre em relação com o conceito da *demonstração potissima* (demonstração causal perfeita) e com o contexto da *quaestio de certitudine* .

⁴³⁶ "Historical Remarks on Spinoza's Theory of Definition", in: J.G. VAN DER BEND (ed.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands* (Leusden, 1973). Assen, Van Gorcum, 1974, 41-50.

deve ser sobrevalorizada. O repertório conceitual mais estreitamente ligado às categorias causais, em particular a noção de “causa próxima”, reenvia, antes, a Adiraan Heereboord⁴³⁷, professor em Leiden na primeira metade do século XVII, aluno de Burgersdijck e admirador de Suarez. Heereboord procurou empreender uma compatibilização entre, de um lado, a tradição tardo-escolástica em que se insere o aristotelismo de Suarez e, de outro, o cartesianismo que, mobilizando admiradores e detratores, se fez intensamente presente na Holanda dos Seiscentos. Como se sabe, Espinosa conhecia o trabalho de Heereboord e chega inclusive a citá-lo nominalmente. Entretanto, se o contexto da citação não é o mais significativo, não se pode dizer o mesmo do quadro classificatório da causalidade que nosso filósofo apresenta na *Korte Verhandeling*, quadro com o qual, inspirando-se em Heereboord, Espinosa importa da filosofia *novantiqua* e reelabora para si alguns conceitos chave que farão parte de seu sistema, tais como o próprio conceito de causalidade eficiente imanente.

De Djin, no entanto, trabalha com vistas postas primeiramente nas relações entre a teoria de Heereboord sobre a causalidade e sua concepção de ciência. Levado pelo comentador a uma rápida apreciação dessas relações, o leitor familiarizado com os textos espinosanos encontra não uma identidade de doutrina, mas uma grande familiaridade nos temas abordados e no aparato vocabular com que estes são tratados. Quanto à noção de ciência, a doutrina de Heereboord é centrada no conceito de propriedades, ou melhor, de *accidentia propria quarto modo*, que são propriedades que pertencem sempre, somente, e a todos os indivíduos de uma espécie. Oportunamente tratarei detalhadamente desse conceito, revelando suas origens aristotélicas e sua importância na teoria espinosana da definição, com particular atenção para o que tal conceito permite compreender acerca da distinção entre intelecto e razão. Por enquanto, basta-me indicar que, para Heereboord, essas propriedades são também *affectiones* que possuem uma ligação necessária com o *subjectum* em que ocorrem. É por isso que a ciência, segundo o cartesio-escolástico holandês, pode prover conhecimento seguro e tranquilidade de espírito, isto é, porque provê o conhecimento dessas propriedades necessárias ou *accidentia propria quarto modo*. Para tanto, conforme resume De Djin, a ciência, enquanto conhecimento discursivo que se vale de demonstrações, deve

⁴³⁷ Não se deve entender, a partir do que disse sobre Gueroult não haver percorrido os elos históricos que liga a teoria espinosana da definição a Aristóteles, que Gueroult não mencione Heereboord. Muito pelo contrário. A esse respeito, veja-se, justamente L’Ethique I.

estabelecer, por meio de silogismos, a causa próxima e a razão dessas propriedades, provando, com isso, que elas pertencem necessariamente a certo *subjectum*.

Ora, essa causa próxima, que dá a razão de ser da afecção no *subjectum*, é caracterizada por Heereboord como “*causa absolutamente próxima*”. Uma *causa eficiente remota* é aquela que não está junto de seu efeito e não o produz apenas por seu próprio poder, dependendo, antes, da mediação de outras causas do seu gênero, até, finalmente, chegar a uma causa próxima (assim, o avô, que causa o pai, que causa o neto, é causa remota do neto). Já a *causa eficiente próxima* pode ser próxima apenas *in suo genere*: esta sorte de causa também requer medições, mas, diferentemente da remota, ela possui poder suficiente para produzir, pois tem consigo recursos, de gêneros distintos do seu próprio, para causar o efeito (assim, por exemplo, um escultor é causa da escultura, pois é em si mesmo capaz de transformar a pedra usando suas ferramentas e certo material, e não precisa de nada mais além disso, porque é um escultor). Mas, uma *causa eficiente absolutamente próxima* é: “aquela que, posta, põe o efeito, e retirada, o retira (*qua posita, effectum ponitur; et qua sublata, tollitur*)”. É esta que a ciência deve buscar para demonstrar a inerência de uma propriedade em um sujeito. E também a *causa eficiente próxima absoluta* se divide: em *interna* e *externa*, e ambas devem ser conhecidas pela ciência. A *causa eficiente próxima absoluta interna* é aquela que se encontra no mesmo *subjectum* em que ela produz a *affectio* (assim, por exemplo, a *intellectio* é uma *affectio* no *subjectum* alma, na qual também está o *intellectus*, que é a *causa eficiente próxima absoluta interna* da *intellectio*). A *causa eficiente próxima absoluta externa* é, complementarmente, aquela que está num sujeito distinto daquele em que ela produz uma afecção, mas que, nem por isso perde a característica de, ao ser dada, produzir imediatamente o efeito, e ao ser retirada retirar o efeito consigo (assim, por exemplo, o sol é a causa da luz no *subjectum* ar).

A definição científica é, portanto, aquela que define um evento natural através da explicação de como uma propriedade ou afecção surge em um *subjectum* em razão de sua causa eficiente próxima. Trata-se de uma definição tripartite, contendo: o *subjectum*, afecção e a causa da ligação entre o sujeito e a afecção. E, para exemplificar sua teoria da definição, Heereboord diz que

“a verdadeira definição do eclipse é a seguinte: a deficiência de luz (afecção) na lua (*subjectum*), por causa da interposição da terra entre o sol e a lua (causa eficiente próxima absoluta externa)”

Ora, este exemplo, como já vimos, é o irmão gêmeo do silogismo definicional aristotélico do trovão. Vemos, destarte, que o esquema da definição quase-demonstrativa encontra-se disponível em uma bibliografia lida, citada e utilizada por Espinosa. Como nosso filósofo fará uso próprio dos elementos dessa tradição que remonta a Aristóteles, é o que veremos oportunamente. Para o momento, eu gostaria de encerrar fazendo apenas uma última citação do artigo de De Djin, porque, apontando para aquele que certamente é um dos mais importantes elos entre a moderna teoria da definição genética e os Segundos Analíticos de Aristóteles, o comentador enuncia, em poucas linhas, o horizonte de pesquisa que desejo perseguir futuramente.

“Em vista das considerações feitas acima, parece-me que as idéias de Heereboord e Hobbes sobre a definição são praticamente indispensáveis para uma plena compreensão da doutrina espinosana da definição. Eu não pretendo sugerir que a teoria de Espinosa sobre a definição seja completamente redutível ao que eles têm a dizer, mas apenas que a inspeção de sua relação com as concepções deles é extremamente esclarecedora. Mas, por trás desses dois filósofos, importante também com respeito a outros aspectos do sistema de Espinosa, ergue-se o vulto de outra figura: Suarez. A doutrina de Suarez parece ter sido grandemente estimada por Heereboord, que disse ser ele “*omnium metaphysicorum papam atque principem*”. Mas sobre Hobbes também Suarez parece haver tido uma influência decisiva; ele era a grande autoridade nos dias de estudante de Hobbes em Oxford. Portanto, um olhar mais próximo sobre os trabalhos de Suarez pode talvez aprimorar a compreensão das idéias de Espinosa”⁴³⁸

⁴³⁸ De Djin, *Art. Cit.* p 47.

CAPÍTULO IV
A TEORIA ESPINOSANA DA DEFINIÇÃO
E OS MUITOS MODOS DE AFIRMAR OU NEGAR

Pretendo aqui comentar as últimas cartas da correspondência entre Espinosa e Tschirnhaus (Cartas 59 e 60 e 80 a 83), a partir da correlação que nelas se verifica entre *a teoria espinosana da definição pela causa eficiente e a crítica à concepção cartesiana da extensão como massa inerte (“molem quiescentem”)*. Essa correlação será apresentada como a dupla expressão de uma mesma problemática ontológica — o clássico problema do uno e do múltiplo — que se desdobra simultaneamente em uma via lógica e em uma via física, integradas no sistema de Espinosa pela tese da isonomia entre as modelagens do vínculo lógico e do vínculo causal, de acordo com sua conhecida formulação “*causa seu ratio*” e com sua proposição da identidade entre a ordem e conexão das idéias e a ordem e conexão das coisas.

Será sugerido que a solução espinosana para o problema do uno e do múltiplo — reformulado a partir da tese da unicidade substancial — depende da teoria dos modos de percepção, entendida não como uma teoria apenas epistemológica, mas principalmente como uma teoria lógica dos modos da cópula (i.e. das diversas formas de “*cobaerentia*” entre os componentes das idéias), correspondente, ademais, a uma teoria dos modos de composição dos entes físicos reais. A definição perfeita fica, assim, caracterizada principalmente pelo tipo de articulação ou envolvimento causal adequado, mantido por seus componentes. O nexos adequado entre esses componentes seria o mesmo que preside a composição dos modos extensos a partir do atributo Extensão, havendo, não obstante, outros modos de composição correspondentes a outros sentidos da copula, isto é, a outros modos de afirmar e negar.

Nessa medida, ganha plausibilidade a tese de que a teoria dos modos de percepção (ou gêneros de conhecimento) desempenha, no interior do sistema espinosano, um papel análogo ao que a teoria das categorias desempenha no sistema aristotélico, no contexto da superação da lógica eleata, muito embora haja significativas diferenças entre a concepção de ambos os filósofos quanto à categoria da quiddidade, ou seja, quanto à forma da resposta para a pergunta “o que é?”.

Na Carta 59, para Espinosa, Tschirnhaus solicita a este último duas definições. Por um lado, solicita “*a verdadeira definição do movimento*” e “*a razão pela qual possamos deduzir a priori – sendo a extensão, enquanto concebida per se, indivisível, imutável, etc. – que podem se originar tantas e tão numerosas variedades*” de corpos com figuras e movimentos. Por outro lado, Tschirnhaus também solicita a “*verdadeira definição da idéia adequada, verdadeira, fictícia, falsa e dúbia*” e concentra-se na indagação pela diferença entre a idéia verdadeira e a idéia adequada.

A solicitação das condições de dedutibilidade *a priori* de uma *variedade* a partir da extensão *imutável e indivisível* é explicitamente relacionada por Tschirnhaus aos “*lemas acrescentados à segunda parte da Ética*”, o que esclarece que o que está sendo solicitado é a demonstração dos princípios de composição, diferenciação, individuação, e conservação – constitutivos da multiplicidade interna ao mundo físico – a partir de uma concepção da extensão na qual essas coisas não estão dadas.

A solicitação da definição da idéia adequada, por sua vez, relaciona-se à doutrina do método exposta no *De Emendatione*, pois, além da referência à problemática das “*idéias verdadeiras, fictícias, falsas e dúbias*” — amplamente abordada nesse tratado, na primeira parte do método — Tschirnhaus se refere ao “*método de dirigir retamente a razão para adquirir o conhecimento de verdades desconhecidas*”, que é literalmente a tarefa que o tratado espinosano atribui à segunda parte de sua investigação metodológica: “*fornecer regras para que coisas desconhecidas sejam percebidas segundo a norma [da idéia verdadeira]*” [§49], ou ainda “*explicar a maneira com que há de ser empregado [o quarto modo de percepção] para que coisas desconhecidas sejam por nós inteligidas desse modo*” [§29]. E essa segunda parte do método tem em seu núcleo justamente o conhecimento das condições da definição perfeita.

Assim, as solicitações de Tschirnhaus mobilizam temas contidos, respectivamente, na pequena física da *Ethica* e na teoria da definição do *De Emendatione*. Mas não se trata de uma mera justaposição temática e sim, como afirmei de início, de uma correlação, pois, assim como no pedido de dedução da multiplicidade física apenas a partir da Extensão, também no caso da definição da idéia adequada trata-se de definir algo que deve funcionar, por si mesmo, como fonte de uma multiplicidade. É nesse

sentido que deve ser lida a consideração de Tschirnhaus — correta mas incompleta — de que a idéia adequada se caracteriza justamente por sua potência para uma dedução total: “*a partir de qualquer idéia adequada é possível deduzir tudo aquilo que da coisa pode ser sabido*”; e “*embora [uma idéia] seja a idéia verdadeira desta coisa, ainda não poderá determinar tudo que é necessário ser conhecido acerca dela, a não ser que [se] venha a ter alguma idéia adequada dessa coisa*”.

Ambas as solicitações — em *física* e em *lógica* — exprimem, portanto, uma mesma dificuldade, como o próprio Tschirnhaus evidencia na carta 82 ao explicitar o que está por trás de seu interesse nesses dois problemas de dedutibilidade: “*sempre observei que nas matemáticas, a partir de uma coisa qualquer em si mesma considerada, isto é, a partir da definição de alguma coisa, somos capazes de deduzir uma única propriedade, e que, se desejarmos mais propriedades, é necessário referir a coisa definida a outra, já que, então, da conjunção das definições dessas coisas resultam novas propriedades*”. A esse propósito, Tschirnhaus se vale do exemplo do círculo — recorrente nos textos espinosanos sobre a teoria da definição — dizendo que, da periferia do círculo em si mesma considerada, não se pode concluir outra coisa senão o que aí já estava compreendido, e finalmente reconhece que isso lhe parece “*de algum modo oposto à proposição 16, que é talvez a mais importante do livro I [da *Ethica*], na qual assume-se como sabido que da definição de alguma coisa é possível deduzir múltiplas propriedades, o que me parece impossível se não a referimos a outra coisa*”. E Tschirnhaus conclui da seguinte maneira (explicitando cabalmente o vínculo subjacente entre suas duas ordens de questões): “*é isso que fez com que eu não pudesse ver por que razão, de um atributo considerado sozinho, por exemplo, da Extensão, pudesse surgir uma infinita variedade de corpos*”.

As duas ordens de questões são, pois, configurações do clássico problema do uno e do múltiplo, desdobrado em duas vias igualmente clássicas: a via lógica e a via física (pra parafrasear Francis Wolff em seu artigo “Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física”, publicado em 1996 na revista *Analytica*, e que subjaz a boa parte de minha exposição hoje). Afinal, e em última instância, o que Tschirnhaus solicita são as condições lógicas e físicas da multiplicidade modal afirmada pela proposição 16 da Parte I da *Ethica*, ou seja, as garantias de Espinosa contra a imputação de eleatismo que, de Bayle a Hegel, passando por Leibniz e Kant, é feita contra seu sistema, contaminando inclusive boa parte da primeira recepção do espinosismo na filosofia contemporânea até meados do século XX.

Com efeito, como conhecer verdades desconhecidas se não é possível deduzir necessariamente de uma coisa nada senão a propriedade essencial que já estava compreendida em sua definição? É certo que, como bem entendera Tschirnhaus, “*a partir de qualquer idéia adequada deve ser possível deduzir tudo aquilo que da coisa pode ser sabido*” mas, afinal, o que pode ser sabido da coisa quando esta é tomada em si mesma, isto é, apenas em sua definição, ou seja, *a priori*? Por exemplo, do círculo, definido apenas pela propriedade de ter todos os pontos da periferia equidistantes do centro, como afirmar novas verdades além de que essa periferia é por toda parte semelhante a si mesma, uniforme, etc? Quando digo que estamos aqui nos quadros do problema do uno e do múltiplo, quero com isso significar que a resposta dessas questões depende da solução de um problema que diz respeito a todos os juízos em geral, *a priori* ou não. Com efeito, é preciso compreender — conforme um conhecido exemplo aristotélico, mas que é análogo ao do círculo já mencionado — como é possível que de um homem, definido como animal racional, possa também ser *verdadeiramente* afirmado que é branco, andante, dotado de certas quantidades, e muitas outras coisas que *não estão na definição*, sem que isso equivalha a afirmar, numa estrita contradição, que ele é ao mesmo tempo homem e não-homem.

A solução aristotélica, como se sabe, procura romper com a concepção “rígida” ou *unívoca* do “ser” uno e único de Parmênides, sem, contudo, pôr a perder a principal conquista do eleata: o princípio de não-contradição, princípio primeiro e supremo da lógica clássica. E Aristóteles procura fazê-lo, entre outros recursos, pela doutrina das categorias, que preside a inclusão da terceira cláusula em sua reformulação da versão parmenídica do princípio de não-contradição — a cláusula *kata to auto*, ordinariamente traduzida como “no mesmo sentido” — e que lhe permite afirmar que o mesmo Sócrates, ao mesmo tempo, é homem e é branco, ou seja, *algo além de sua definição*, sendo, pois, homem e não homem... mas não no mesmo sentido de “ser”. A terceira cláusula do princípio de não-contradição, ou cláusula categorial, estipula que a um mesmo sujeito pode ser atribuído e não atribuído, ao mesmo tempo, um mesmo predicado, desde que a atribuição, expressa pela cópula “é”, se dê em distintas categorias, ou seja, que o “é” designe distintas formas de envolvimento, de sorte que Sócrates seja homem na categoria da quiddidade mas seja branco, e não homem, na categoria da qualidade.

Além das inúmeras censuras que Espinosa dirige a Aristóteles, que tornam a intenção de aproximá-los um tanto inesperada, tal aproximação, colocada sem maiores

precisões a partir do contexto supra descrito, envolve pelo menos dois problemas preliminares. Em primeiro lugar, é a distinção geral entre substância e acidente que serve de recurso para Aristóteles no caso em pauta, pois é acidental que um homem, enquanto homem, seja branco, não sendo *pela definição* de homem que isso pode ser conhecido, ao passo que Espinosa está sendo instado a explicar a possibilidade de uma dedução *a priori* — a partir da Extensão enquanto Extensão — de novas verdades desconhecidas (e mais ainda, através disso, a possibilidade da dedução *necessária* do mundo físico a partir da essência de Deus). Em segundo lugar, a admissão por Espinosa de essências individuais, suas críticas à interpretação realista de universais abstratos como “homem”, a recusa de um estatuto ontológico positivo para a contingência e a redução desta última a uma limitação cognitiva do intelecto finito, interditam liminarmente um recurso espinosano à distinção entre substância e acidente nos mesmos termos em que Aristóteles o faz⁴³⁹. Todavia, isso não exclui a possibilidade de também encontrarmos no sistema espinosano uma ruptura com a concepção rígida e unívoca do “é” parmenídico, bem como uma conseqüente multiplicidade de sentidos para a cópula, presidindo a problemática que procurei delinear a partir da correspondência com Tschirnhaus. No que segue, procurarei demonstrar não só que essa linha de interpretação é plausível, como também que pode ser bastante promissora no esclarecimento das respostas de Espinosa para as questões que Tschirnhaus lhe dirigiu.

O PROBLEMA DO UNO E DO MÚLTIPLO E A TEORIA ESPINOSANA DOS MODOS DE PERCEPÇÃO.

Tschirnhaus — e muitos outros leitores — reconhecem que as respostas de Espinosa são desagradavelmente lacônicas. Penso, porém, que elas são, antes, maximamente concisas, e que levam em conta o fato de que seu interlocutor já dispunha de textos da *Ethica* e de teses centrais do *De Emendatione*.

Tomemos primeiramente suas respostas sobre a dedutibilidade do múltiplo físico

⁴³⁹ Mas isso não exclui o recurso à distinção substância/modo, que vai presidir outras articulações categoriais, tais como as do *Deus quatenus*. É de notar justamente que o ente não se divide entre ente e não-ente (o nada) pois que isso, ou bem fazendo do nada algo, ou bem dividindo sem dividir, seria absurdo. Em Espinosa, os modos não são acidentes de uma substância, são afecções que não têm existência separada dela, muito embora não deixem de ser reais, visto justamente que são modificações de uma coisa real. O movimento, segundo Espinosa, é ele próprio uma modificação da substância, o que está de acordo com a caracterização do modo infinito imediato como sendo — note-se a retomada da problemática da seção do Capítulo anterior — as leis do movimento e do repouso. Os modos, sejam eles infinitos, imediatos, mediatos ou finitos, são modificações necessárias da substância em que inerem (i.e. *são em*), o que exige uma transformação na própria relação de inerência.

a partir da Extensão imóvel e indivisível. A primeira resposta de Espinosa, na carta 81, conquanto breve, é inequívoca em sua afirmação de que, dependendo de como se conceba a Extensão, a demonstração *a priori* da individuação, conservação e diferenciação constitutivas da multiplicidade física é não apenas difícil mas impossível. Por isso, considera que Descartes concebeu mal a Extensão como massa em repouso, pois uma matéria que está em repouso, tomada apenas em si mesma, assim permanecerá, exceto pela intervenção de uma causa externa mais potente; razão pela qual, segundo Espinosa, “*os princípios cartesianos das coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos*”.

Na carta 82, Tschirnhaus não se dá por satisfeito com a resposta, que não diz direta e positivamente a posição espinosana, suspeitando que isso se deva a temas mais delicados aí pressupostos, nomeadamente, uma possível recusa por Espinosa da hipótese cartesiana de Deus como motor, ou seja, de um Deus que desempenhasse a função da referida “*causa mais potente externa*” e cuja causalidade superaria a capacidade de compreensão humana. Diante disso, na Carta 83, Espinosa fornece uma derradeira resposta, compactando muito sua efetiva posição. Por um lado, praticamente repete o que dissera, escrevendo que Descartes definiu mal a *matéria* pela *extensão*, mas por outro, afirma que a matéria deve ser explicada por meio de um *atributo* que exprima uma essência eterna e infinita. A chave da resposta é a noção de atributo.

Na definição 4 de *Ethica I*, o atributo é definido como “aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela / *id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*”. Há, nesta definição, dificuldades na compreensão do papel desempenhado pelo substantivo *intellectus*, pelo verbo *percipit*, pelo advérbio *tanquam* e pelo participio presente *constituens*, em suas relações com a noção de essência da substância. A partir de leituras eminentemente epistemológicas, já foi pretendido, por exemplo, que o atributo existiria apenas no contexto de uma relação cognitiva do intelecto com a substância, posto que a definição fala de uma percepção do intelecto e que, além disso, o advérbio *tanquam* parece enfraquecer uma leitura realista do participio *constituens*. Em outro sentido, como Leibniz chegou a observar a partir de suas anotações à *Ethica*, parece decorrer daí uma contradição entre a conceptibilidade *per se* da substância (na definição 3) e a concepção de sua essência através dos atributos pelo intelecto. Ademais, num registro ontológico, a definição supostamente pecaria por fazer o atributo, que é uma realidade infinita em seu gênero, depender do intelecto,

entendido como uma realidade finita e dependente daquela primeira, criando uma desproporção ontológica e uma interdependência circular. Frente a isso, minha hipótese é de que se faz necessária uma interpretação lógica, ou melhor, ontológico-categorial, segundo a qual, nessa definição, “*percepção*” deve significar *afirmar ou negar*, e a referência ao *intelecto* deve significar a estipulação de uma *maneira específica de afirmar*, pela qual se determina um *pertencimento constitutivo* de algo a algo, isto é, no caso da def. 4, do atributo à substância. Não se trata de dizer que toda afirmação intelectual concerne apenas à relação constitutiva entre a substância e o atributo (ainda que a recíproca seja verdadeira: toda relação entre a substância e seus atributos é uma cópula causal constitutiva), pois há intelecção do modo, do qual o intelecto conhecerá a essência particular afirmativa como sendo a cópula imanente (i.e. constitutiva) entre uma atividade e o seu resultado, tal como exemplifica a gênese da esfera. Assim, *intellectus*, no contexto da definição 4 de *Ethica* I, qualificaria o tipo específico de cópula correspondente a uma relação de constituição, cuja forma precisa — a forma do verdadeiro ou adequação — a teoria espinosana da definição genética vem explicitar.

Em favor dessa interpretação, eu recorro que por várias vezes o *De Emendatione* — que bem pode ser chamado “a lógica de Espinosa” — ensina que “é” e “não-é” possuem várias formas. O *proêmio* do tratado, por exemplo, ensina, num contexto ético, que os conteúdos ordinariamente buscados na vida comum são, ao mesmo tempo, bens verdadeiros e males certos, mas não no mesmo sentido, e que, num terceiro sentido, não são nem mesmo bons ou maus. Mas é a doutrina dos modos de percepção que constitui a peça de resistência da presente interpretação, pois esses modos são aí caracterizados justamente como *diferentes maneiras de afirmar ou negar algo*, dentre as quais encontra-se justamente a idéia adequada ou definição perfeita, que caracteriza a forma propriamente intelectual de afirmação. Talvez se queira insistir na diferença entre “afirmar algo”, que é o que Espinosa aí diz da percepção, e “afirmar algo de algo”, que é o que diz Aristóteles da predicação. Mas, no mesmo tratado, Espinosa emprega como sinônimos “*conceito*” e “*definição*” [§96] e sobre o conceito escreve: “*conceito, isto é, idéia ou coerência do sujeito e do predicado na mente*” [§62]. Ademais, no escólio da proposição 49 de *Ética* II, Espinosa interroga: “*Que é perceber um cavalo alado, senão afirmar asas de um cavalo?*”, formulação em que estão patentes tanto a equivalência entre perceber e afirmar quanto a forma “algo (asas) de algo (cavalo)”, num contexto em que, na falta de idéias contrárias, essa afirmação também se afigura como a consideração — no caso, falsa — de objetos existentes no mundo.

A esse propósito eu lembraria, da parte de Aristóteles, a discussão por ele entabulada, em *Física* I, 2, 185b25 ss, contra aqueles que, como certo Licofronte, ingenuamente suprimiam o verbo “é” para evitar que algo uno se tornasse múltiplo quando dissessem, por exemplo, “o homem é branco”, preferindo “homem branco”, ao passo que outros, pelo mesmo motivo, preferiam fórmulas como “embranqueceu”, ou “caminha” em lugar de “é caminhante”. Como ensina Francis Wolff, esse temor “*supõe que o uno ou o ente sejam tomados de um único modo*”, temor do qual Aristóteles se livra porque sabe que, por um lado, malgrado a linguagem, em “homem branco” — ou em “cavalo alado” — o “é” está presente, mas também que, por outro, “é” se diz em muitos sentidos. Ademais, para o Estagirita, o “ser” e o “não ser” não significam uma *coisa* interposta entre o sujeito e o predicado, mas co-significam uma articulação que se considera existir entre eles e que sem eles não se compreende. Em termos espinosanos, como foi dito, afirmação e negação significam certa conexão entre as idéias e, ao mesmo tempo, a asserção — por vezes falsas, como em “cavalo alado” — de que tal conexão existe entre as coisas. Cabe, então, considerar os modos de percepção, enquanto modos de afirmar e negar, como modos de articulação ou cópula (que estimo ser o sentido amplo do termo *cohaerentia* usado por Espinosa) dotados, ademais, de alguma dimensão referencial.

Destarte, uma das maneiras — certamente não exaustiva, mas pertinente e relevante — de descrever os modos de percepção pode ser, muito sumariamente, a seguinte:

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

(ii) — Na razão, dois elementos (X e P) se compõem como *causa ou coisa* (X) e *efeito exclusivo ou propriedade exclusiva* (P) sempre concomitante a um *universal* (F), como, por exemplo, no raciocínio que conclui que, se um número X , numa série de 4, possui a propriedade P de ter seu produto pelo primeiro igual ao produto do segundo pelo terceiro, então ele é um caso de *quarto proporcional* (F). Trata-se, pois, da relação entre um sujeito (X) e os seus idia ou *propria* (P), ou seja, propriedades que, embora

sejam conversamente predicáveis, sempre, somente e de todas as coisas de uma mesma espécie (*F*), nem por isso fornecem a compreensão adequada de por que essa coisa é o que é. Assim, por exemplo, se uma figura *X* possui a propriedade *P* de ter todos os raios iguais, então *X* é um círculo (*F*), e conversamente, se a figura (*X*) é um círculo (*F*), então tem todos os raios iguais (*P*). Mas, como já ensinava a tradição aristotélica, embora o círculo só seja círculo *com P*, não é círculo *por P* (*est cum hoc, sed non propter hoc*, como se dizia nas disputas medievais). A introdução de uma relação que exprime causa ou razão (*propter*) evidencia a assimetria e a insuficiência do *proprium* frente à essência, embora o *proprium* seja eficaz na lida meramente extensional com *X*, permitindo sua subsunção a classes e a criação de uma linguagem estável. E é de notar que, no *De Emendatione*, esse modo de percepção seja referido aos matemáticos, em perfeito acordo com o que Tschirnhaus dissera sobre, “nas matemáticas, [sermos] capazes de deduzir uma única propriedade a partir de uma coisa qualquer considerada só em sua definição”. E de fato, por este modo, o sujeito *X* figura como um suporte, um *aliquid* que tem a propriedade *P* e que, por isso, será incluído na classe dos *F*. Concebido dessa maneira, *X* nada é de positivo senão este seu único predicado *P*, e de um tal *X*, evidentemente, nada pode ser deduzido exceto *P*, e de modo algum múltiplas propriedades, e muito menos infinitas, como afirma a proposição 16 de *Ethica I*. A partir de uma tal definição pela propriedade, querer saber qualquer outra coisa a mais do que a propriedade mesma é ir do menos para o mais e aceitar que algo vem do nada, infringindo o princípio de razão suficiente e, finalmente, o de não contradição.

(iii) — No modo intelectual de percepção, dá-se justamente a introdução de uma relação que exprime causa ou razão para articular os elementos *X* e *P*. Aqui não é tão fácil extrair dos textos espinosanos a modelagem da articulação⁴⁴⁰. Mas basta, de início, reconhecer que Espinosa é explícito ao dizer, no *De Emendatione*, que “A definição, para que seja dita perfeita, deve explicar a essência íntima da coisa, e cuidar para que em seu lugar não usemos próprios” [§95]. Tal definição será a “que compreende a causa próxima” ou “que expressa a causa eficiente”. Apenas através dela, insiste Espinosa, é possível “deduzir todas as propriedades de um sujeito”. E a razão disso pode ser vislumbrada na nova formulação que a definição do círculo

⁴⁴⁰ Em um artigo publicado nos *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* da Unicamp, de jan-jun de 2004, publiquei uma primeira tentativa de descrever essa modelagem, com base na solução da quarta proporcional através de uma versão genética do procedimento euclidiano chamado *Antyphairesis*.

conseqüentemente adquire: “*o espaço descrito por uma linha qualquer, da qual um dos extremos é fixo e o outro, móvel*”. O que muda com essa reformulação no que concerne à relação entre o sujeito (*X*) e seu *proprium* (*P*)? É preciso notar, antes de mais nada, que os raios iguais da definição anterior *são* a linha em movimento usada nesta definição, o que se verifica pelo fato de que aquela igual medida dos raios, presente na definição pelo *proprium*, mede o quanto medir esta linha da definição causal. Assim, o *raio igual* (*P*) toma parte na definição do *espaço ou figura* (*X*), mas agora está unido e se afirma deste último ao modo de um elemento constitutivo, o que acontece justamente por causa do movimento numa das extremidades da linha e do repouso na outra. O movimento e o repouso, organizados numa determinada proporção, é que fazem com que a “linha qualquer” se torne “raio”. A definição genética é precisamente a narração desse evento, que explica como e por que o círculo, sendo o que é, tem o *proprium* que tem. Passa-se de uma relação de inerência marcada pela idéia de posse, conotada pelo termo propriedade, para uma relação produtiva, conotada pelo verbo descrever (*describitur*). E com proveitoso jogo de palavras, eu gostaria de dizer que se passa aqui de *uma descrição como atribuição de propriedades* para uma *descrição como procedimento ou atividade construtiva*, atividade cujo resultado — para emprestar uma fórmula de Matheron — “*não é outra coisa que a atividade ela mesma: ele é simplesmente a estrutura que ela se dá ao se desenvolver*”. Destarte, a apresentação do esquema construtivo do círculo, *porque permite construir um círculo*, permite, *ipso facto*, a obtenção de todas as propriedades que um círculo necessariamente possui.

Como se pode ver por minha caracterização dos primeiros modos de percepção, não julgo ser indevido falar de alguma predicação na lógica de Espinosa; julgo indevido, isto sim, desconsiderar as peculiaridades do modo intelectual de afirmar ou negar, peculiaridades que parecem levar a idéia de predicação às suas fronteiras mais remotas ou, quem sabe, talvez até a transpô-las, transformando-a noutra coisa. Na cópula intelectual, o sujeito (*X*) não desempenha o papel de uma *lacuna* que precisa ser preenchida por conteúdos, nem de um *suporte* ou um de *alvo* para a atribuição de predicados, de sorte que a presença do intelecto na definição do atributo me parece significar, por assim dizer, a correção (a emenda?) do sentido ordinário — e até mesmo etimológico — da idéia de *atribuir*. A presença do intelecto indica não somente que a relação de inerência deve ser substituída ou repensada como uma relação de *constituição*, mas **sobretudo** que se trata aí de uma *constituição dinâmica*, ou melhor,

de uma *atividade constitutiva*. Enquanto relação de *constituição*, a cópula intelectual significa que a propriedade não está sendo afirmada de algo subjacente, isto é, de um sujeito que, por si só, já estivesse dado e completamente especificado em sua essência, independentemente dessa afirmação. Por isso, embora seja verdadeiro dizer que predicados estejam sendo *atribuídos* a um sujeito, eles não se atribuem de algo distinto que já estivesse subjacente e pudesse constituir-se em sua essência sem tais predicados. E isso é exatamente o que se deve dizer — como de fato diz Lucas Angioni em sua *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles* — das propriedades substanciais, ou melhor, que se predicam de um sujeito na categoria da quiddidade. É posição aristotélica considerar que os atributos, afirmados da substância na categoria da quiddidade, não estão na substância como em um sujeito subjacente, visto que constituem sua essência. Mas, ainda que, quanto à relação de *constituição*, os atributos espinosanos possuam uma notável semelhança com as propriedades quidditativas aristotélicas, há um papel crucial desempenhado na modelagem definicional espinosana pela *causa eficiente*, que, para Aristóteles, parece ser externa à unidade complexa entre matéria e forma, que a definição, de certa maneira, reproduz num nível lógico através do gênero e da diferença. Para Espinosa, em razão da causa eficiente na definição, aquilo que a pergunta “o que é?” quer saber quando formulada no modo intelectual, deve vir respondê-la sob a forma da narração de uma atividade constitutiva, de uma gênese, ou talvez até mesmo de um procedimento, como se observa pelo uso do movimento, do repouso e da linha na definição do círculo. E isso tem muitas conseqüências. Concluirei comentando apenas duas, que incidem no contexto da correspondência com Tschirnhaus.

A primeira conseqüência é que, em razão dessa forma de constituição, o atributo e a substância tornam-se profundamente inseparáveis, ao ponto de Espinosa os tratar — na *Ethica* e alhures — como sinônimos. Os atributos não pertencem à substância como, para os matemáticos, a igualdade dos raios pertence ao círculo, isto é, por força de uma cópula do terceiro modo de percepção. Eles estão muito mais intimamente conectados! É isso que Tschirnhaus não compreende. E entendo ser por isso que a proposição 5 de *Ethica I* (“Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributo”) se demonstra dizendo que, se substâncias se distinguíssem pela diversidade dos atributos, conceder-se-ia ser dada somente uma do mesmo atributo. Não parece ser por acaso que Leibniz — amigo Tschirnhaus — se interessará especialmente pela proposição 5. Afinal, esta proposição está no centro da demonstração da unidade e unicidade substanciais, pois é porque, de um lado,

substâncias não partilham atributos, e porque, de outro, Deus é o ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo que exprima uma essência pode ser negado, que se segue que “afora Deus, nenhuma substância pode ser ou ser concebida”.

A segunda conseqüência é que a modelagem eficiente da cópula intelectual institui uma base para a posterior qualificação da essência da substância única — os atributos — como essência actuosa ou Natureza Naturante, contrariando o suposto imobilismo eleata que se esperaria encontrar associado à tese da unidade substancial. A causalidade eficiente imanente está embutida na essência da substância já pela presença do intelecto na definição de atributo. E não é outra coisa o que Espinosa diz a Tschirnhaus, na carta 60, quando recusa a definição de Deus como “ente sumamente infinito”, pois, como confirma o Breve Tratado, isso não é senão um *proprium*, em contraste com o qual Espinosa contrapõe sua definição de Deus como substância dotada de infinitos atributos expressivos, designando-a explicitamente como uma definição pela causa eficiente interna! Mas, afinal, por que essa definição é dita envolver a causa eficiente? A resposta me parece estar na cópula intelectual, que caracteriza o atributo não só como propriedade quiditativa mas sobretudo como atividade constitutiva.

É por isso que se pode afirmar, *a priori*, que da essência da substância algo se segue (*sequitur*), e que, se essa essência é constituída por uma infinidade de atributos infinitos em seus gêneros, infinitas coisas daí devem seguir-se como infinitos modos desses atributos (como dizia a proposição 16 de *Ethica I*). E esses modos, por sua vez, serão expressões da essência actuosa, por via de seus respectivos atributos, de sorte que nada haverá na Natureza de que não se siga algum efeito. A Natureza, para Espinosa, não é a infinita esfera homogênea a que o ente é comparado por Parmênides; nem a matéria é a extensa massa inerte, ativada desde fora, concebida por Descartes, mas um eterno e infinito comércio causal, maximamente complexo. É precisamente o funcionamento desse comércio que a pequena física de *Ethica II* poderá, então, descrever segundo as leis do movimento e do repouso. E se observarmos que, na Carta 32, para Oldenburg, esse comércio causal entre as partes — pelo qual elas se acomodam ou divergem entre si segundo as leis de suas naturezas — é o que Espinosa diz entender por *coerência*, teremos, então, mais um bom indício de que os modos de composição dos entes físicos devem ser isonômicos aos modos da cópula, compreendendo, pois, causalidades inadequadas, propriedades comuns, e essências afirmativas.

Se, ao longo da troca epistolar, os desentendimentos de Tschirnhaus parecem crônicos, quer na via física, quer na via lógica em que os homens andam às voltas com o uno e o múltiplo, julgo haver sido porque o missivista não soube compreender a tese espinosana de que “ser” se diz em muitos sentidos.

A precisão de sentido que deve ser feita quanto aos conceitos de essência e definição, diz respeito a formulações como: “*a Extensão em si mesma considerada (in se spectata)*”. Como dirá explicitamente Espinosa, tudo depende de como se conceba a extensão: se for como massa inerte, de nada servirá para explicar as gerações e os movimentos supostos pelo objeto formal da física, pois o não-movimento não pode causar o movimento. Mas a questão lógica é mais precisamente a seguinte: o que, afinal, pode ser sabido da coisa tomada em sua definição? Considerá-la assim é o mesmo que considerar uma coisa em si mesma? Considerá-la de alguma dessas duas formas é o mesmo que conhecer sua essência? Os conceitos são distintos, mas ao mesmo tempo tendem a se recobrir. Há o que pensar. Em todo caso, se, como foi dito anteriormente, o ente é o nexa entre uma causa e um efeito (que será novamente uma causa e um efeito, etc. *ad infinitum*), e se é esse nexa que a definição genética deve determinar no pensamento, então, considerar uma coisa somente em sua definição não significará considerá-la “isoladamente”, visto que sua natureza é a da articulação. Se a expressão “considerar uma coisa em si mesma” significar o mesmo que “considerá-la isoladamente”, então, considerar uma coisa em si mesma (*in se spectata*) será, ao invés de definí-la, abstrai-la (noção que não deixa de estar sugerida pela expressão *spectare*, que comporta o sentido de um olhar que considera e desconsidera, que enfoca, que estabelece diferenças). E considerar a coisa em sua essência⁴⁴¹?

Eu tenderia a pensar que nenhuma dessas “considerações” — em si, na sua definição, em sua essência — corresponde a uma abstração que isole a coisa de seu contexto causal, pois não pensá-la sob a ordem dos encontros fortuitos (que é como a série infinita de causas finitas surge aos olhos de uma mente finita) ainda é pensá-la como um modo finito que é parte de um modo infinito mediato, etc... como modo da Substância. Nesse sentido, a ontologia de Espinosa se me afigura como uma ontologia

⁴⁴¹ Parece-me que, para Espinosa, talvez fosse o caso de estabelecer uma diferença entre o que pertence à definição e o que pertence à essência de uma coisa. Pois Deus não pertence à essência de uma coisa (Eth. II P10 scol.), mas nada pode ser concebido sem ele (Eth. I Cf.), e o conceito de uma coisa é sua definição (TIE).. A presença de Deus na definição de um modo ou de um atributo é a presença da causalidade atuando sobre o termo médio. A presença de Deus nas definições adequadas ocupa a função de “causado pela extinção do fogo”.

da *ordo et conexio*: ser é conexão. Há conexão inclusive para explicar o ser de Deus: ele é causa de si no mesmo sentido em que é causa de todas as coisas. Ele não é Deus se não causar seus modos, pois que é causando-os que ele causa a si (visto que ser causa-de-si jamais foi uma coisa fazer-se a si mesma a partir do nada). É disso que Espinosa me parece haver falado na Carta 6 (que não comentei ainda): da “conexão entre a causa primeira e as coisas finitas”. E o interessante é que Espinosa diz, nessa carta, que trata disso em um escrito sobre a emenda do intelecto que está redigindo. Os comentadores se batem para saber o que isso significa do ponto de vista da composição das obras, posto que o *De Emendatione* aparentemente não trata do assunto. De minha parte, acho perfeitamente plausível tomar a teoria dos modos de perceber como uma teoria dos modos de pensar conexões: a imaginação é determinada por conexões associativas de diversos tipos, a razão opera com conexões necessárias mas não conhece coisas singulares, e a intuição age ou efetua no pensamento uma conexão singular em ato, que é, ela própria, como essência formal ou modo do pensamento, um sintagma causal concreto das leis eternas da natureza. E sendo isso, a idéia intuitiva conhece em si mesma tudo que ela pode conhecer de seu objeto, visto que a mente jamais terá olhos para ver o corpo (como exige a diferença de gênero entre os Atributos).

Aliás, isso também me permite comentar um ponto importante da correspondência que ficou faltando: Tschirnhaus, na Carta 59, descreve o processo de obtenção da idéia adequada e sua relação com a causalidade como uma inquirição das causas e das causas das causas *da idéia*, até atingir uma causa “*da qual não pudesse ver outra causa*”, e não como a construção de uma idéia que exprime, enquanto idéia, a causa eficiente *do objeto* (como dirá Espinosa na resposta, a propósito da idéia adequada do círculo: “*inquirio se essa idéia envolve a causa eficiente do círculo*”). Ademais, Tschirnhaus indaga “*se há um meio de saber qual [idéia] deve ser preferencialmente usada*” dentre várias idéias adequadas da mesma coisa, como no caso do círculo (que Tschirnhaus considera ser adequadamente definido tanto pela igualdade dos raios quanto por outras propriedades), pois julga que a dedução total pode dar-se mais facilmente a partir de uma do que de outra. Ora, como vimos, Espinosa responderá que a idéia ou definição deve expressar a causa eficiente e que dela devem ser deduzidas todas as propriedades, etc. Mas faltou que eu dissesse o que Espinosa responde acerca do problema da equivalência entre definições (análogo ao bem conhecido problema da equivalência das hipóteses na astronomia):

“afirmo absolutamente que de certas propriedades de uma coisa (seja qual for a idéia dada) algumas coisas podem ser descobertas mais facilmente e outras com grande dificuldade, ainda que digam respeito à natureza dessa coisa”

Quanto a essa resposta, concordo com a leitura que Marilena Chaui faz em *A Nervura do Real*:

“se pretendemos ter uma idéia adequada (não importa se de uma figura geométrica ou de um ente físico, isto é, “seja qual for a idéia dada”), “a única regra a seguir” (para a idéia adequada) é buscar uma idéia da qual “se possa extrair tudo” (ex qua omnia elici) e considerar que, “se alguém deduzir de alguma coisa tudo quanto possa ser deduzido dela”, necessariamente o que vier por último será mais difícil do que o que vier primeiro, não porque a primeira idéia seja mais simples do que as últimas, mas, pelo contrário, *porque da complexidade da primeira idéia* devem resultar todos os efeitos e propriedades cujo conhecimento será mais difícil já que a *concatenatio* será cada vez mais particular e cada vez mais exigente do conhecimento de outros particulares. Em outras palavras, o ponto de partida complexo é *ut absolute*, enquanto o ponto de chegada será cada vez menos complexo e mais relativo, porque será uma essência particular que depende de múltiplas conexões causais que são, por seu turno, dependentes de muitas outras”⁴⁴²

Felizmente, o ponto que deixei passar me é favorável. Pois, como já tive ocasião de dizer há mais tempo, meu entendimento também vai no sentido de considerar que:

“a forma — a formação — da verdade é, num só passo, construção e legitimação. De fato, tomada separadamente de sua causa e do todo que com ela se compõe na conjunção resultante, a afirmação do movimento no semicírculo seria absolutamente falsa, pois teria sua natureza íntima, por assim dizer, ‘posta para fora’, como se tal causa não fosse a *sua* causa e tal resultado não fosse o *seu* resultado. Isolada, por isso, de si mesma, essa afirmação do movimento no semicírculo seria uma idéia mutilada e truncada, na qual seus elementos constitutivos não estariam, no sentido forte do termo, constituindo nada, porque permaneceriam apenas justapostos. Mas, conjugada ao conceito de esfera ou de alguma causa que a determina, a afirmação do movimento no semicírculo será verdadeira, e a idéia assim formada, mesmo envolvendo vários elementos articulados sob a forma de uma estrutura particular em atividade, será chamada, por Espinosa, de idéia

⁴⁴² *Op. Cit* p 701.

simples, (...) É isso que Tschirnhaus não percebe quando opõe, de um lado, a definição e, de outro, sua articulação com uma multiplicidade de elementos, pois, para Espinosa, ela é a conexão na qual se articula uma multiplicidade de elementos, os quais não de ser novamente complexos, ao infinito (...) O intelecto é uma força que, por exemplo, ao pensar o movimento e o semicírculo na conexão que assim se produz, abarca esse pensamento no conceito conectivo efetivamente pensado, a saber, o de esfera. Essa força, julgamos nós, assemelha-se à força de nomear: *chamo* o que assim foi produzido de esfera! Trata-se, porém, como já se compreende, da força de pensar, isto é, de produzir conceitos, de ter essências objetivas, idéias verdadeiras que, como tais, sempre convêm a um ideado no ser”⁴⁴³

ESSÊNCIA E PROPRIEDADE NO TIE

Breve Tratado, no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética* há diferenças na apresentação dos modos de perceber. As diferenças mais evidentes concernem (i) ao número de processos discernidos (3 no *Breve Tratado* e na *Ética* e 4 no *Tratado da Emenda*, embora naquelas obras também haja uma oscilação entre 3 e 4), (ii) à rubrica que os engloba (“maneiras de conhecer” no *Breve Tratado*, “modos de percepção” no *Tratado da Emenda*, e “gêneros de conhecimento” na *Ética*), e (iii) à efetiva caracterização que cada processo recebe no texto em que se radica.

Quanto a esse registro da caracterização efetiva, todas as três obras acima mencionadas apresentam restrições à razão⁴⁴⁴, o que parece bastante natural, dado que em todas também há um outro processo ulteriormente apresentado como superior. Mas não faltou quem notasse que o texto do *Tratado da Emenda do Intelecto* se destaca por ser, ao mesmo tempo, aquele que “mais precisa de elucidação tanto quanto aquele que melhor elucida”⁴⁴⁵. Para além das diferenças de matiz, “a maior diferença de fundo

⁴⁴³ Rezende, C.N. “Imanência e conhecimento verdadeiro; o conceito de *emendatio* na teoria do conhecimento de Espinosa: um estudo sobre o *Tractatus de Intellectus Emendatione*”, Relatório final para Exame de Qualificação, 1999, pag. 46.

⁴⁴⁴ Doravante, entenda-se por “razão” a segunda maneira do *Breve Tratado*, o terceiro modo do *Tratado da Emenda* e o segundo gênero da *Ética*. A fim de simplificar a forma de citação, abreviarei a referência a essas obras, respectivamente, com as seguintes siglas: KV (*Korte Verhandelng*), TIE (*Tractatus de Intellectus Emendatione*) e E (*Ethica*). Também usarei CM para os *Cogitata Metaphysica*. Todas estas obras possuem divisões internas que permitem a identificação suficientemente precisa dos trechos citados, sem necessidade de referência a qualquer edição em especial. Exceto quando indicado, todas as traduções das obras de Espinosa são de minha autoria, diretamente do texto latino editado por Gebhardt — Espinosa (1972). Ao citar o TIE, empregarei a numeração de parágrafos estabelecida por C. H. Bruder em 1843. A marcação das notas do TIE segue a seqüência de letras estabelecida por Rousset — Espinosa (1992).

⁴⁴⁵ Matheron (1986) p.125.

costuma ser colocada no fato de que a *Ética* atribui à razão idéias adequadas, ao passo que o *Tratado da Emenda* qualifica esse modo de percepção como inadequado”⁴⁴⁶. Essa seria a principal ou talvez única variação a configurar, nesse núcleo temático, uma possível inconsistência, adicionando ao *Tratado da Emenda* — que já recebeu os anátemas de mal escrito, obscuro, juvenil, paradoxal⁴⁴⁷, cartesiano e intrinsecamente fadado ao inacabamento⁴⁴⁸ — mais uma aberração frente ao que se deveria considerar como o espinosismo castiço contido na *Ética*. Entretanto, creio que essa tradicional dificuldade para integrar o *Tratado da Emenda* ao conjunto do pensamento de Espinosa seja um sintoma privilegiado para investigar, antes, a imagem do espinosismo que preside tal sentimento de incompatibilidade. De fato, quando se espera que, mais cedo ou mais tarde, a idéia principal de Espinosa se confesse como “no fundo, o mesmo que o *το ον* dos eleatas”⁴⁴⁹, isto é, como “unidade abstrata” que funda uma filosofia hostil ao movimento, à particularidade e à determinação *na ordem da ontologia* e unilateral, rígida e abstrata *na ordem do conhecimento*, em suma, filosofia restrita ao *entendimento*, não especulativa e distante da concretude, faz-se compreensível que o *Tratado*, ao valorizar o entendimento (*intellectus*) e sua *ciência intuitiva* justamente como conhecimento da particularidade concreta, e ao criticar a razão justamente por poder ficar pela esfera de um conhecimento abstrato e inadequado, revele-se dificilmente compatível com um tal “espinosismo”.

Na tentativa de defender o *Tratado da Emenda*, é possível alegar, como já se fez⁴⁵⁰, a ocorrência de uma equivocidade e afirmar que, no que toca a *inadequação* da razão, esse termo não possuiria no *Tratado* o mesmo sentido que veio a ter na *Ética*. Mas isso exige que se defina muito bem o sentido em que Espinosa usa as qualificações *adequado/inadequado* na exposição que o *Tratado* faz da doutrina das maneiras de conhecer. Eis, pois, o que pretendo fazer. Mas não só. Pretendo também demonstrar que, embora haja sim um uso especial da noção de *inadequação* no *Tratado*, esse uso não trai o núcleo básico que o termo possui na *Ética*, sem que haja inconsistência, mas também sem que se omita a relevância filosófica dessa variação, relevância esta que fornece alguns subsídios para repensar a imagem histórica do espinosismo.

⁴⁴⁶ Spinoza (1990) p. 234, nota 123.

⁴⁴⁷ Como bem nota Moysés Floriano (2002), isso se deve, em boa parte, à supervalorização da advertência ao leitor (*Admonitio ad lectorem*), adicionada pelos editores da *Opera Posthuma*.

⁴⁴⁸ Matheron (1987)

⁴⁴⁹ Hegel (2002) p. 248.

⁴⁵⁰ Spinoza (1990) p. 234, nota 123.

RAZÃO E CONHECIMENTO DE PROPRIEDADES

Dentre as características que, no *Tratado da Emenda*, exprimem a inadequação das conclusões racionais, eu gostaria de selecionar aquelas que concernem à limitação desse processo ao conhecimento de propriedades (*propria*). Acerca desta última noção, convém fazer dois comentários: o primeiro, partindo de um indício de natureza filológica, enquanto tal, apenas sugere uma hipótese, ao passo que o segundo, de natureza conceitual, a comprova.

Com efeito, o uso da forma *propria*, no neutro plural, é infreqüente em Espinosa, que prefere *proprietas*, *proprietatis*, para falar de propriedades. A hipótese que isso sugere é que Espinosa, ao empregar “*propria*”, teria presente em sua memória, ou desejaria evocar, mais precisamente do que em outros contextos, o conceito aristotélico de ἰδιον, traduzido pela tradição latina — que alcança as discussões da escolástica barroca sobre lógica — justamente como *proprium*. Tal conceito é definido por Aristóteles nos seguintes termos:

“É *próprio* aquilo que, embora não mostre *o quê era ser*, se atribui a uma coisa apenas e *se contra-predica reciprocamente dela*. Por exemplo, é próprio do homem ser capaz de saber ler e escrever; pois se algo é homem, é capaz de ler e escrever, assim como, se algo é capaz de saber ler e escrever, é homem. Pois ninguém afirma ser próprio aquilo que pode ser atribuído a outro (por exemplo, o dormir em relação ao homem), nem se ocorre ser atribuído a um único item apenas segundo um certo tempo. Pois se também algum dos itens desse tipo fosse denominado como próprio, não seria denominado simplesmente sem mais, mas antes próprio em certo momento ou em relação a algo. Pois estar do lado direito é próprio em algum momento, ao passo que bípede sucede ser dito como próprio em comparação com algo, por exemplo, para o homem, em comparação com o cavalo e o cão”⁴⁵¹

Os *propria* são aspectos não essenciais de algo, mas que lhe são *coextensivos*, ou ainda mais, que podem ser “contra-predicados” desse algo. Como nota Lucas Angioni⁴⁵² a respeito da noção aristotélica de *propria*, o critério para a determinação dessa propriedade é tão estrito que ela não se confunde, por exemplo, com o chamado “atributo *per se*”, o qual implica a espécie da coisa de que é predicado, mas não é por

⁴⁵¹ Aristóteles, *Tópicos* I,5 102^a 18 in Angioni, L. (2000), p.49

⁴⁵² Angioni, L (2000), p. 145

ela implicado, ou seja, não é contra-predicável: se algo é “par”, então trata-se de um número, pois o “par” só se diz de números e é, dessarte, um atributo *per se* de número; mas não se segue, conversamente, que, se algo é número, então é necessariamente par.

Também na chamada *Lógica de Port-Royal* — publicada pela primeira vez em 1662 e parte do universo intelectual freqüentado por Espinosa — reaparece uma definição equivalente do *proprium*, agora, porém, acompanhada de um exemplo que surge nos mesmos termos no *Tratado da Emenda*, o que encaminhará a passagem da hipótese aqui em pauta para sua confirmação:

“*quod convenit omni, soli & semper*; como é o próprio de todo círculo, e do círculo somente, e sempre, que as linhas tiradas do centro à circunferência sejam iguais”⁴⁵³.

Em seu sentido principal e primeiro, o *proprium* é, na exposição seiscentista como na de Aristóteles, um tipo de predicado que, embora não determine a *diferença que constitui uma espécie*, ou seja, o atributo essencial que a distingue de todas as demais, está *necessariamente* ligado, por uma relação de dependência, à diferença e, portanto, *sempre* convém a *tudo* que é abarcado sob essa espécie e *somente* a isso.

Ora, no parágrafo 95 do *Tratado da Emenda*, a teoria espinosana da definição se manifesta nos seguintes termos:

“A definição, para que seja dita perfeita, deve explicar a essência íntima da coisa, e cuidar (*cavere*) para que em seu lugar não usemos (*usurpemus*) próprios (*propria*); para explicar isso, omitirei outros exemplos a fim de que não pareça querer denunciar os erros dos outros, e referir-me-ei apenas ao exemplo de alguma coisa abstrata, que é a mesma qualquer que seja o modo como é definida, a saber, o exemplo do círculo: se definido como sendo uma figura cujas linhas tiradas (*ductæ*) do centro à circunferência são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição, de maneira alguma (*minime*), explica a essência do círculo, mas apenas uma propriedade (*proprietatem*)”⁴⁵⁴

⁴⁵³ Arnauld, A. & Nicole, P. (1965) p. 63. Mantive em latim a primeira parte do trecho, tal como está no original, que não traduz essa parte para o francês. Sua tradução é: “o que convém a tudo, só a isso e sempre”.

⁴⁵⁴ TIE § 95 : “*Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quædam usurpemus. Ad quod explicandum, ut alia exempla omittam, ne videar aliorum errores velle detegere, adferam tantum exemplum alicuius rei abstractæ, quæ perinde est, quomodocumque definiatur, circuli scilicet; quod si definiatur, esse figuram aliquam, cuius lineæ, a centro ad circumferentiam ductæ, sunt æquales, nemo non videt talem definitionem minime explicare essentiam circuli, sed tantum eius aliquam proprietatem.*” - É de notar que, num mesmo parágrafo, Espinosa oscila entre *propria* e *proprietates*, reforçando a limitação do enfoque filológico ao campo dos

Insistindo no fato de que, em se tratando de entes de razão (*entia rationis*) como o círculo, é indiferente o processo definitório, Espinosa mostra como essa maneira de definir é altamente nociva quando se trata de entes físicos e reais (*entia physica et realia*), uma vez que por ela pervertemos (*pervertimus*) a concatenação da natureza (*natura concatenationem*), porquanto as propriedades, que então deveriam estar na definição da coisa, não podem ser entendidas enquanto a essência for ignorada. Com efeito, se o conhecimento das propriedades depende do conhecimento da essência da coisa, é claro que o conhecimento desta última não pode ficar na dependência do conhecimento das primeiras sob pena de circularidade lógica (que estimo ser o sentido da *perversão* supra referida).

O *Tratado* de Espinosa prossegue, pois, com as condições de uma definição perfeita, apresentando, logo de início, a emenda do erro contido naquela primeira:

“se a coisa é criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, o círculo, segundo esta lei (*hanc legem*) deve ser definido assim: é uma figura descrita (*describitur*) por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima”⁴⁵⁵

Ora, o cruzamento da doutrina das maneiras de conhecer com a doutrina da definição — aliás, previsto já pela caracterização do quarto modo de perceber como dedutivo a partir de uma verdadeira e legítima definição — confirma a hipótese levantada: o caráter estrito dos *propria* aristotélicos corresponde perfeitamente à certeza alcançada ao nível da razão, isto é, àquela peculiar noção de certeza não suficientemente segura. Porque, se algo tem todos os pontos equidistantes do centro, então é um círculo, e se é um círculo, tem todos os pontos equidistantes do centro. Mas com isso sabe-se, por assim dizer, o que o círculo necessariamente *tem* e não o que ele *é*: ele é conhecido abstratamente, apenas como um oculto ‘proprietário’ da propriedade e não em sua essência íntima. O mesmo se confirma através dos exemplos dados por Espinosa no

indícios. Estes, porém, não perdem aqui sua força sugestiva, porque o importante não é que *proprietatis* também seja usado, mas que *propria* quase nunca seja, dando peculiar relevo ao contexto em que comparece, quando comparece.

⁴⁵⁵ TIE § 96: “*Si res sit creata, definitio debet, uti diximus, comprehendere causam proximam. Ex. gr. circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, que describitur a linea quacunque, cuius alia extremitas est fixa, alia mobilis, que definitio clare comprehendit causam proximam*”

próprio contexto de apresentação do terceiro modo de perceber. Tome-se o seguinte exemplo, concernente à inferência racional da causa a partir do efeito:

“depois que claramente percebemos que sentimos um tal corpo e nenhum outro, daí (*inde*), afirmo, claramente concluímos estar a alma (*animam*) unida ao corpo, o que é a causa dessa sensação; mas o que seja essa sensação e essa união, não podemos inteligir daí (*inde*) absolutamente.”⁴⁵⁶

Ou seja, se sentimos nosso corpo e não outro, deve haver — recordem-se os termos do *Breve Tratado* (*behoort zyn, moet zyn*) — uma união entre a alma e o corpo, e reciprocamente, se há uma tal união, sentimos nosso corpo e não outro. A sensação, tomada como efeito exclusivo da união entre a alma e o corpo, opera como um *proprium* que acusa certamente essa união, muito embora não a torne conhecida (e se alguém a conhece, não é a partir *daí* sem mais, isto é, absolutamente). A eficácia da operação racional que trabalha com os *propria* é total, mas — correspondendo à insuficiência que condiciona o impedimento de outra espécie de erros a um máximo cuidado adicional (*nisi maxime caventibus*) — essa sorte de propriedade, bem como sua contra-predicabilidade, não constituem, nem mesmo para Aristóteles, uma base que permita *absolutamente* entender a essência da coisa. Como esclarece Angioni, é certo que Aristóteles concebe a definição como uma “estrita asserção de identidade”, de maneira que o termo definido seja substituível pelo enunciado definidor (e vice-versa) “em qualquer contexto, preservando-se o valor de verdade da sentença em que inicialmente o termo definido ocorrerá”; todavia,

“esse critério é apenas condição necessária, mas não suficiente, para a estrita adequação científica da definição (...) A definição, em sua versão estritamente científica, como princípio das demonstrações, deve — pelo menos de direito — captar a estrutura constitutiva da coisa definida, de modo a fornecer uma razão suficiente para a dedução de seus atributos necessários”⁴⁵⁷

Para que não se pense que isso significaria “aristotelizar” Espinosa, é prudente ressaltar que, a despeito do notável acordo entre os dois filósofos quanto ao sentido geral dos requisitos de uma definição perfeita, há grande diferença quanto ao modo pelo qual cada um considera que tais requisitos podem ser atendidos. No caso de Espinosa,

⁴⁵⁶ TIE § 21: “*postquam clare percipimus, nos tale corpus sentire et nullum aliud, inde, inquam, clare concludimus animam unitam esse corpori, quae unio est causa talis sensationis I); sed quenam sit illa sensatio et unio, non absolute inde possumus intelligere.*”

⁴⁵⁷ Angioni (2000) p. 144

há um papel importantíssimo a ser desempenhado pelo conhecimento da causa *eficiente*, ao passo que, para o Estagirita, essa causa parece ser externa à unidade complexa entre matéria e forma, que a definição, de certa maneira, reproduz num nível lógico. Para ambos, algo deve ser definido de tal forma que o conceito não só permita o êxito na sua identificação através de propriedades ou efeitos exclusivos, mas sobretudo explicita a essência da coisa, ou seja, forneça uma compreensão que, sozinha, baste para compreender os efeitos e concluir todas as propriedades do *definiendum*. Mas — com desejável jogo de palavras — o próprio da perspectiva espinosana é que a definição perfeita não possa ser outra senão aquela que, de alguma maneira, *narra* a coisa de forma causal, isso significando, no exemplo paradigmático do círculo, empregar o movimento, ou seja, a causa eficiente.

Ao dizer que o terceiro modo de perceber não apreende a essência particular da coisa mas apenas *propria*, Espinosa está, portanto, empregando um conceito tradicional da filosofia de inspiração aristotélica e fornecendo uma sinalização de como a crítica à inadequação desse modo de perceber deve ser articulada à crítica da definição pela propriedade. Diferentemente de uma descrição ostensiva (pictórica?) de propriedades, a apresentação do esquema construtivo do círculo, *porque permite construir um círculo*, permite, *ipso facto*, a obtenção de todas as propriedades que um círculo necessariamente possui. Quando realizada construtiva ou geneticamente, a captação da estrutura constitutiva da coisa, envolvendo a causa eficiente, não apenas fornece a razão suficiente para a dedução de suas propriedades *necessárias*, como fornece também o princípio de unificação dessas propriedades entre si, e portanto, o detalhamento de como se estabelece essa sua necessidade: quando o círculo é definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, não cabe perguntar *se* ou *por que* ou *como* a figura assim produzida tem todas as retas, tiradas do centro à circunferência, de igual medida. Da mesma forma, diante do incriado, quando este é definido como aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente, “*non manet locus Quæstioni ‘An sit’*”⁴⁵⁸

Se é assim, a lei de formação de definições se afigura, em seus requisitos mínimos, como a mesma para as coisas criadas e incriadas. Convém responder, brevemente, por que, então, Espinosa afirma no *Tratado da Emenda* que a definição do

⁴⁵⁸ TIE § 97: “não permanece lugar para a questão ‘Se é’”

incriado deve excluir toda causa, ao passo que o traço mais marcante da definição das coisas criadas é a apresentação de sua causa próxima. Ora, averiguada a caracterização do quarto e mais perfeito modo de percepção proposto nesse *Tratado*, apresenta-se prontamente a alternativa: “percepção em que a coisa é percebida por sua só essência, ou por sua causa próxima”⁴⁵⁹. A complementaridade e a fina distinção entre essência e causa se verifica em muitas passagens do pensamento espinosano e mantém-se constante ao longo da obra, como é constatável, por exemplo, através do exame das definições de *possível* e *contingente* nos *Cogitata Metaphysica* e na *Ética*⁴⁶⁰. Mas, julgo que a radical exclusão, afirmada no *Tratado da Emenda*, de *toda causa* na definição do *incriado* é, no mínimo, algo a ser comentado, sobretudo quando está no horizonte a *causalidade eficiente imanente* proposta na *Ética* — onde também se propõe que Deus é causa de si no *mesmo sentido em que é causa do mundo*.

Sem alterar a perspectiva desta análise, dedicada à razão no *Tratado da Emenda*, com seu precoce redirecionamento para o conceito de *causalidade eficiente imanente* na *Ética*, basta aqui reconhecer que o requisito mínimo de uma verdadeira e legítima definição é que ela forneça as propriedades *ao fornecer* a compreensão das condições suficientes de existência do *definiendum*. Nisto não há qualquer diferença entre a definição do criado e do incriado: ambas articulam internamente as condições suficientes de existência da coisa definida e a derivação das suas propriedades. Quer tais condições suficientes de existência remetam a causas eficientes externas, quer remetam à só essência da coisa, elas hão de constituir o significado de uma definição que se pretenda genética ou construtiva.

Aliás, nesse sentido, a definição da *causa sui*⁴⁶¹ — a primeira de todas na *Ética* — surge como paradigmática do que seja uma verdadeira e legítima definição genética: a concepção da natureza da coisa já é, de alguma forma, o conhecimento de que ela

⁴⁵⁹ TIE § 19: “*perceptio (...) ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae*”

⁴⁶⁰ Nos CM III, 8, Espinosa afirma que *possível* é a coisa cuja *causa eficiente* é conhecida, mas ignoramos se é determinada, ao passo que *contingente* é a coisa que, tomada sem sua causa, ou seja, somente em sua essência, não implica existência necessária nem impossibilidade para existir. Os dois conceitos reenviam, pois, a uma limitação de nosso conhecimento, coisa alguma sendo, destarte, contingente ou possível em si mesma. Em *E I*, prop 33, escólio 1, Espinosa também argumenta na mesma direção, retomando essa idéia de que a existência das coisas ou é determinada por sua própria essência (como no caso de Deus) ou por sua causa (que então é inserida naquela trama infinita de causas congêneres, aí chamada de ordem das causas).

⁴⁶¹ “*Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens*. / Por causa de si entendo isso cuja essência envolve a existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. É de notar o emprego, como última palavra da frase, do participio presente *existens*. Isso constitui um dado filológico complementar, que reforça as idéias de presença e realidade, ou caso se prefira, de atualidade e concretude.

existe como algo presente e real. Essa maneira de principiar, performativamente vinculada à doutrina espinosana da definição, nada tem de um mistificador “começo”, abstrato no sentido de que se posicionaria como se dele não houvesse construção ou gênese. Bem ao contrário, a primeira definição da *Ética* não se diferenciaria, por exemplo, de uma definição escolástica de Deus — “*Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse*”⁴⁶² — se essa identidade entre essência e existência não estivesse sendo subsumida à rubrica da causalidade, como *causa de si*. Se é verdade que o *Tratado da Emenda* fala da definição da coisa *increatea* em termos negativos, ou seja, afirma uma *exclusão de toda causa*⁴⁶³, considero que, ao invés de uma doutrina juvenil, que ainda não teria levado o princípio de causalidade à afirmação radical e positiva que encontra na *Ética*, essa maneira de falar seja decorrente da perspectiva própria ao *Tratado*. De acordo com ela, seguindo a ordem que o homem naturalmente tem, as coisas finitas são tomadas como ponto de partida (embora jamais como *fundamento*)⁴⁶⁴, e por isso, o *Tratado* não se furta ao diálogo com a imaginação e à inspeção interna do discurso vulgar:

“se a coisa é em si, ou seja, *como diz o vulgo*, causa de si, então deve ser entendida só por sua essência, e se, ao contrário, a coisa não é em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser entendida através de sua causa próxima”⁴⁶⁵.

⁴⁶² “Há algo como Deus, cuja essência é seu próprio ser”, como diz Tomás de Aquino, ao comentar o tríplice modo pelo qual algo tem essência, no *De Ente et Essentia*, V, 1 [Aquino, (1996), p. 106].

⁴⁶³ TIE § 97: “*Definitionis vero rei increatae hæc sunt requisita: Ut omnem causam secludat, hoc est, obiectum nullo alio præter suum esse, egeat ad sui explicationem* / Mas quanto à definição da coisa incriada, estes são os requisitos: Que exclua toda causa, isto é, que o objeto nada exija além de seu ser para sua explicação.”

⁴⁶⁴ “É certo que, por um lado, estamos muito longe de uma “história do pormenor, do acidente, da continuidade linear” (...) isto é, de uma história que se subordine imediatamente à finitude; mas, por outro lado, não se pode dizer que a finitude esteja absolutamente separada (...). O conhecimento proporcionado pelo método histórico mergulha, é certo, no elemento da duração, isto é, no espaço e no tempo (...) ele adentra na duração para, ao conhecê-la como tal, nela operar uma profunda alteração da ordem (...) a fim de verificar segundo quais leis das coisas eternas cada coisa singular acontece **e até mesmo, por exemplo, como a imaginação acontece** (...). Destarte, se nos for lícito retomar agora o conceito de *verdadeiro sentido*, que encontramos no contexto de elaboração da história das Escrituras, poderíamos propor que entendêssemos o conhecimento verdadeiro não como sendo o conhecimento da ilusão a que seriam redutíveis os entes singulares finitos, mas sim, como sendo o conhecimento de seu *verdadeiro sentido*, isto é, na linguagem de *Ética*, como sendo a compreensão de que cada coisa exprime Deus ou a natureza *justamente* porque o faz de maneira *precisa e determinada* — e não a despeito disso —, e que, em contrapartida, está na própria essência de Deus que, dela, deve decorrer uma infinidade de coisas que, efetivamente, hão de existir sob a forma de uma infinidade de modos”. Rezende, C.N. (1997) pp. 119-120.

⁴⁶⁵ TIE § 92: “*si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi*”. Itálicos meus na tradução.

Ora, a imaginação trabalha com um discurso onde o positivo é indicado negativa e indiretamente, fazendo com que o conhecimento do que em si é anterior e incondicionado surja como *derivado* do que é posterior e condicionado⁴⁶⁶. Ela procede por dupla negação, contraditoriamente derivando, por exemplo, o infinito por negação do finito (o qual já era, porém, a negação de algo e, como tal, algo ‘segundo’). Esse ‘infinito por negação’ — um mal infinito — se faz, assim, congenitamente limitado ou ‘findado’ pelo finito, frente ao qual permanece essencialmente — isto é, por definição — separado e desarticulado. Mas o diálogo emendador do *Tratado* com a imaginação não pode, sob a mesma pena, incorrer numa negação da *duplex negatio*. Ele não realiza uma simples oposição unilateral frente à imaginação, fechando-se contra ela exatamente como ela tende a fechar-se sobre si mesma. Ao contrário, ele revela sua vocação de, sem deplorar ou ridicularizar, compreender a imaginação, penetrando em sua perspectiva e, a partir desse interior, realizando uma gradual — e sobretudo contínua — torção no sentido dos conceitos. O *Tratado* se permite, pois, no diálogo com a imaginação, falar do *inCreatum* por oposição ao “criado”, falar por oposição às circunstâncias infinitas que condicionam a gênese das coisas particulares mutáveis⁴⁶⁷. E, nessa perspectiva, realmente faz sentido dizer que o que é *em si* deve excluir toda causa, ou seja, toda dependência *de uma causa próxima*. É mais pelo seu modo compreensivo de argumentar do que pelo vocabulário empregado, que o *Tratado* sugere a passagem da *causa sui* negativa (que torna misteriosa a causação do mundo finito e seu nexos com a causa primeira) à *causa sui* positiva, que é causa do mundo *ao ser causa de si*, assim como o intelecto, ao invés de simplesmente negar a imaginação, a discerne e compreende *ao compreender a si mesmo*.

Esses comentários são aqui oportunos na medida em que auxiliam a compreensão do que se deva entender por ‘definição genética ou construtiva’: não se trata, no caso do criado, de reconstituir a série infinita de causas pela qual um modo finito foi produzido (uma tarefa inexecutável para o homem), nem tampouco, no caso do incriado, de narrar como, por si mesmo, ele passou da inexistência à existência (o que é uma contradição, mero absurdo); trata-se, ao contrário, da *construção da idéia* que dá a conhecer as articulações internas de *todas* as condições necessárias da existência da

⁴⁶⁶ Cf. TIE § 89

⁴⁶⁷ Cf. TIE § 99-100

coisa. O conhecimento da totalidade das condições necessárias articuladas equivale ao conhecimento da *condição suficiente* da coisa, enquanto a montagem da idéia — baseada em um *fazer* e não em um *descrever* — fornece o conhecimento dessas *articulações* entre as propriedades, isto é, de seu ‘entrelaçamento’.

Este é o cerne de uma definição que, versando sobre o criado ou sobre o incriado, seja algo mais do que mero elenco de propriedades identificatórias, *justapostas* entre si e — malgrado seu caráter necessário — apenas *superpostas* àquilo a que são atribuídas. Numa definição genética, as propriedades não mais figuraram como um polissíndeto de predicados que circunscrevem, de maneira lacunar, o espaço reservado ao sujeito focal de sua atribuição: figuram, antes, como uma unidade complexa que não poderá *existir realmente* sem que, *ipso facto*, *exista realmente* o ente que as possui — pois que essa unidade é a constituição dele —, tanto quanto ele não pode *existir* sem elas. Do mesmo modo, as propriedades não podem ser assim *concebidas* sem que sua concepção como uma unidade já não seja o próprio ter a idéia verdadeira da coisa, e vice-versa. E essa idéia há de ser, pois, não somente clara, por manifestar a identidade, unidade ou consistência intrínseca de seu conteúdo, como também distinta, por revelar a forma de entrelaçamento da multiplicidade de propriedades constitutivas dessa identidade complexa.

RAZÃO: “EMBORA CERTA, NÃO SUFICIENTEMENTE SEGURA”

Agora, a fim perscrutar aquele que chamei de núcleo básico da inadequação da razão, convém analisar alguns pormenores dos textos em que o assunto comparece no *Tratado da Emenda*, sobretudo no conjunto de parágrafos de 19 a 29, acompanhado de algumas de suas notas (nomeadamente as notas *f*, *g* e *h*), adentrando por fim no exemplo matemático dado por Espinosa para unificar a compreensão dos diferentes modos de perceber, e atentando ao papel que nesse exemplo desempenha a referência aos *Elementos* de Euclides.

Segundo esses textos, a referida inadequação do terceiro modo ocorre em dois casos: quando dos efeitos procura-se *coligir* a causa, e quando a essência é *concluída* de um universal acompanhado de propriedades sempre concomitantes. É sobretudo esse segundo caso que parece estar em pauta no contexto da definição perfeita, mas, como já foi dito, em ambos os casos a inadequação é proveniente de uma insuficiência intrínseca que faz com que a certeza estabelecida só deixe de envolver algum risco ou perigo mediante outra condição (“*nisi*”) — um cuidado máximo — que deve ser *adicionada*.

Embora, por exemplo, Matheron⁴⁶⁸ considere que o segundo caso é mais abrangente, e que abarca o primeiro — com o que tendo a concordar, visto que vínculo a questão sobretudo à doutrina da definição — julgo que o que há de mais abrangente é uma configuração básica comum, que se repete nos dois casos: há sempre dois termos, um do qual se parte (*ex/ab* A) e outro ao qual se chega (*concluditur/colligimus* B), e sempre este último, embora seja eficazmente identificado, não é sabido em sua “intimidade”, em sua “particularidade”. No registro causal, nada da causa é entendido, senão o que já fora considerado nos efeitos, e no registro lógico, nada é conhecido da essência particular do *definiendum*, senão as mesmas *propriedades* que foram propostas como *definientes*: assim como, além do círculo, não há outra figura que possa ser admitida como detentora da propriedade de ter todos os seus pontos equidistantes do centro, assim também, nada além da união da alma e do corpo pode ser suposto como causa da sensação; mas, em ambos os casos, não se entende o que seja um círculo ou o que seja essa união e, conseqüentemente, a coisa e a causa são assumidas, respectivamente, como um mero *aliquid* e como *aliqua potentia*.

Sabe-se, inequivocamente, que o termo de chegada (B) não pode ser outro, mas isso corresponde a uma definição diferencial ou negativa: tal propriedade não pode ser possuída pelo quadrado, nem pelo triângulo, etc. Por isso Espinosa diz que a inadequação aparece tanto no fato do termo obtido ser explicado por noções generalíssimas, quanto no fato de que ele é expresso negativamente: “*ergo non est hoc, vel illud, etc*”⁴⁶⁹. Aliás, seria possível prolongar essas considerações e entender que, por esse modo de perceber, a própria realidade última, a substância, então suposta pelo princípio de que “do nada, nada se faz” e de que “o nada não tem propriedades”, ficaria assumida, generalissimamente, como o suporte da propriedade de ter propriedades e/ou efeitos, sendo, então, duplamente marcada pela negatividade: *o não-nada*. Talvez deva-se encontrar aqui uma das bases para a recusa espinosana da noção de substância como mero sujeito lógico ou substrato físico de atribuição ou inerência de propriedades, e da noção de atributo que se degenera nesse *proprium* da substância. Mas discutir isso avançaria muito além do que pretendo nesta seção.

O que cumpre ainda notar é que a nota *g*, no parágrafo 21 — ratificando a conformidade do exemplo da união da alma e do corpo às restrições apresentadas à

⁴⁶⁸ Matheron (1986) p.125

⁴⁶⁹ TIE § 19, nota *f*: “logo não é isso, mas aquilo”

conclusão que se vale dos *propria* (nota *f*, § 19) — também afirma que, por esse modo de perceber, sómente se entende A, o termo que é atribuído àquele que comparece como seu suporte, B, o qual permanece desconhecido em sua essência, apesar de haver sido *identificado* ou *indicado*. Mas o mesmo parágrafo 21 radicaliza a crítica: nem a união da alma e do corpo (B), suposta como causa da sensação, é entendida, nem tampouco a própria sensação (A), porquanto esta noção, de certa forma, suplanta aquela pela qual deveria ser explicada, e perdura, assim, carecendo de um fundamento melhor do que um mero “algo” suposto, uma “união” que não vale mais do que uma “virtude sensitiva”, ou abstrações que tais. A inadequação da obtenção do segundo termo é o fracasso na busca da condição de entendimento do primeiro, reconfigurando aquela perversão circular na concatenação interna da narrativa mental que deveria reproduzir a ordem da natureza.

A nota *h*, também do parágrafo 21, deixa explícito que, por si só, a eficácia da identificação de um suporte para a propriedade, de uma causa suposta para o efeito, é a *imediata* incidência em erros (“*statim in errore incident*”), caso não se adicione um cuidado a mais. Esse modo de percepção toma os dois termos (A e B) como externamente relacionados, põe como múltiplo o que é uno — a causa e o efeito, a essência e a propriedade — e, depois dessa separação, qualquer reunião ulterior só pode mesmo ser percebida como justaposição ou superposição, enfim, como confusão.

Com o exame do exemplo do 4º número proporcional, vê-se que essas mesmas características do terceiro modo aí perduram e figuram de modo claríssimo: assim como não há, entre as figuras geométricas, outra além do círculo que detenha todos os pontos equidistantes do centro, assim também, proposta a série 2,4,3,X, não há outro número além de 6 que possa ser admitido como detentor da *propriedade* de ter o produto de sua multiplicação pelo 1º número, igual ao produto da multiplicação do 3º pelo 2º. Mas, nem por isso, faz-se sabida a adequada proporção entre os números dados, ou seja, no caso, a razão de *dobro*.

Diante de números em que a *ratio* não é tão evidente⁴⁷⁰, é perfeitamente possível

⁴⁷⁰ Sigo, com essa decisão de empregar números ‘grandes’, o mesmo recurso usado por Matheron (1986). Mas, creio que a maior importância desse recurso é contestar que todos os modos de perceber só poderiam ser ilustrados conjuntamente por um exemplo montado com números muito simples. Como será demonstrado logo a seguir, deve haver um modo de perceber *intuitivamente* a proporção entre os números ‘grandes’ aqui escolhidos e que não se diferencia daquele modo pelo qual é percebida *intuitivamente* a proporção entre 2 e 4 e entre 3 e 6. Aliás, se há um modo de perceber para o qual faz diferença a simplicidade ou a complexidade dos números, esse modo não é a intuição, mas sim a imaginação, à qual é próprio perder a distinção quando as quantidades ultrapassam certo limiar. No *Tratado da Emenda*, é afirmado ser a experiência o

proceder dessa maneira e, fazendo como os matemáticos, pela força da proposição 19 do Livro VII dos *Elementos* de Euclides⁴⁷¹ — ou seja mediante o *proprium* de todo grupo de números que se subsume à definição dos números proporcionais⁴⁷² — calcular, por exemplo, qual deve ser o número que está para 119 assim como 195 está para 85. No seguinte esquema, $85 \rightarrow 195 = 119 \rightarrow X$, (onde “ \rightarrow ” deve ser lido como “está para”), basta resolver a equação $85X = 195 \cdot 119$ para chegar ao valor de 273. É inquestionavelmente certo que esse é o valor que torna os quatro números proporcionais; e o termo “certo” pode, nesse caso, significar até mesmo que o resultado está *correto* e que *sempre estará correto* quando se parte daquela propriedade numa situação que deve estar subsumida à natureza geral das proporções. Mas, embora fique certo *que* esse é o resultado e *que* os quatro números são, de fato, proporcionais, não se sabe *o que ou qual é* a proporção e muito menos *por que* ela é *tal*, visto que não se sabe qual seja ela, mas apenas o número que a estabelece. Afora a natureza geral de toda proporção, ignora-se, *no caso concreto*, o conteúdo particular do símbolo “ \rightarrow ”, que é o elemento comum entre as duas expressões e o promotor da igualdade expressa como equação. A expressão simbólica “ $85 \rightarrow 195 = 119 \rightarrow X$ ” é particularmente ilustrativa porque deixa claro que não há uma única, mas sim *duas* lacunas a serem preenchidas por um conteúdo fixo e determinado: a lacuna “ \rightarrow ” e a lacuna “X”. O terceiro modo de perceber permite o preenchimento da segunda sem que tenha sido feito o preenchimento

modo que, no cálculo de *qualquer* quarto número proporcional, grande ou pequeno, procede pela generalização de uma regra originada de casos simples “onde o quarto número é patente por si, como nesses [números] 2, 4, 3, 6”. Assim, todos os modos de perceber podem ser exemplificados por qualquer quarteto de números proporcionais, mas a escolha de números ‘grandes’ facilita a pontuação de cada uma das etapas internas que diferenciam um modo do outro. Ademais, uma vez que o que há de próprio no terceiro modo é a obtenção do resultado e a ignorância da proporção, o uso de números ‘grandes’ faz-se particularmente pedagógico, pois suscita no leitor a percepção que o filósofo descreve, assim como um exemplo com números baixos suscita melhor a percepção da qual se origina o modo da experiência vaga. Se Espinosa escolheu números ‘pequenos’, julgo que assim o fez em razão do privilégio que a experiência possui no Tratado, pois que trata-se aí de dialogar com esse modo de percepção e penetrar em seu interior para transformá-lo de dentro para fora. A escolha de números baixos também na *Ética* não desmente esta interpretação, pois, como se demonstra mais adiante, o quarteto escolhido em tal obra também exprime a peculiaridade de seu registro de discurso. Em todo caso, o que almejo evidenciar com a escolha de números altos é a peculiaridade, não dos primeiros nem do quarto modo de perceber, mas sim do terceiro e, para tanto, julgo que tal escolha é apropriada como espero que o restante desta argumentação confirme por si mesmo.

⁴⁷¹ “se quatro números são proporcionais, o número produzido do primeiro e do quarto será igual ao número produzido do segundo e do terceiro; e se o número produzido do primeiro e do quarto for igual ao produzido do segundo e do terceiro, os quatro números são proporcionais” — Tradução minha a partir da trad. inglesa de Heath [Euclides (1952), Livro VII, prop 19]. É de notar que o enunciado dessa proposição caracteriza a propriedade em questão pela meta-propriedade da contrapredicabilidade, isto é, pela propriedade que qualifica apenas as propriedades que são *ἰδία*, ou seja, *propria*.

⁴⁷² “Números são proporcionais quando o primeiro é o mesmo múltiplo, ou a mesma parte, ou as mesmas partes do segundo, que o terceiro é do quarto”. Tradução minha a partir da trad. inglesa de Heath em Euclides (1952), Livro VII, Def. 20.

da primeira, a qual, no entanto, pela própria configuração da expressão simbólica, é claramente a lacuna antecedente que condicionaria o preenchimento da segunda. Por meio desse terceiro modo, faz-se possível manipular a primeira lacuna *sem preenchê-la* e, ainda assim, determinar o conteúdo da segunda. Analogamente ao “*aliquid*” e à “*aliqua potentia*” que comentavam os exemplos particulares do terceiro modo, pode-se dizer, agora a propósito do exemplo matemático comum, que o “ \rightarrow ” perdura, no procedimento dos matemáticos, apenas como *aliqua proportio*.

A propriedade dos números proporcionais, digamos R (segundo a qual o produto dos meios é igual ao produto dos extremos), permite que se identifique o resultado sem que, no entanto, seja sabido o mais importante, isto é, que 85 contém *dezessete* vezes em si aquilo que 195 contém *trinta e nove* (a saber, *cinco* unidades), *assim como* 119 contém *dezessete* vezes em si, aquilo que 273 contém *trinta e nove* (a saber, *sete* unidades). Se a natureza geral da proporção, apresentada na Definição 20 dos *Elementos* VII — na qual funda-se essa propriedade R — estipula que os números são proporcionais quando o primeiro é as mesmas partes do segundo que o terceiro é do quarto, então, só é possível *ver* a proporção adequada *dos números dados* quando for vista *qual a parte* que está tantas vezes no primeiro e tantas outras no segundo, *qual a parte* que está as mesmas vezes, respectivamente, no terceiro e no quarto, e *quais as vezes* que essas partes estão em cada número. Pode-se eficazmente determinar o valor do quarto número (*sc.* 273), sem jamais ver quais sejam as partes comuns (cinco e sete) e sem jamais ver como essas partes, embora sejam diferentes entre si ($cinco \neq sete$), estão *o mesmo* número de vezes em 85 (*dezessete* vezes cinco) e em 119 (*dezessete* vezes sete), *assim como* em 195 (*trinta e nove* vezes cinco) e em 273 (*trinta e nove* vezes sete). Em suma, é possível ter certeza de que 273 é o único número que está para 119 *assim como* 195 está para 85, sem sequer passar pela compreensão *de como é*, afinal, que 195 está para 85.

Pelo terceiro modo, identifica-se o número a partir de uma regra operatória muito eficaz, mas passa-se ao largo do conhecimento de que *trinta e nove dezessete avos* é a proporção entre 195 e 85 e entre 273 e 119. *Trinta e nove dezessete avos* é “ \rightarrow ” quando $195 \rightarrow 85$. Aliás, sendo isso ignorado, fica-se sem saber que *a causa* de X ser 273, quando $119 \rightarrow X$, é que este último valor não é outra coisa senão *trinta e nove dezessete avos* de 119; ignora-se que *trinta e nove dezessete avos* é a *essência da proporção* entre os quatro números *dados*. Sem esse conhecimento, a relação entre tais números permanece extrínseca: sabe-se que, havendo proporção, dá-se a propriedade R

dos números terem o produto dos meios igual ao produto dos extremos. Conversamente, a constatação dessa propriedade *R* funciona como um *signal unívoco e não convencional* que *indica* que esses números são proporcionais, ou seja, que se dá a natureza geral das proporções. Mas, sem o provimento da essência e da causa da proporção entre os números apresentados, parece-me correto dizer que esse modo de perceber não está tão distante do *conhecimento por sinais* — e isso talvez explique o cuidado de Espinosa, no *Tratado da Emenda*, ao especificar o primeiro modo de perceber através do traço da convencionalidade (*ad placitum*), pois que ele aqui não comparece, embora compareça a função de *índice* que um signo possui (função desempenhada agora pela propriedade ou pelo efeito). Nesse sentido, é proveitoso observar que, na nota *h* do parágrafo 21 do *Tratado da Emenda*, Espinosa afirma explicitamente que, sendo abstrato esse modo de perceber, a imaginação — que supostamente estaria estanque nos dois primeiros modos — imediatamente (“*statim*”) entra a confundir as coisas; confusão que se consubstancia na imposição de *nomes* a isso que não passa de um *aliquid* inferido como suporte posto sob a propriedade ou na origem do efeito constatado: “às coisas que [os homens] concebem abstrata, separada e confusamente, impõem nomes”⁴⁷³. Fica assim estabelecida uma tripla articulação: (i) a coisa que se pretendia conhecer, embora ainda desconhecida, é identificável através dos (ii) *propria*, que são índices não convencionais; e através da coextensividade destes últimos com a coisa, esta pode ser eficazmente designada por (iii) signos convencionais, pode ser nomeada sem equívocos, muito embora não se tenha produzido uma sua verdadeira e legítima definição. O terceiro modo de percepção vai além da mera cadeia associativa sensorial que caracteriza o primeiro modo de perceber, realiza inferências e tende a produzir definições, mas, nesse ponto, seu limite é o das definições nominais, eficazes se empregadas como marcadores ou índices mas, por isso mesmo, ainda restritas às funções do signo, sem condições de atingir, por si só, o nível da verdadeira idéia.

A despeito de sua eficácia identificatória — correlata a essa produção de signos inequívocos e não convencionais, fundados na contra-predicação dos *propria* (e.g. se quatro números têm a propriedade *R*, são ditos proporcionais, e se são ditos verdadeiramente proporcionais, devem ter propriedade *R*) — o terceiro modo de perceber “salta” uma etapa dedutiva, qual seja, precisamente aquela que faria o vínculo intrínseco entre a conclusão (*X* é 273) e a premissa maior (*X* está para 119 assim como

⁴⁷³ TIE 21, nota *h* : “*Nam iis, quæ abstracte, seorsim et confuse concipiunt, nomina imponunt*”

195 está para 85)⁴⁷⁴; falta a premissa menor, na qual estaria afirmado: “Ora, 195 está para 85 como trinta e nove dezessete avos”; “logo, diria a conclusão, X está para 119 como trinta e nove dezessete avos”. Ficaria assim a montagem do silogismo:

Maior : $S[o \text{ como } X \text{ está para } 119] \text{ é } M[o \text{ como } 195 \text{ está para } 85].$

Menor: Ora, $M[o \text{ como } 195 \text{ está para } 85] \text{ é } P[\text{trinta e nove dezessete avos}].$

Conclusão: Logo, $S[o \text{ como } X \text{ está para } 119] \text{ é } P[\text{trinta e nove dezessete avos}].$

Aqui peço ao leitor que recorde tudo o que foi tido sobre a estrutura do silogismo definicional no Capítulo precedente, para que fique evidente que estamos, aqui, diante de um silogismo como o do trovão, do eclipse e do gelo. Ora, como foi dito, falta ao terceiro modo de percepção o conhecimento da premissa menor, ou seja, o conhecimento do conteúdo do termo médio — $M[o \text{ como } 195 \text{ está para } 85]$ — , conteúdo que, nessa premissa, é explicitado no predicado $P[\text{trinta e nove dezessete avos}]$. Pelo terceiro modo, é possível chegar ao valor correto, mas apenas inadequadamente, ou seja, sem que seja possível enunciar a conclusão da forma como está exposta acima: tudo que se obtém é o valor 273 e nada mais, pois o termo médio, M, é tomado abstratamente e o seu predicado P encontra-se “velado”. Assim, o que cabe agora explicar é de que maneira faz-se possível obter a premissa menor, na qual consta patente o predicado que o termo médio comunica à conclusão. Se isso puder ser feito, dar-se-á a superação do modo de percepção próprio aos matemáticos.

No momento em que foi introduzido este exemplo, em essência idêntico ao de Espinosa, mas propositadamente montado com números cuja proporção é dificilmente visível, foi dito que o conhecimento de que “ $M[o \text{ como } 195 \text{ está para } 85] \text{ é } P[\text{trinta e nove dezessete avos}]$ ” — o conhecimento da premissa menor — proveio, sem contradizer a natureza geral das proporções conhecida pelos matemáticos, da apreensão da parte que está dezessete vezes em 85 e trinta e nove vezes em 195, a saber, *cinco unidades*. Aliás, é apenas de posse dessa parte que se chega à quantidade de *vezes* que ela está em 85 e em 195. Mas como chegar a essas cinco unidades? Essa parte apenas foi revelada alguns parágrafos acima mas não se disse de onde proveio tal valor. Em verdade, eu *parti* dele: multipliquei 5 por 17 e por 39 e *produzi* o primeiro par segundo a razão 39/17 e, depois, multipliquei 7 pelos mesmos números de *vezes* e *obtive* um

⁴⁷⁴ Note-se que a premissa maior é o próprio enunciado do problema.

segundo par que eu sabia, por isso, possuir a mesma razão. Essa perspectiva, por ser a do criador do exemplo, é privilegiada: apenas substituí 273 por X e perguntei pela proporção que, de antemão, já havia determinado. Mas essa perspectiva não é a de *nenhum* dos quatro modos de perceber. O enunciado espinosano do exemplo é claríssimo: “dados três números, procurar (*quærere*) o quarto que está [é] para o terceiro como o segundo para o primeiro”⁴⁷⁵. Trata-se de *procurar e encontrar* o quarto número, a partir dos outros que estão expressamente *dados*. Trata-se da perspectiva humana, interna à série dos modos finitos; não se trata da perspectiva divina.

O exemplo reproduz, no âmbito epistemológico, a perspectiva que se delineara no âmbito prático ao longo do *Proêmio* do mesmo *Tratado*, dedicado à busca da perfeição humana, na qual consiste a suprema felicidade. Assim, se esse exemplo está na base da escolha do melhor modo de perceber, pelo qual o fim — a felicidade — será obtido, ele deve diferenciar os quatro modos pelo percurso através do qual cada um chega — e, de fato, chega — ao mesmo resultado. Se o quarto modo assemelha-se em alguma coisa à perspectiva divina é porque, *depois* de encontrada a primeira parte comum, e *após* a determinação das vezes que ela figura no primeiro par de números, então, e só então, o homem do *Tratado da Emenda* poderá refazer o modo de produção do exemplo como se ele o tivesse criado, podendo gerar, inclusive, ilimitados outros pares de números com a mesma proporção. Repita-se, portanto, a pergunta central para a devida apreciação dos modos de perceber: como encontrar a adequada proporcionalidade; ou seja, uma vez que isso depende da descoberta daquela primeira parte comum que, no exemplo aqui criado, foi dito ser 5, como chegar a ela?

Antes de responder, é oportuno notar que a superação da inadequação do terceiro modo de perceber, ou seja, a passagem para o quarto modo, não é o abandono de um procedimento matemático dedutivo, mas sim seu aprimoramento através da emenda do caráter meramente operatório que marca o terceiro modo. No texto do parágrafo 24, é de uma forma compacta e contínua que a redação exprime a diferença entre o terceiro e o quarto modo a propósito do exemplo matemático:

“Entretanto [os matemáticos] não vêem a adequada proporcionalidade dos números dados, e se a vêem, não a vêem por força daquela proposição [de Euclides], mas intuitivamente, sem fazer nenhuma operação”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ TIE § 23: “*Dantur tres numeri; quærît quis quartum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum*”

⁴⁷⁶ TIE § 24: “*Attamen adæquatam proportionalitatem datorum numerorum non vident; et si*

Dado o caráter construtivo das definições perfeitas preconizadas por Espinosa, não creio que seja admissível considerar essa ausência de operações como uma mística passividade contemplativa. Além disso, ao dar como exemplo do conhecimento pelo quarto modo o saber que $2+3=5$, o texto espinosano também afasta a interpretação de que “*nullam operationem facientes*” signifique ‘sem fazer nenhuma espécie de conta, ou sem contar’. Em meu entender, essa cláusula vem, antes, para afastar *certa forma específica* de realização do procedimento de cálculo, a saber, justamente esta que é estritamente *operatória*, ou seja, que só é capaz de prover a *indicação* do que é procurado, através da aplicação externa de uma regra geral (derivada da contrapredicabilidade do *proprium*, que sempre acompanha o universal⁴⁷⁷ a que o caso é subsumido). “Sem fazer nenhuma operação” não significa um *insight* imediato, mas sim ‘sem fazer um uso operatório da propriedade’. Se Espinosa diz “*nullam operationem*”, talvez fosse o caso de investigar, por exemplo, a oposição entre *operar* e *agir* no vocabulário espinosano, mas isso ultrapassa os limites da presente discussão.

No que concerne ao quarteto de números do exemplo aqui proposto, uma forma de calcular o quarto proporcional que *não* seja meramente operatória é, como foi visto, aquela que calcula a relação “ \rightarrow ” no caso em que $85 \rightarrow 195$. Esse cálculo deverá produzir a premissa menor e permitir que a conclusão conte com todas as suas premissas. Mas esse próprio cálculo de “ \rightarrow ” deve ser construtivo, isto é, deve *efetuar*, no caso concreto, a natureza geral das proporções e *derivar* a propriedade que sempre a acompanha, ou seja, deve, em primeiro lugar, achar (i) *a parte* que está tantas vezes em 85 e tantas outras em 195 e, em seguida, determinar (ii) *essas vezes* que tal parte está em

videant, non vident eam vi illius propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes”

⁴⁷⁷ Note-se que esse universal corresponde à *natureza da proporção* [§ 24 “*natura proportionis*”] e não aos meros nomes gerais. Trata-se da própria definição euclidiana dos números proporcionais, qual seja, segundo Matheron [(1986) p. 126], a Definição 20 do Livro VII dos Elementos: “números são proporcionais quando o primeiro é o mesmo múltiplo, ou a mesma parte ou as mesmas partes do segundo que o terceiro é do quarto”. Isso, creio, abriria um caminho de pesquisa que talvez pudesse demonstrar que trata-se aí daquilo que, na *Ética*, será denominado como *noções comuns*. A crítica feita no Tratado não incide sobre a definição euclidiana da proporção, isto é, não incide sobre aquilo que pode corresponder a uma noção comum — o que comprometeria *irremediavelmente* o valor desse modo de percepção e faria com que o tratamento dado a ele pelo *Tratado da Emenda* fosse inarticulável com o tratamento dado pela *Ética* — mas sim ao uso que se satisfaz com a eficácia identificatória da propriedade que sempre acompanha esse universal. O cuidado que condiciona a possibilidade de um bom uso do terceiro modo de perceber é, antes de mais nada, a própria atenção que deve ser dada ao fato de que essa eficácia ainda não é conhecimento da essência, de que os *propria* não fornecem a definição. O maior perigo contido nesse terceiro modo advém, ironicamente, da própria certeza que por ele se instaura e que pode propiciar uma precoce satisfação [“*non tamen satis tuta est*”] a truncar a passagem do terceiro ao adequado quarto modo de perceber.

um e em outro número. Só assim o procedimento será totalmente construtivo ou genético, pois da parte será construída, *in concreto*⁴⁷⁸, a natureza geral das proporções, isto é, uma legítima proporção particular “ \rightarrow ”, e desta, por sua vez, será construída — também concretamente — a unidade entre os quatro números, a qual, ainda uma vez, construirá o valor numérico buscado e que é dotado daquela propriedade *R*. Este último valor não terá sido, assim, inferido como um mero suposto admitido sob a propriedade de ter o produto de sua multiplicação pelo primeiro igual ao produto do terceiro pelo segundo. O quarto número terá sido, antes, gerado a partir da proporcionalidade concreta existente na relação do primeiro com o segundo número dado.

No já citado artigo de Alexandre Matheron, isso que aqui se caracteriza como a base do conhecimento construtivo da natureza e da propriedade da proporção *in concreto*, é procurado nos seguintes termos: “como podemos encontrar a maior medida comum entre os dois números dados e, então, encontrar também sua *ratio*?”⁴⁷⁹. Tirando todo o proveito da referência precisa que Espinosa faz à proposição 19 do Livro VII dos *Elementos* de Euclides, Matheron explora o profundo conhecimento que nosso filósofo tinha da aritmética euclidiana e percorre os trechos dos *Elementos* conexos à referida proposição, buscando esclarecer o terceiro modo de perceber, mostrando que sua caracterização, sua limitação e o ponto em que se estabelece a diferença com o quarto modo eram muito claros ao leitor seiscentista que estivesse a par desse universo de referências aludido pelo texto do *Tratado da Emenda*. Assim, para responder à pergunta central, supra citada, partindo da Definição 20 e passando pelas proposições que geraram a proposição 19 do Livro VII dos *Elementos*, Matheron se reporta às proposições 1 e 2 do mesmo Livro. Nelas, é apresentado o procedimento conhecido como *anthypharesis*. Esse procedimento, sintomaticamente exposto nas duas primeiras proposições do Livro VII, permite a obtenção da maior medida comum entre dois números dados (que não sejam primos). Se cabe à definição 20 do mesmo Livro — onde se diz qual a natureza dos números proporcionais — afirmar que “números são proporcionais quando o primeiro é (...) as mesmas partes do segundo que o terceiro é do

⁴⁷⁸ É sabido que Espinosa considera os entes matemáticos como entes de razão “não existindo na Natureza qualquer objeto que lhe[s] corresponda” (TIE § 72). Assim, quando aqui se diz *in concreto*, isso não significa hipostasiar tais entes, mas adicionar-lhes um grau de determinação, como, por exemplo, ao se passar da consideração de um quadrado de lado *l* e área *l*² para a consideração de um quadrado com lado composto por 5 unidades quaisquer e área composta por 25 dessas mesmas unidades. No texto de Espinosa, o equivalente dessa expressão — *in concreto* — é o genitivo *datorum numerorum* no parágrafo 24 do TIE.

⁴⁷⁹ Matheron (1986) p. 127.

quarto”, cabe à *anthyphairesis*, por seu turno, demonstrar como um número é “as mesmas partes” de outro.

O procedimento — cujo nome poderia ser *grosso modo* traduzido como ‘contra subtração do resto’ — consiste basicamente no seguinte: diante de dois números dados, η e θ , tal que $\eta < \theta$, subtrair ε vezes o menor do maior afim de encontrar um resto ρ que seja menor do que η , quando se faz impossível uma nova subtração *do mesmo número* η ; nesse ponto, repete-se o procedimento, agora entre η e ρ , e assim por diante até que não haja mais resto ou resíduo (e se sempre há resíduo, trata-se de números primos). Por esse procedimento, sabe-se o que η é para θ e o que θ é para η , pois é nisso que consiste a proporção, ou seja, agora segundo a letra do texto espinosano, em *esse ad*⁴⁸⁰. Assim, o procedimento da *anthyphairesis*, ou seja, a descoberta da parte comum entre η e θ e de quantas vezes essa parte comum está em cada um desses dois números, principiará como determinação de θ em termos de η , do que θ é para η , isto é, com a determinação de θ como sendo ε vezes η com um eventual resíduo $\rho < \eta$.

Um esquema geral ficaria da seguinte forma:

$$\eta \rightarrow \theta$$

$$\theta = (\varepsilon \text{ vezes } \eta) + \rho, \text{ pois } \rho < \eta$$

$$\eta = (\zeta \text{ vezes } \rho) + \varsigma, \text{ pois } \varsigma < \rho$$

$$\rho = (\delta \text{ vezes } \varsigma) + \tau, \text{ pois } \tau < \varsigma$$

$$\varsigma = (\upsilon \text{ vezes } \tau) + 0.$$

No momento em que não há mais resto, efetua-se a substituição, simplesmente fazendo valerem as igualdades. Não convém exprimir a substituição com símbolos, pois isso resultaria numa expressão muito extensa, dado que não seria possível efetuar as multiplicações. De toda maneira, uma vez que a forma do procedimento está apresentada, o que verdadeiramente importa é entender como dar-se-ia a *anthyphairesis* capaz de prover, no caso dos números aqui escolhidos, a aspirada premissa menor.

Ora, uma vez que 85 corresponde a η e 195 corresponde a θ , o procedimento começaria por um conhecimento que — equivalente a 2+3 — Espinosa haveria de considerar como sendo do quarto modo, a saber: 195-85. O resultado dessa subtração simples é 110, comportando mais uma subtração de 85, quando então é encontrado o

⁴⁸⁰ TIE § 23: “*Dantur tres numeri; quaerit quis quartum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum*”
“Dados três números, procurar o quarto que está [ê] para o terceiro como o segundo para o primeiro”

resto 25. E o procedimento prossegue como no esquema acima descrito⁴⁸¹:

$${}^{\eta}85 \rightarrow {}^{\theta}195$$

1^a Subtração: ${}^{\theta}195 - {}^{\eta}85 = 110$. Mas $110 > {}^{\eta}85$. Logo, efetua-se mais uma subtração.

2^a Subtração: $110 - {}^{\eta}85 = 25$. Ora, $25 < {}^{\eta}85$. Logo, não é possível efetuar mais uma subtração. Portanto, 25 corresponde ao resto ρ , e o número de subtrações, qual seja, 2, corresponde a ε . Chega-se, assim, à primeira expressão que realiza o esquema formal supra descrito:

$$I) {}^{\theta}195 = ({}^{\varepsilon}2 \text{ vezes } {}^{\eta}85) + {}^{\rho}25.$$

Repete-se, então, o mesmo procedimento, agora determinando ${}^{\eta}85$ em termos do elemento residual, isto é, do resto ${}^{\rho}25$:

1^a Subtração: ${}^{\eta}85 - {}^{\rho}25 = 60$. Mas $60 > {}^{\rho}25$. Logo, efetua-se mais uma subtração.

2^a Subtração $60 - {}^{\rho}25 = 35$. Mas $35 > {}^{\rho}25$. Logo, efetua-se mais uma subtração.

3^a Subtração $35 - {}^{\rho}25 = 10$. Ora $10 < {}^{\rho}25$. Logo, não é mais possível efetuar uma subtração. Assim, chega-se à seguinte determinação de ${}^{\eta}85$ em termos de ${}^{\rho}25$, na qual ${}^{\zeta}3$ é o número de vezes que ${}^{\rho}25$ cabe em ${}^{\eta}85$, deixando um resíduo de ${}^{\varsigma}10$ unidades, que evidentemente não podem ser determinadas em termos subtrações de ${}^{\rho}25$. Assim:

$$II) {}^{\eta}85 = ({}^{\zeta}3 \text{ vezes } {}^{\rho}25) + {}^{\varsigma}10$$

Repete-se, então, o mesmo procedimento, agora determinando ${}^{\rho}25$ em termos do elemento residual, isto é, do resto ${}^{\varsigma}10$:

1^a Subtração: ${}^{\rho}25 - {}^{\varsigma}10 = 15$. Mas $15 > {}^{\varsigma}10$. Logo, efetua-se mais uma subtração.

2^a Subtração: $15 - {}^{\varsigma}10 = 5$. Ora $5 < {}^{\varsigma}10$. Logo, apenas dois ζ cabem em ρ , isto é, ${}^{\delta}2$ vezes 10 em 25, deixando um resíduo de ${}^{\tau}5$. Portanto:

$$III) {}^{\rho}25 = ({}^{\delta}2 \text{ vezes } {}^{\varsigma}10) + {}^{\tau}5.$$

Repete-se, então, o mesmo procedimento, agora determinando ${}^{\varsigma}10$ em termos do novo elemento residual, isto é, do resto ${}^{\tau}5$:

1^a Subtração: ${}^{\varsigma}10 - {}^{\tau}5 = 5$. Ora, é possível realizar mais uma subtração:

⁴⁸¹ Para auxiliar na visualização da correspondência entre o esquema formal e o esquema concreto, será colocada, sobrescrita antes de cada número, a letra grega que é seu correlato no esquema formal apresentado. Isso pode tornar a leitura das expressões um pouco menos fluente, mas o leitor poderá simplesmente omitir as letras, e os valores numéricos tornarão claro o sentido das expressões. Por outro lado, a presença das letras sobrescritas (antes dos números, para evitar qualquer confusão com a grafia convencional para potenciações) permite a *marcação* dos valores numéricos de forma que se possa acompanhar a movimentação de cada termo nas sucessivas substituições.

2ª Subtração: $5 - \tau 5 = 0$.

Assim, havendo sido necessárias apenas 2 subtrações, deve-se dizer que $\upsilon 2$ vezes $\tau 5$ é igual a $\varsigma 10$.

$$\text{IV) } \varsigma 10 = (\upsilon 2 \text{ vezes } \tau 5)$$

Nada ficou faltando a determinar em termos de $\tau 5$. A parte $\varsigma 10$ é *suficientemente* definida em termos de $\tau 5$, ela é $2(\tau 5)$ e nada mais (+ 0). E, assim sendo, esta última parte *não precisará ser determinada em termos de outra*, a qual figuraria como algo adicionado, algo que ela não teria abrangido. Muito pelo contrário: realizando as substituições, vê-se que *todas as outras partes podem ser determinadas em termos de* $\tau 5$. Este não é, portanto, um “novo elemento residual”, pois é absolutamente “absorvido” por todas as outras partes anteriores, bem como pelos valores totais dos quais se partiu. Veja-se, pois, o conjunto de expressões:

$$\text{I) } \theta 195 = (\epsilon 2 \text{ vezes } \eta 85) + \rho 25$$

$$\text{II) } \eta 85 = (\zeta 3 \text{ vezes } \rho 25) + \varsigma 10$$

$$\text{III) } \rho 25 = (\delta 2 \text{ vezes } \varsigma 10) + \tau 5$$

$$\text{IV) } \varsigma 10 = (2 \text{ vezes } \tau 5).$$

Até aqui, cumpriu-se a primeira tarefa necessária à determinação da premissa menor: (i) achar *a parte* que está tantas vezes em 85 e tantas outras em 195, qual seja, aquela que fora revelada sem que houvesse sido demonstrado de onde ela teria provindo: 5. Realizando as substituições, será automaticamente cumprida a segunda tarefa: (ii) achar *essas vezes* que tal parte está em um e em outro número. Dessarte, cumpre eliminar progressivamente todos os elementos não numéricos exceto a parte τ , que agora já se sabe que é 5, como é 5 e por que é 5.

A expressão VI, que encerrou a *anthyphairesis*, foi a seguinte: “ $\varsigma 10 = (2 \text{ vezes } \tau 5)$ ”. Assim, deve-se dizer que:

$$\varsigma 10 = 2\tau.$$

Substituindo $\varsigma 10$ por 2τ nos lugares em que o termo figura na expressão III, isto é, em “ $\rho 25 = (\delta 2 \text{ vezes } \varsigma 10) + \tau 5$ ”, conclui-se que “ $\rho 25 = (2 \text{ vezes } 2\tau) + \tau$ ”, chegando, então, a uma determinação de $\rho 25$ em termos de τ :

$$\rho 25 = 5\tau.$$

Subindo à expressão II — “ $\eta 85 = (\zeta 3 \text{ vezes } \rho 25) + \varsigma 10$ ” — e substituindo $\rho 25$ por 5τ , bem como $\varsigma 10$ por 2τ , obtém-se uma determinação de $\eta 85$, isto é, do primeiro

número da proporção, em termos de τ , ou seja, sabe-se quantas vezes a parte comum está no primeiro número: ${}^{\eta}85 = (3 \text{ vezes } 5\tau) + 2\tau$ e, portanto :

$${}^{\eta}85 = 17\tau.$$

Ora, como o segundo número da proporção, ${}^{\theta}195$, foi determinado na expressão I como sendo igual a (${}^{\epsilon}2$ vezes ${}^{\eta}85$) + ${}^{\rho}25$, realizando as devidas substituições obtém-se o número de vezes que a parte comum τ está nesse segundo número: ${}^{\theta}195 = (2 \text{ vezes } 17\tau) + 5\tau$. Destarte, completa-se a segunda tarefa dizendo que

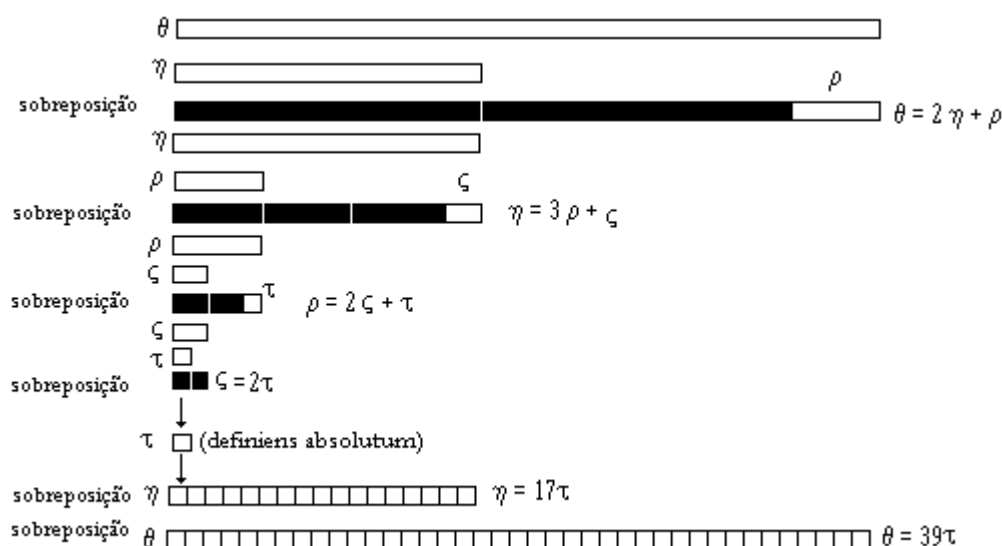
$${}^{\theta}195 = 39\tau.$$

Através desse procedimento, foram realizados cálculos simples, todos do mesmo tipo que $3+2=5$. Tudo se passou, pois, dentro do quarto modo de perceber. Se foi apresentado, em primeiro lugar, o esquema formal da *anthyphairesis*, foi apenas para deixar bem distintos os passos do procedimento. Não se deve suspeitar que se trate aqui de uma nova regra operatória a ser aplicada cegamente. Trata-se, bem ao contrário, de um procedimento construtivo. Nada está sendo ditado do exterior: nem do exterior que é a autoridade, nem do exterior que é um caso particular frente a outro caso particular (o qual, o primeiro jamais pode abarcar como a regra de ambos). A *anthyphairesis* emerge apenas da manipulação das grandezas *dadas*, da experiência de flexão de uma sobre a outra; o esquema formal não é obtido por generalização, pois sua validade irrestrita é congênita à sua descoberta. A experiência construtiva — e é apropriado falar de experiência, visto que a lida é com grandezas particulares, embora seja uma experiência intelectual — é uma descoberta e uma apresentação probatória a um só tempo. Aqui se vê uma legítima *definição genética*, na qual, sempre dentro do quarto modo, entende-se o modo de constituição interna da proporção dada. A partir das sucessivas subtrações, que constituem, em última instância, um processo de divisão, é feita, por assim dizer, a anatomia da proporção, na qual a primeira fase (i), que encontra a parte, é como que *morfológica*, e a segunda (ii), que determina como essa parte produz os números dados, é como que *fisiológica*.

Embora a descrição aritmética da *anthyphairesis* seja prolixa, ela é apenas a narração numérica do que julgo ser um procedimento construtivo geométrico, comparável ao tipo de expediente empregado na definição genética do círculo. Suponha-se que os valores 85 e 195 sejam, cada um, um segmento de reta, respectivamente η e θ . Superponha-se o menor sobre o maior, unidos em uma extremidade. O recobrimento será parcial, ou seja, o menor caberá 2 vezes no maior,

que ficará descoberto num sub-segmento ρ . Faça-se, então, a superposição desse sub-segmento sobre o segmento η , o qual também não será plenamente recoberto, ficando exposto num resto ζ , etc., até que se ache um pequeno sub-segmento que, sem fragmentar-se, recubra homogeneamente tanto o segmento η quanto o segmento θ , bem como cada um dos demais sub-segmentos descritos pelas sucessivas superposições (*sc.* ρ , ζ , etc.). Trata-se, pois, de uma figuração espacial de algo que se encontra no todo e em cada uma das partes parciais. Chamemo-lo de τ , e também de parte total, pois é como um *definiens absolutum*, que define todas as partes mas não se define por nenhuma outra (na relação entre 195 e 85, bem entendido).

Uma expressão gráfica desse procedimento poderia ser apresentada através da seguinte figura:

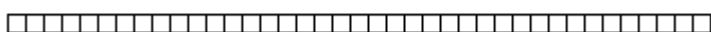
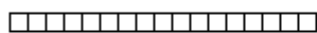


Este esquema deixa bem mais claro por que a *anthyphairesis* procede do modo descrito algébrica e numericamente. Mas a grande vantagem dessas outras descrições, apresentadas em primeiro lugar, é que sua natureza discursiva permite uma aproximação com a linguagem natural, de modo que, confirmando o que foi dito sobre tratar-se aí de um expediente definitório, pode-se atentar à *anthyphairesis* e nela reconhecer o esquema de definição presente, por exemplo, nos textos da *Ética*. Nesta última, a passagem do *definendum* para o *definiens* é um procedimento intelectual (*intelligo*) e lingüístico (*dico, appello, voco*, etc) que se exprime nas páginas do livro como

articulação de um registro preponderantemente *lexical* (os núcleos dos *definiendos* são predominantemente substantivos) e um registro *sintático*, onde a ocorrência de outros verbos, outros nomes e elementos sincategoremáticos, tende a permitir uma complexidade dinâmica de ações e coordenações. Ora, quê pede um problema de proporção? Que se diga o que algo é para outro algo. Não se trata, pois, da definição da essência de cada coisa em si mesma considerada, porquanto o que se pede é uma relação, um *esse ad*. Todavia, quando Espinosa critica o terceiro modo de percepção e os matemáticos que o tipificam, diz que estes não percebem *adæquatam proportionalitatem*. Isso torna compreensível que é o caso de se falar em uma essência *da proporção* entre os números dados. É essa essência que a *anthyphairesis* define. Para tanto, o primeiro passo é *definir um número pelo outro*. Parafrasearei, pois, ambos os discursos — o de Espinosa e o de Euclides — se disser: *Per 195 intelligo 2*85+25*. Eis aí a passagem de um elemento *quasi lexical*, um símbolo de certa quantidade, para um campo sintático, no qual, além de outros símbolos de quantidades, há também símbolos de operações e, portanto, dinamismo e coordenação. Assim, diante dessa definição, não se deve simplesmente fazer a conta, pois que isso reenviaria à identidade $195 = 195$. O procedimento da *anthyphairesis* como que pede que, novamente, sejam definidos os elementos *definiens* um pelo outro, transformando o *definiens* em *definiendum*, aprofundando a definição, intensificando a complexidade sintática, introduzindo novos cálculos, indo cada vez mais longe da opacidade de $195=195$, isto é, do mero “195”, até achar um *definiens absolutum*, a partir do qual, então, 195 e toda a complexidade gerada podem ser entendidos integralmente, revelando a articulação interna das identidades ($195=195$; $85=85$) em relação recíproca: *Per 85 intelligo 3*25+10*; *Per 25 intelligo 2*10+5*; *Per 10 intelligo 2*5*.

Este último termo, 5, não é a menor parte de que 195 ou 85 são constituídos. Afinal, 1 é uma parte menor, bem como $1/\infty$, sendo um contra-senso a busca da menor de todas as partes. Mas 5 é o termo de referência último quando é pedida *a maior de todas as parte comuns* entre 195 e 85. É possível, então, dizer que a reconstrução factível (*fácil*) a partir dessa parte, fornece uma percepção adequada da proporção particular dada e — por que não dizer? — uma idéia simples. Pode parecer paradoxal que, em meio a tantos desdobramentos e substituições em inúmeras etapas de cálculo, se fale de simplicidade. A pura idéia de, por exemplo, 195 não seria mais simples? Não, pois, como foi dito, assim apresentada como um dado bruto ela é opaca, é quase um nome, ao passo que, para Espinosa, as *ideæ simplices* são justamente os conceitos

formados de maneira construtiva, os quais, por um lado, têm seus elementos internos ligados por relações que são visíveis pelo intelecto e, por outro, não apresentam nenhuma propriedade que já não estivesse determinada por essas mesmas relações que transparecem na construção do conceito. Essa simplicidade do complexo, ao invés de uma *contradictio in adjecto*, torna-se bastante plausível quando se considera que aqueles que procedem pelo terceiro modo, ou seja, não realizam a *anthyphairesis*, não chegam à parte total e, portanto, não podem captar a proporcionalidade que torna reciprocamente inteligíveis os números dados. Seu procedimento é mais rápido, mas, como se pôde ver, não supera a justaposição das propriedades e, sob elas, a admissão da coisa. De posse da parte total, ao contrário, forma-se o conceito do que 195 é *ad* 85 e do que 85 é *ad* 195, a saber, respectivamente, $39(5)$ e $17(5)$ e, assim, é lícito dizer: “*Per 85 ad 195 intelligo 17*5*” e “*Per 195 ad 85 intelligo 39*5*”. Da opacidade de 119 e 85 chega-se à transparência de sua estrutura interna através do estabelecimento de suas relações recíprocas:



Aqui efetivamente se *vê* a essência da proporção existente entre os números dados. Ao menos tanto quanto se *vê* a essência íntima do círculo em sua definição genética.

É notável o modo prolixo pelo qual a *anthyphairesis* resolve o que qualquer outro matemático resolveria muito rápida e eficazmente apenas com base na propriedade *R* dos números subsumidos à natureza da proporção. Mas o que importa no exemplo espinosano é o valor intrínseco do procedimento e não o resultado que se desprende ao final do processo, uma vez que as quatro maneiras têm condições de chegar ao mesmo resultado. A qualidade da quarta maneira é que ela provê a *estrutura* da proporção, válida para qualquer par de números que estejam um para o outro segundo a mesma *ratio*. Assuma-se cada uma das partes representadas na figura supra como sendo um mesmo número e some-se o total de cada segmento; repita-se, depois, o mesmo procedimento com outro número, e assim por diante: será obtida uma infinidade de diferentes pares, todos, porém, com a mesma relação recíproca, todos produzindo *esse mesmo desenho*, esse mesmo *esquema*. Aliás, foi assim que o presente exemplo foi construído. Tal desenho é a representação gráfica de “ \rightarrow ”, quando $85 \rightarrow 195$. O

segmento menor tem 17 vezes aquilo que o maior tem 39. O segmento menor é, portanto, *dezessete trinta-e-nove avos* do maior. O qual, por sua vez, possui 39 vezes aquilo que o menor possui 17. E o enunciado que, da mesma maneira, descreve a relação do maior para o menor, *é exatamente a premissa menor que se procurava*.^M[o como 195 está para 85] é ^P[*trinta e nove dezessete avos*]. Dá-se o termo médio e o predicado que ele comunicará ao sujeito da premissa maior na conclusão. Segue-se daí que o quarto número proporcional deve conter em si 39 vezes aquilo que 119 contém 17. E qual a parte que está 17 vezes em 119? Seria tentador simplesmente dividir 119 por 17. Mas o procedimento que tem por modelo a *anthyphairesis* sugere que os *próprios procedimentos* sejam desconstruídos em seus elementos geradores comuns. Quê é afinal uma divisão? Ora, como foi dito, é uma soma de subtrações, assim como uma multiplicação é uma soma de somas. Não há afastamento do esquema $3+2=5$, com a diferença que agora também são somados os próprios *eventos de efetuação*; e.g. $(+)+(+) = 2(+)$, $(-)+(-)+(-) = 3(-)$ ⁴⁸², etc.). Destarte, deve-se perguntar: quê é dividir 119 em 17? É contar quantas efetuações, quantos *atos* de subtração de 17 podem ser realizados a partir de 119 — o que, espacial ou extensamente, equivale a contar quantas vezes 119 contém 17 ou quantas vezes 17 “recobre” ou “cabe” em 119 (ou ainda, quantas vezes 119 pode se dobrar, se fletir em 17 como sua parte). Assim, sem que se abandone o quarto modo de percepção, repete-se aquele movimento que é o mais simples no interior da rotina da *anthyphairesis*, e se conta: 1ª Subtração: $119 - 17 = 102$; 2ª Subtração: $102 - 17 = 85$; 3ª Subtração: $85 - 17 = 68$; 4ª Subtração: $68 - 17 = 51$; 5ª Subtração: $51 - 17 = 34$; 6ª Subtração: $34 - 17 = 17$; 7ª Subtração: $17 - 17 = 0$. Destarte, se 119 é perfeitamente recoberto por 7 grupos de 17, o será também por 17 grupos de 7, e com isso é encontrado o que se pedia, a saber, uma parte que está, inteira, 17 vezes em 119 inteiro: 7. Finalmente, o quarto número será obtido pela simples composição do segmento maior contando 7 em cada parte comum. Defina-se, pois, 273 como $39(7)$. O cerne do procedimento é definir *um número pelo outro* — $195 =$

⁴⁸² Pergunto-me se isso não poderia ser comentado através das noções de “essência formal” e “essência objetiva”. Pois, assim como numa idéia a essência formal é o seu ser um evento mental, um ato de pensar, e a essência objetiva é o conteúdo pensado nesse ato, assim também, ao serem engendradas, das duas operações mais simples (adição e subtração), as duas outras mais complexas (multiplicação e divisão), faz-se uma distinção entre — por assim dizer — a “quantidade formal” dos eventos e sua “quantidade objetiva”. Ou melhor, além dessa distinção, realiza-se uma *reflexão* na qual a quantidade formal de uma operação (e.g. 7 subtrações) passa a ser contida como quantidade objetiva (e.g. 7 é o valor, o número, que figura como resultado de uma divisão, quando um número permite 7 operações de subtração de um outro número; o primeiro 7 é uma quantidade objetiva na operação de dividir, e o segundo 7 é uma quantidade formal na operação de subtrair).

(39/17)*85 — e, com isso, definir dois outros — $119 = (39/17)*273$. A lacuna → agora revela seu conteúdo: (39/17). É isso que é uma proporção: *esse ad ut esse ad*. Trata-se de uma relação entre relações e, por isso, não julgo nocivo o anacronismo quando digo que o quarto modo apreende, *in concreto*, uma *estrutura*.

Ora, definir proporções não é tarefa de pouca importância na filosofia espinosana. Para tomar apenas alguns exemplos, basta lembrar que o princípio de individuação dos entes físicos é uma proporção (*ratio*) constante de movimento e repouso *entre as partes* dos corpos: porções podem ser retiradas e repostas; mantida a *ratio*, o indivíduo persevera⁴⁸³. Não havendo, no universo espinosano, criação ou aniquilamento, a noção mesma de *morte* é comentada pela de perda de proporção:

“Mas é de notar aqui que entendo que o Corpo sofre a morte quando suas partes se dispõem de tal maneira que obtenham entre si outra razão (proporção) de movimento e de repouso”⁴⁸⁴.

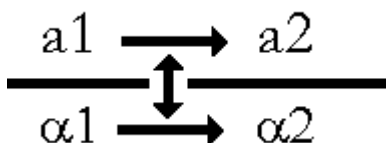
E, no contexto cognitivo, a própria relação entre as idéias e os ideados é derivada do que uma idéia é *para* outra (causa ou efeito) e do que um ideado é *para* outro (causa ou efeito), e de como as partes internas de cada um estão entre si (truncadas ou coordenadas).

A exclusão espinosana da interação causal entre atributos — que evita a incidência naquele mistério, equivalente ao da criação *ex nihilo*, que é a produção de um efeito extenso a partir de uma causa totalmente inextensa, ou vice-versa — faz com que a relação das idéias com seus ideados seja derivada das relações, intra atributivas, das

⁴⁸³ Cf. *Ética* II, def. depois do Lema 3: “*Cum corpora aliquot (...) eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur* / Quando alguns corpos (...) são movidos com o mesmo ou diversos graus de celeridade de maneira que seus movimentos comuniquem entre si uma razão (proporção) certa, diremos que esses corpos são unidos entre si e que todos simultaneamente compõem um corpo ou indivíduo, o qual se distingue dos demais corpos por essa união”. Na seqüência desse mesmo conjunto, conhecido como “pequena física”, leia-se, por exemplo, o lema V: “*Si partes individuum componentes majores minoresve evadant, ea tamen proportione ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servant, retinebit idem individuum suam naturam ut antea absque ulla formæ mutatione* / Se as partes componentes do indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas na proporção em que todas entre si conservam a mesma razão de movimento e repouso como antes, o indivíduo reterá igualmente a sua natureza como antes, sem mutação alguma da forma”. Dessa “pequena física” é derivada uma fisiologia mecânica, de modo que esse processo supra descrito pode passar a ser considerado como um processo de aumento ou diminuição de massa corporal, como o crescimento ou o emagrecimento. E outros processos, tais como deslocamento, alimentação, respiração, excreção, etc., também derivados dessa “pequena física”, sempre obedecendo às noções básicas de *ratio* e *proportio*.

⁴⁸⁴ *Ética* IV, prop 39, escólio. “*Sed hîc notandum, quòd Corpus tum mortem obire intelligam, quando ejus partes ità disponuntur, ut aliam motûs, & quietis rationem ad invicem obtineant*”

idéias entre si e dos ideados entre si. Aliás, entre os intérpretes da filosofia espinosana, o não cruzamento dos atributos gerou uma noção de *paralelismo*, segundo a qual, como em retas paralelas, pensamento e extensão só se “encontrariam” no infinito da substância. A despeito da beleza e de algum ponto elucidativo que essa comparação possa conter, ela peca por desconsiderar que há, sim, algo que “cruza” os atributos, a saber, aquilo mesmo que cruza os pares proporcionais: “→”, a mesma *ratio*.



Na figura acima, as setas horizontais devem ser lidas como “*est ad*” e a seta vertical deve ser lida como “*ut*” mas também como “*idem est*”, pois é uma só e mesma proporção (e.g. 17/39) que está presente simultaneamente nos dois pares distintos. A seta vertical é aquilo que, na proposição 7 de *Ética* II — de cujo escólio originou-se a imagem do paralelismo — é afirmado como *o mesmo* entre idéias e coisas: *ordo et connexio*⁴⁸⁵. É tendo isso em mente que devem ser lidas algumas afirmações do *Tratado da Emenda*:

“A razão que há entre duas idéias [é] a mesma que a razão que há entre as essências formais daquelas idéias”⁴⁸⁶.

Talvez haja alguma preocupação em saber se, em tal frase, essas essências formais das idéias não seriam, ao invés dos ideados, as próprias essências formais *constitutivas* das idéias. Ora, isso não faz qualquer problema, pois, se assim for, ao invés de um novo paralelismo, o que estará sendo estabelecido é um novo cruzamento, pela “*eadem ratio*”, entre o plano formal e o plano objetivo no interior do próprio pensamento. E quanto à relação das idéias com os ideados, também o *Tratado da Emenda* reafirma inequivocamente:

“Adicione-se que a idéia *se porta* objetivamente *do mesmo modo* como seu

⁴⁸⁵ *Ética* II, prop 7: “*ordo & connexio idearum idem est ac ordo & connexio rerum / a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas*”. Itálicos meus.

⁴⁸⁶ TIE § 38: “*ratio, quæ est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quæ est inter essentias formales idearum illarum*”.

próprio ideado *se porta* realmente. Se, pois, fosse dado algo na Natureza que não tivesse nenhum comércio com outras coisas, e se disso também fosse dada uma essência objetiva, a qual devesse convir exatamente com a formal, também nenhum comércio teria com outras idéias, isto é, nada dela poderíamos concluir; e, ao contrário, aquelas que têm comércio com outras coisas, *como são todas que existem na natureza*, serão entendidas e suas essências objetivas terão o mesmo comércio, isto é, *outras idéias serão deduzidas delas*, as quais, de novo, terão comércio com outras, e assim crescem os instrumentos para prosseguir ulteriormente”⁴⁸⁷

O “comércio” entre as coisas, de um lado, e entre as idéias, de outro, explica Espinosa na nota *p* desse parágrafo 41, é produzir e ser produzido: *producere aut produci*. Ora, quê é dizer “*Per 195 ad 85 intelligo 39*5*” senão entender 195 — literalmente — como um produto das 39 maiores partes comuns que se determinam na relação com 85, o qual, por sua vez, é produzido por 17 dessas mesmas partes? Trinta e nove dezessete avos de 85 — ou seja “ $85 \rightarrow$ ” — *produzem* 195.

Retomando os números pequenos do exemplo de Espinosa, cumpre perguntar: quê é estabelecer o quarto número proporcional na série 2, 4, 3, X? É estabelecer uma relação entre 4 e X *mediante* a relação que 4 tem com 2 e que X há de ter com 3. Trata-se de estabelecer uma relação entre dois termos (4 e X) mediante a *identidade* de suas relações com dois outros. Quais são esses dois outros termos? Ora 2 e 3. E qual a relação entre 2 e 3? Aqui se vê a boa escolha dos números empregados por Espinosa: 2 e 3 são números primos, ou seja, números primeiros, divisíveis apenas por si mesmos e pela unidade, não sendo possível, destarte, uma *anthyphairesis* entre eles. Pondo os dois números diante dos olhos, formula-se a pergunta: o que um é para o outro? Qual a proporção deles entre si? Ora, ao se forçar uma *anthyphairesis*, 2 seria subtraído de 3 e deixaria o resto 1, que já seria o *definiens absolutum*, aquele anteriormente marcado com a letra grega τ . Assim, efetuadas as substituições, chegar-se-ia à conclusão de que $2=2\tau$ e que $3=3\tau$, ou seja, que $2=2$ e que $3=3$, e o procedimento apenas retornaria — circularmente — ao ponto de partida. Mas, estabelecida a relação de 2 com 4 e de 3 com 6, pode-se dizer que $2 \rightarrow 4$ *assim como* $3 \rightarrow 6$. A expressão “assim como” mostra que a

⁴⁸⁷ TIE § 41: “*Adde quod idea eodem modo se habet obiective, ac ipsius ideatum se habet realiter. Si ergo daretur aliquid in natura, nihil commercii habens cum aliis rebus, eius etiam si daretur essentia obiectiva, quæ convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus concludere; et contra, quæ habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia quæ in natura existunt, intelligentur et ipsorum etiam essentiæ obiectivæ idem habebunt commercium, id est, aliæ ideæ ex eis deducuntur, quæ iterum habebunt commercium cum aliis, et sic instrumenta ad procedendum ulterius crescent*”. Itálicos meus na tradução.

coordenação intra-pares estabelece uma outra relação extra pares ou inter-pares, tornando possível entender 2 em termos de 3 e vice versa, pois um está para o outro, *igualmente*, como sendo, cada um, o meio de seu próprio dobro. E se isso parece um truísmo, pois todo número é o meio de seu dobro, que não cause espanto, então, caso se diga que a proposição 7 de *Ética* II deve ser entendida como uma verdade eterna, pois nela se demonstra que tudo segue a mesma ordem e conexão, a mesma coordenação, a mesma *syntaxis*, seja no pensamento, seja na extensão. Esta proposição se demonstra apenas pelo axioma 4 de *Ética* I — “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”⁴⁸⁸ —, o qual poderia ser parafraseado da seguinte maneira: o conhecimento da causa está para o conhecimento do efeito exatamente da mesma maneira como a causa está para o efeito: envolve aquilo de que depende, como o dobro depende do meio e o envolve.

Se foi permitido a outros intérpretes de Espinosa, afim de comentarem a relação dos atributos entre si e destes com a substância, cunhar aquela imagem das retas paralelas que se encontram no infinito, que então seja dada aqui a licença para elevar à condição de modelo onto-gnoseológico esse exemplo da quarta proporcional, fornecido por nosso próprio filósofo, a fim de comentar a percepção e seus modos. Além de valer-se de um texto do autor, esse uso permitirá sentir a agudeza discreta do engenho retórico espinosano, pois que ela se manifesta tanto na riqueza de sua prosa quanto na densidade compacta do exemplo matemático. A escolha *desses* quatro números não é gratuita no *Tratado da Emenda*: 2 e 3 são números “primeiros”, de sorte que, caso se tente encontrar a maior medida comum entre ambos, isto é, caso se aplique *anthyphairesis*, só será encontrada a unidade. Se o estabelecimento de proporções, pelo quarto modo, consiste em *definir* um número pelo outro, deve-se dizer que números primos são aqueles que só se *definem* por si mesmos e pela unidade. Creio ser lícito, pois, elevar esse fato à condição de modelo da própria relação ontológica entre atributos e substância e dizer que pensamento e extensão são “entes primos” entre si, entes “primeiros”, que só se *definem* por si mesmos e pela substância, a qual, como a unidade, é *definiens absolutum*, pois nada sem ela pode ser concebido.

Fora da relação intra-pares, idéias e corpos não se comunicam, assim como números primos. A explicação da ocorrência de percepções depende, pois, de que a união entre a mente e o corpo seja entendida como uma união entre “primos”, ou seja,

⁴⁸⁸ *Ética* I, ax. 4: “*Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eandem involvit*”.

como sendo uma relação entre relações. Se essa é uma das mensagens do exemplo escolhido por Espinosa, seu engenho retórico se tornará ainda mais impressionante se os números escolhidos no *Tratado* forem comparados aos escolhidos na *Ética*, bem como os modos de percepção que em cada uma dessas obras introduzem valores numéricos. No *Tratado da Emenda*, 2, 4, 3, 6, são números apresentados como constituindo uma proporção simples, na qual o quarto número *per se patet*. É desse tipo de caso simples que precisamente a *experientia* faz axiomas universais: experimenta que o produto do segundo pelo terceiro, ao ser dividido pelo primeiro, é igual ao número *que já fora conhecido sem esta operação*, e daí conclui que essa operação é sempre boa para encontrar o quarto número proporcional. O que é mais característico da experiência não é o modo de obtenção do valor 6, mas o modo de conclusão do *valor epistêmico da operação experimentada* (sc. $(3 \cdot 4) / 12 = 6$). Assim como os matemáticos, os empíricos não chegam a conhecer a adequada proporcionalidade *através da mesma operação que concluíram ser boa sempre*: se a viram, foi intuitivamente. A *Ética* II, no escólio 2 da proposição 40, diz que, dados números simplíssimos, como 1, 2, 3, ninguém deixa de ver que o quarto proporcional é 6. Na *Ética*, já se parte do 1, como que exprimindo no exemplo o percurso realizado pela Parte I. O primeiro número do primeiro par já é a unidade, *definiens absolutum* de todos os outros números do quarteto: todos são definíveis por ele. No *Tratado da Emenda*, o primeiro número do primeiro par é primo em relação ao primeiro número do segundo par: 3 não se define por 2, como que comentando matematicamente o exemplo da “união” entre a alma e o corpo. Mas o que é realmente impressionante, é que não há números cuja relação de primos entre si seja mais patente do que 2 e 3, o que revela a penetração “retórica” desse aspecto do exemplo matemático na esfera da qual parte a experiência. Em meu entender, por ser próprio à perspectiva do *Tratado*, em oposição à da *Ética*, dialogar com a imaginação, penetrar em seu interior e transformá-la, é que Espinosa não escolhe os números 1, 2, 3, 6 mas sim 2, 4, 3, 6.

É possível conhecer que dois números são primos entre si através da *anthyphairesis*. E é exatamente isso o que se demonstra logo na primeira proposição do Livro VII dos *Elementos*:

“sendo dados dois números desiguais, e o menor sendo ‘sempre e a

cada vez subtraído de novo⁴⁸⁹ do maior, se o número que é deixado nunca mede o anterior a ele até que uma unidade seja deixada, os números originais são primos entre si⁴⁹⁰.

Esse, aliás, é um teste para saber se dois números são primos. Mas, no *Tratado da Emenda*, cuja perspectiva própria se constitui no diálogo com a imaginação, não se pode exigir que o teste seja feito. É preciso partir de números simples tanto para exprimir o que é comensurável, quanto o que não é comensurável e, sobretudo, como os não comensuráveis se relacionam.

⁴⁸⁹ Esta é uma tentativa de traduzir o particípio ἀνθυφαίρουμενου, correspondente do andamento do processo de *anthyphairesis*, que Heath (1952) traduz como “*subtracted in turn*”.

⁴⁹⁰ Tradução minha a partir da trad. inglesa de Heath [Euclides (1952), Livro VII, prop. 1].

CONCLUSÃO

A situação epistêmica produzida pelo terceiro modo de percepção, tipificada pelas personagens conceituais chamadas de “os matemáticos”⁴⁹¹, não possui todas as denominações *intrínsecas* da idéia verdadeira, pois não mostra como e por que algo é ou é feito (*quomodo et cur aliquid sit, aut factum sit*). Ela é marcada, ao contrário, sobretudo pela denominação *extrínseca*, isto é, pela correspondência — ou *convenientia*, nos termos espinosanos — com o ideado. Como julgo haver demonstrado, o caráter “certo” dessa correspondência obtida pela razão significa, no *Tratado da Emenda*, o êxito para, através de uma regra, *predizer e controlar*, como se vê pelo exemplo matemático proposto por Espinosa: 6 é o quarto número proporcional, quando os outros três são 1,2,3 ou 2,4,3, e não pode não ser 6. Mas existe, sim, algo de criticável na razão, apesar desse sucesso positivo e incontestável: por esse modo, não se conhece a causa ou razão (e neste caso, tal razão é literalmente a *ratio*) que fundamenta internamente essa necessidade nos casos concretos particulares. É por isso que se faz imprescindível um cuidado *a mais* para que não se dê a ingerência da imaginação e, conseqüentemente, a possibilidade do erro. Ou seja, o terceiro modo de percepção, por si só, *não é suficiente*: sozinho, sem esse cuidado, é apenas causa *parcial* da certeza que produz diante do efetivo, do dado, contendo, pois, um traço de dependência e, portanto, de passividade. Porque, se é verdade que sua capacidade de realizar inferências corretas, *limitada estritamente a essa função*, garante uma *ausência* do perigo de errar (*absque periculo erroris concludamus*), não é menos verdade que, fora desse limite, tal modo não constitui, *per se*⁴⁹², um meio que permita conhecer perfeitamente ou o melhor possível. Esse é o núcleo básico da *inadequação* — aqui apresentado quase como uma

⁴⁹¹ A idéia de que, no discurso espinosano, há “personagens conceituais” ou “tipos” que condensam os predicados de certas situações epistêmicas, ou melhor, de certas *constitutiones mentis et corporis*, foi encontrada e parcialmente desenvolvida no decurso da pesquisa que, sob a orientação de M.S. Chauí, empreendi e vim a defender no mestrado: “Com efeito, [o camponês (*rusticus, boer*) e a criança (*infans, puer*)] são tipos ligados à experiência vaga que nos permitem examiná-la em seus desdobramentos particulares. Aquilo que se nos afigura útil nessa tipologia — que, de um modo geral, não é rara nas diversas obras de Espinosa, comportando tipos como ‘os comerciantes’, ‘os matemáticos’, ‘os filósofos’, entre outros — é, pois, o fato de que ela destaca algumas das possíveis *constitutiones* que o corpo e a mente assumem quando do uso de um ou outro modo de percepção”. Rezende, C.N. (2002) p. 174.

⁴⁹² Cf. TIE § 28

glosa das definições 1 e 2 da Parte III e da definição 4 da Parte II da *Ética*⁴⁹³ — que Espinosa atribui à razão no *Tratado da Emenda do Intelecto*: esse modo de perceber não é *suficientemente* seguro (*non satis tuta est*), a não ser aos maximamente cuidadosos (*nisi maxime caventibus*).

O *Tratado da Emenda*, mais do que qualquer outra obra de Espinosa que trate diretamente do assunto, adverte que é preciso ter cuidado com os limites da razão. A partir do que foi examinado aqui, o que entrevejo nessa restrição espinosana à razão é o perigo, nesta última contido, — tanto mais perigoso quanto maiores são os êxitos das inferências racionais —, de se degenerar em mera “técnica teórica”. Mediante aquela tripla articulação (coisa, propriedade/efeito, nome), esse modo de conhecimento pode se satisfazer com o trabalho no plano de um código de signos biunívocos, fundados na contrapredicabilidade dos *propria*. Como se pôde ver no exemplo da quarta proporcional, a razão realiza certas operações lógicas sem que, no entanto, sejam realmente efetuados todos os atos mentais em que se baseiam os sinais: “→” permanecia vazio e desconhecido, muito embora o resultado fosse alcançado. A maneira racional de conhecer, à diferença da intelectual, corre o risco de limitar-se à aplicação externa de um instrumento de cálculo — de utilidade inquestionável — mas, em essência, indistinta de um competente trabalho administrativo sobre um “jogo de signos”. Portanto, o verdadeiro perigo, aquele contra o qual é mister acautelar-se, isto é, aquele que não se confunde com a possibilidade de errar *no resultado*, é que a razão se tome e se dê por autônoma, limitando a percepção a essa capacidade de supervisionar o mundo, então reduzido ao objeto X das operações racionais. Essa limitação consiste,

⁴⁹³ E, II, def 4: “*Per ideam adæquatam intelligo ideam quæ quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes veræ ideæ proprietates sive denominationes intrinsecas habet. EXPLICATIO: Dico intrinsecas ut illam secludam quæ extrinseca est nempe convenientiam ideæ cum suo ideato. / Por idéia adequada entendo a idéia que, em si considerada, sem relação com o objeto, possui todas as propriedades ou denominações intrínsecas da idéia verdadeira. EXPLICAÇÃO: Digo intrínsecas para excluir aquela que é extrínseca, qual seja, a conveniência da idéia com seu objeto”; E III, Def 1: “*Causam adæquatam appello eam cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadæquatam autem seu partialem illam voco cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. / Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente através dela mesma; inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode ser entendido só através dela”. E III, Def 2: “*Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit cujus adæquata sumus causa hoc est (per definitionem præcedentem) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur cujus nos non nisi partialis sumus causa. / Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, faz-se algo de que somos causa adequada, isto é, (pela definição precedente) quando a partir de nossa natureza segue-se, em nós ou fora de nós, algo que só por ela pode ser entendido clara ou distintamente. Mas, ao contrário, digo que padecemos quando, em nós faz-se algo ou de nossa natureza segue-se algo do qual não somos senão causa parcial”.***

assim, em ficar pela escada (*trap*), numa atitude que, com ares fetichistas, confundiria o caminho (*weg*), o meio, com o fim ou, mais ainda, eclipsaria a prevalência deste último com a eficácia daquele primeiro. A propriedade funcionaria, então, como um mediador interposto entre idéia e ideado, por si só tão apto a uni-los quanto a separá-los. No *Tratado* espinosano, portanto, a razão, por não ser incondicionalmente boa, é ao mesmo tempo inatacável (*concludit; quamvis certa*) e criticável (*sed non adaequate; non satis tuta est*), o que deve inevitavelmente levantar a pergunta pelo tipo de racionalismo que se pode pretender atribuir a Espinosa.

Se “enquanto Descartes não deu a conhecer ética alguma, a obra fundamental de Espinosa é precisamente uma ética”⁴⁹⁴, creio que isso não pode significar um desejo — supostamente já anunciado pelo *mos geometrico* — de uma subordinação da ética pela arte da razão (*kunst van reden*), comprometida com o projeto moderno de dominação da natureza. Bem ao contrário, aí vejo a indicação de que, além do terceiro, há o quarto modo de conhecimento como horizonte filosófico, que eu gostaria de pensar como sendo o de uma racionalidade ou inteligência *ética*. E isso não porque Espinosa estaria comprometido com um misólogo humanismo renascentista — ainda que, como este, também combatesse a esterilidade formalista da lógica tradicional —, mas porque é na ética que a imanência do produto ao processo se faz, desde sempre, paradigmática: à diferença da *poiésis*, na *práxis* o bem agir é o próprio fim. O que, no entanto, é proeminente na teoria espinosana do conhecimento é que a *práxis*, por conta dessa imanência, forneça a estrutura interna — a *fabrica* — com que se caracteriza a própria *epistême*. E este seria, como penso, um bom ponto de partida para compreender as relações constitutivas que se dão entre a ontologia imanentista espinosana e sua teoria do conhecimento, trazendo para primeiro plano a noção de *ciência* contida na expressão “*scientia intuitiva*” e a noção de “ação” contida na definição de idéia como “*actio mentis*”.

Em suma, penso que a inadequação da razão, discretamente comentada por Espinosa no texto e nas notas do *Tratado da Emenda*, deve ser entendida no contraste com aquilo que o mesmo texto já designa como *verdadeira ciência* e atribui apenas ao quarto modo, capaz de juntar-se ao mundo através de suas construções. Pois, no nível da racionalidade operatória que aqui se investigou, é evidente que a ciência produzida manipula as coisas sem habitá-las, sem se unir a elas e por elas ser habitada. Tal ciência

⁴⁹⁴ Hegel (2002) p. 283.

não sente (*gevoelen*) e não frui (*genieten*) a coisa mesma, ela produz índices que funcionam como definições, mas que passam ao largo do que está concretamente dado (*datorum numerorum*), e trata seu objeto como “objeto em geral” (*aliquid*), construído sob medida para suportar as atribuições racionais de efeitos ou propriedades.

Mas, caso todo esse discurso pareça extemporâneo ao universo seiscentista, como se Espinosa fosse aqui caracterizado como profeta de uma crise que só muito depois viria a ser inventada⁴⁹⁵, respondo que existe, nos limites do que se convencionou chamar de modernidade, coincidente com o tipo dos “matemáticos”, um pensamento ao qual convêm perfeitamente os perigosos atributos da racionalidade operatória supra descrita, os quais reduzem a potência cognitiva da idéia à eficácia instrumental de um algoritmo:

“Com efeito, é próprio do astrônomo compor, por meio de uma observação diligente e habilidosa, o registro dos movimentos celestes. E, em seguida, inventar e imaginar as causas dos mesmos, ou melhor, já que não se podem alcançar de modo algum as verdadeiras causas, quaisquer hipóteses que, uma vez supostas, permitam que estes mesmos movimentos sejam corretamente calculados (...). Não é necessário, pois, que essas hipóteses sejam verdadeiras, e nem mesmo verossímeis, bastando apenas que forneçam cálculos que concordem com as observações”⁴⁹⁶.

“Dizer que salvam-se melhor as aparências de acordo com a suposição de a Terra ser móvel e o Sol imóvel, do que supondo os excêntricos e epiciclos, é falar muito bem — não havendo nenhum perigo nisso e por ser isso *suficiente para o matemático*. Mas afirmar que na realidade o Sol é imóvel no centro do universo... é arriscar-se não somente a irritar todos os filósofos escolásticos e teólogos, mas também a ofender a Santa fé tornando falsas as Sagradas Escrituras. (...) demonstrar que supondo o Sol imóvel no centro e a Terra se movendo pelo céu, poderemos salvar as aparências, não é o mesmo que demonstrar que assim é na verdade. Acredito que a primeira demonstração pode ser dada, mas tenho as maiores dúvidas em relação à segunda e, em caso de dúvida, não devemos abandonar a interpretação das

⁴⁹⁵ “Por que o pensamento contemporâneo vai inventar a idéia de uma “crise da razão”? Afinal, esse tema parece ter sua datação circunscrita à primeira metade de nosso século. Pois se é verdade que, de maneira explícita ou implícita, a noção de “crise” sempre freqüentou a história da filosofia, é verdade também que Descartes, por exemplo, não apontava para nenhuma “crise da razão”, mas para uma crise *das ciências*, ciências cujos “princípios incertos” careciam de uma legitimação que a *prima philosophia* logo, logo lhes viria restituir”. Ribeiro de Moura, C.A. (2001), p.185. É preciso declarar que boa parte desta conclusão se pauta, às vezes rente à letra, pela leitura da bibliografia citada nesta nota, bem como pelas objeções, sugestões e críticas que me foram feitas por seu autor quando de meu exame de qualificação para o mestrado. A ele manifesto minha admiração e respeito.

⁴⁹⁶ Prefácio de Andréas Osiander ao *De Revolutionibus* de Copérnico, intitulado “*De hipotesibus huius operis* / Sobre as hipóteses desta obra” In: Loparic (1980), p.57-58.

Sagradas Escrituras dada pelos Padres da Igreja”⁴⁹⁷.

Julgo que aquilo que, ao longo desta sessão, foi chamado de “eficácia identificatória” da razão, e também, noutros momentos, de “eficácia representativa”, tenha o mesmo sentido que possui a adequação empírica preconizada pela epistemologia oficial da inquisição romana — personificada na figura do Cardeal Belarmino e prefigurada pelo prefácio de Andréas Osiander ao *De Revolutionibus* de Copérnico⁴⁹⁸ — como a única aptidão legítima das teorias científicas. Aliás, entendo que a crítica espinosana ao terceiro modo de perceber deve ser interpretada como uma crítica ao instrumentalismo *avant la lettre* que necessariamente se estabelece quando é levado em conta somente o traço da *convenientia* que caracteriza as idéias verdadeiras, sendo, pois, negligenciado o traço da *adaequatio*, espinosanamente marcado pela presença de certa causa eficiente. Espinosa certamente concordaria com Belarmino quanto ao fato de que a capacidade de uma idéia para predizer e controlar o que se passa com o ideado, embora seja condição *necessária* ou critério *negativo* da verdade, não constitui sua *condição suficiente*⁴⁹⁹. Mas essa capacidade da razão, que é “*suficiente para o matemático*”, não é tudo com o que o homem pode contar. E a alternativa espinosana, recusando-se a contar, por exemplo, com “a interpretação das Sagradas Escrituras dada pelos Padres da Igreja” como critério, propõe algo real e positivo na

⁴⁹⁷ Carta do Cardeal Bellarmino a Foscarini, em 1615, *in*: Loparic (1980) p 52. Itálicos meus na tradução.

⁴⁹⁸ É de notar que o próprio Copérnico, na Carta ao Papa Paulo III, que serve de prefácio ao *De Revolutionibus*, se posiciona sistematicamente contra aqueles que chama de ‘os matemáticos’: “mas o que mais se espera de mim é ouvir dizer como me veio ao pensamento a audácia de, **contra a opinião aceite dos matemáticos** e, em certa medida, contra o senso comum, imaginar algum movimento da Terra. (...) nenhum outro motivo me levou a pensar num método diferente de calcular os movimentos das esferas do Universo senão o fato de ter verificado que **os matemáticos** não estão de acordo consigo próprios na investigação de tais movimentos. (...) aqueles que usam círculos concêntricos, **embora** tenham demonstrado que a partir deles se podem estabelecer alguns variados movimentos, não puderam, **apesar disso** [isto é, apesar da *correspondência* obtida], tirar **nenhuma certeza que desse segura resposta** aos fenômenos. Quanto àqueles que imaginaram os círculos excêntricos, **embora** pareçam ter dado, em grande parte, solução aos movimentos aparentes com cálculos apropriados (...) **não conseguiram descobrir ou concluir um fato de mais interesse**, ou seja, a forma do universo e a justa simetria de suas partes”. Itálicos meus. Essa e outras críticas aos “quantos ensinavam Matemática nas escolas” me parecem bons indícios de que, além de apócrifo, o prefácio de Osiander tenha sido adicionado ao *De Revolutionibus* à revelia de Copérnico.

⁴⁹⁹ Cf. TIE § : “*si aliquis dicit, Petrum ex. gr. existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel si mavis, non est vera; quamvis Petrus revera existat. Nec hæc enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere.* § 70. *Unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod veræ a falsis distinguuntur/* se alguém diz, por exemplo, que Pedro existe mas não sabe que Pedro existe, tal pensamento é, no que respeita a esse [que diz], falso, ou, caso se prefira, não é verdadeiro, embora Pedro verdadeiramente exista. Nem esse enunciado ‘Pedro Existe’ é verdadeiro a não ser com respeito àquele que sabe com certeza que Pedro existe. § 70: *Donde se segue que se dá na idéia algo de real, pelo qual a idéia verdadeira se distingue da falsa*”.

própria idéia, pelo qual ela se distingue da falsa.

Assim, há de ser tão natural quanto devido o prolongamento deste estudo através de uma investigação do estatuto epistêmico das definições genéticas no confronto com outros modos de pensar, especialmente com as ficções e as hipóteses científicas, trabalhadas por nosso filósofo também no *Tratado da Emenda* e nalgumas outras obras. Num escopo mais abrangente, isso também leva a pensar na teoria espinosana da definição, e sua incorporação da causa eficiente, como parte do anseio pela superação de uma lógica meramente extensional.

Mas, o que daqui já resulta para uma caracterização mais ampla do sentido histórico do racionalismo espinosano é que, se este produz, no interior de seu tempo e de seu sistema, uma solicitação de cautela perante a razão, dotada de tão notável congruência com os percalços com que hoje se espreita o próprio racionalismo moderno, deve haver, então, alguma distorção no modo como a imagem desse racionalismo nos chega — ou pelo menos o racionalismo espinosano. Se o racionalismo de Espinosa é “grande”, isso se deve, entre outras coisas, ao fato de que essa mesma racionalidade efetivamente construiu e criticou, de dentro de si, a figura de um “pequeno racionalismo”, correspondente ao uso inadequado das certas inferências da razão. Destarte, depois desta análise dos termos em que Espinosa pede cautela frente à razão, cumpre levar a sério o emblema espinosano e — ainda hoje — demandar, diante de sua aguda filosofia intelectualista: *caute!*

BIBLIOGRAFIA.

Achcar, F. *Lírica e lugar comum*. São Paulo, Edusp, 1994.

Angioni, L. “Não ser dito de um subjacente”, “um isto” e “separado”: o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3) in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência – Antiga Filosofia*, CLE- UNICAMP, Série 3, Vol. 8, n° Especial de Jan-Dez 1998.

Angioni, L. *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Seleção, tradução e textos comentados por Lucas Angioni. Campinas, IFCH/UNICAMP, n° 41 – 2000.

Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas, Ed. Unicamp, 2006.

Aquino, T. *L'être et l'essence* (le vocabulaire médiéval de l'ontologie; deux traités *De Ente et Essentia*, de Tomás d'Aquin et de Dietrich de Friburg; présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon). Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Aristóteles. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Col. Textos Didáticos, n°. 34. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1999.

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

Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles*. Edición Trilingue por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1987.

Aristóteles. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barbes. Vol. I e II. Princeton, Bollingen Series LXXI .2, 1995.

Aristóteles. *Política*

Arnauld, A. & Nicole, P. *La Logique, ou l'art de penser*. PUF: Paris, 1965.

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1987.

Audié, F. *Spinoza et les mathématiques*. Paris, Presses de L'Université de Paris Sorbonne, 2005.

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

Biasutti, F. *La Dottrina Della Scienza in Spinoza*. Bologna, Pàtron Editore, 1979.

Brunschvicg, L. “La Logique de Spinoza: in *Revue de Metaphysique et Morale*. 1893.

Chauí, M. *Pensamentos Metafísicos*. Coleção “Os Pensadores”. Abril Cultura, 2ª Edição, 1979.

Chauí, M. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

Chauí, M. Causa eficiente na matemática: a posição de Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Belo Horizonte, Kriterion n° 97. 1998.

Colli, G. *Zenón de Elea*. México, Sextopiso Editorial, 2006.

Coppens, G. “Spinoza’s renati des cartes pricipiorum philosophiae and cogitata methaphysica” in *Geschiedenis van de wijsbegeerte* in Nederland, 12, 2003-2004, disponível em: <http://spinoza.mine.nu/Microsoft%20Word%20-%20Russia.html.pdf>

Cornford, F.M. *La teoria platônica del conocimiento*. Teeteto y El Sofista: traducción y comentario. Barcelona, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1983.

De Djin, H. *The way to wisdom*. Purdue University, 1996.

Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. Coletiva Coord. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

Descartes, R. *Les passions de l’âme*, AT, XI

Dominguez, A. “Las Fuentes de los Cogitata Metaphysica – Analogias Lexicais cons Suarez y Heereboord” in *Spinoziana, Recherche di terminologia filosofica e critica testuale*, Actes du séminaire international tenu à Rome les 29-30 septembre 1995, a cura di Pina Totaro, Leo S. Olschki editore, Firenze, "Lessico Intellettuale Europeo", LXXII, 1997.

Espinosa, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Introdução, tradução e notas de Livio Teixeira. São Paulo, Cia. Editora nacional, 1966.

Espinosa, B. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaft herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972. 4 Vol.

Espinosa, B. *Korte Verhandeling, Van God, de Mensch, en deszelvs Welstand — Breve Trattato su Dio, l’uomo e il suo bene*, Introd. Edit. Trad. e Commento di Filippo Mignini. L’Aquila, Japadre, 1986.

Espinosa, B. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Dominguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Espinosa, B. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de la filosofía de Desartes/Pensamientos metafísicos*. Introducción y notas de Atilano Dominguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Espinosa, B. *Éthique*. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat. L’ordre philosophique. Collection dirigée par François Wahl. Paris, Éditions du Seuil, 1988.

Espinosa, B. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid. Alianza, 1990.

Espinosa, B. *Traité de la Réforme de L'Entendement*. Trad. introd e coment.: Bernard Rousset. Paris, Vrin, 1992.

Euclides. *Elements*. Trad. Sir Thomas L. Heath. Chicago, University of Chicago, 1952.

Floriano, M. *Historiola Animi* — a experiência intelectual no prólogo do prólogo do Tractatus de Intellectus Emendatione de Baruch Espinosa. Dissertação apresentada ao departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí. Mimeo Biblioteca FFLCH-USP, 2002.

Gainza, M. “A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel” in *Cadernos Espinosanos XVI*. São Paulo, 2007.

Garrett, A. *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gleizer, M. A. *Verdade e certeza em Espinosa*. Coleção Philosophia. Porto Alegre, L&PM, 1999.

Goldschmidt, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” in *A religião de Platão*, do mesmo autor. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963

Gueroult, M. *Spinoza I - Dieu (Éthique I)*; Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

Gueroult, M. *Spinoza II – L'Âme (Éthique II)*; Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1930). São Paulo, Ed. Loyola, 1995.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. III. Fondo de Cultura Econômica: México, 2002.

Joachim, H. *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione – A commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1958.

Kant, I. *Manual dos cursos de lógica Geral*. Trad. Apresentação e notas, Fausto Castilho. Campinas, Editora Unicamp, 2003.

Keale & Kneale. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1991.

Kirk, Raven & Schofield. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1994.

Laudan, L. *Teorias do Método Científico de Platão a Mach.* Trad. Bathazar Barbosa Filho; in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência – Série 3*, Vol 10, n.2, Jul-Dez 2000.

Leibniz, G.W. *Escritos Filosóficos.* Trad. Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982.

Levy, L. *O autômato Espiritual.* Porto Alegre, L&PM, 1998.

Loparic, J. “Andreas Osiander: Prefácio ao *De Revolutionibus Orbium Coelestium*” de Copérnico; in: *Cadernos de Filosofia e História da Ciência*, No. 1, pp. 44-61, 1980.

Macherey, P. *Hegel ou Spinoza.* Paris, Ed La Découverte, 1990.

Mancosu, P. *Philosophy of mathematics and mathematical practice in the seventeenth century.* New York, Oxford University Press, 1996.

Marion, J-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes – Ciência cartesiana e saber aristotélico nas Regulae.* Lisboa, Instituto Piaget, 1990.

Mark, T.C. *Spinoza’s theory of truth.* New York, Columbia University Press, 1972.

Matheron, A. “Spinoza and euclidean arithmetic: the exemple of the fourth proportional”. In: *Spinoza and the Sciences*, pp 125-150; org M. Grene & D. Nails. – D. Reidel Publishing Company, 1986.

Matheron, A. “Pourquoi le Tractatus de Intellectus Emendatione est-il resté inachevé ?” in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, No. 1, tome 71, pp. 45-53; Paris, Vrin, 1987.

Mignini, F. Introdução, edição, tradução e comentário: *Breve Trattato su Dio, l’Uomo e il suo Bene*, L’Aquila, Japadre, 1986.

Mignini, F. (Org.) *Dio, L’uomo, La Libertà – Studi sul “Breve Trattato” di Spinoza.* Roma, L.U. Japadre Editore, 1990.

Moreau, P-F. “Lês principes de la lecture de L’Écriture sainte dans lê TTP” in *L’Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste.* Grupe de Recherche Spinozistes, Travaux et Documents, n°. 4, Paris, 1992.

Moreau, P-F. “Métaphysique de la substance e métaphysique des formes” *Travaux et documents du Grupes de Recherches Spinozistes*, n° 2 – Méthode et Métaphysique. Paris, Presses de L’Université de Paris Sorbonne, 1989.

Platão. Parmênides

Platão. Sofista

Rebollo, R. *William Harvey e a anatomia do século XVII: Ruptura e tradição*. Dissertação apresentada para obtenção do título de doutora sob a orientação do Prof. Dr. Pablo Rubén Mariconda. Mimeo., Biblioteca USP, 1998.

Rebollo, R. A. “Considerações sobre o estabelecimento da medicina no tratado hipocrático *Sobre a Arte Médica*”, in *Scientiæ Studia*, Vol. 1, No. 3, 2003, p. 275-97.

Rezende, C.N. “Idéia verdadeira e História”; in: *Cadernos Espinosanos*, No. II, tomo 2. São Paulo: FFLCH-USP, 1997, pp. 103-133.

Rezende, C.N. “*Imanência e conhecimento verdadeiro; o conceito de emendatio na teoria de Espinosa: um estudo sobre o Tractatus de Intellectus Emendatione*” Relatório final para exame de qualificação, 1999.

Rezende, C.N. *Investigação sobre o conceito de emendatio no proêmio do “Tractatus de Intellectus Emendatione” de Espinosa.* — Dissertação apresentada ao departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí. Mimeo Biblioteca FFLCH-USP. Abril de 2002.

Rezende, C.N. “A ordem que naturalmente temos”. In: *Cadernos Espinosanos*, No. XI, São Paulo: FFLCH-USP, 2004; pp. 93-110

Moura, C. A. R. *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

Ross, D. *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987.

Ross, D. *Plato's theory of ideas*. Oxford, Clarendon Press, 1953.

Santiago, H. *Espinosa e o cartesianismo – O estabelecimento da ordem nos Princípios de Filosofia Cartesiana*. São Paulo, Humanitas, 2004

Santos, L.H. “A Harmonia essencial” - in *A Crise da Razão*; Aduato Novaes (Org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

Vulliaud, P. *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. Paris, Chacornac, 1934.

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

Xavier, H. *Eternidade sob a duração das palavras*. Dissertação apresentada ao departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí. Mimeo Biblioteca FFLCH-USP, 2008.