

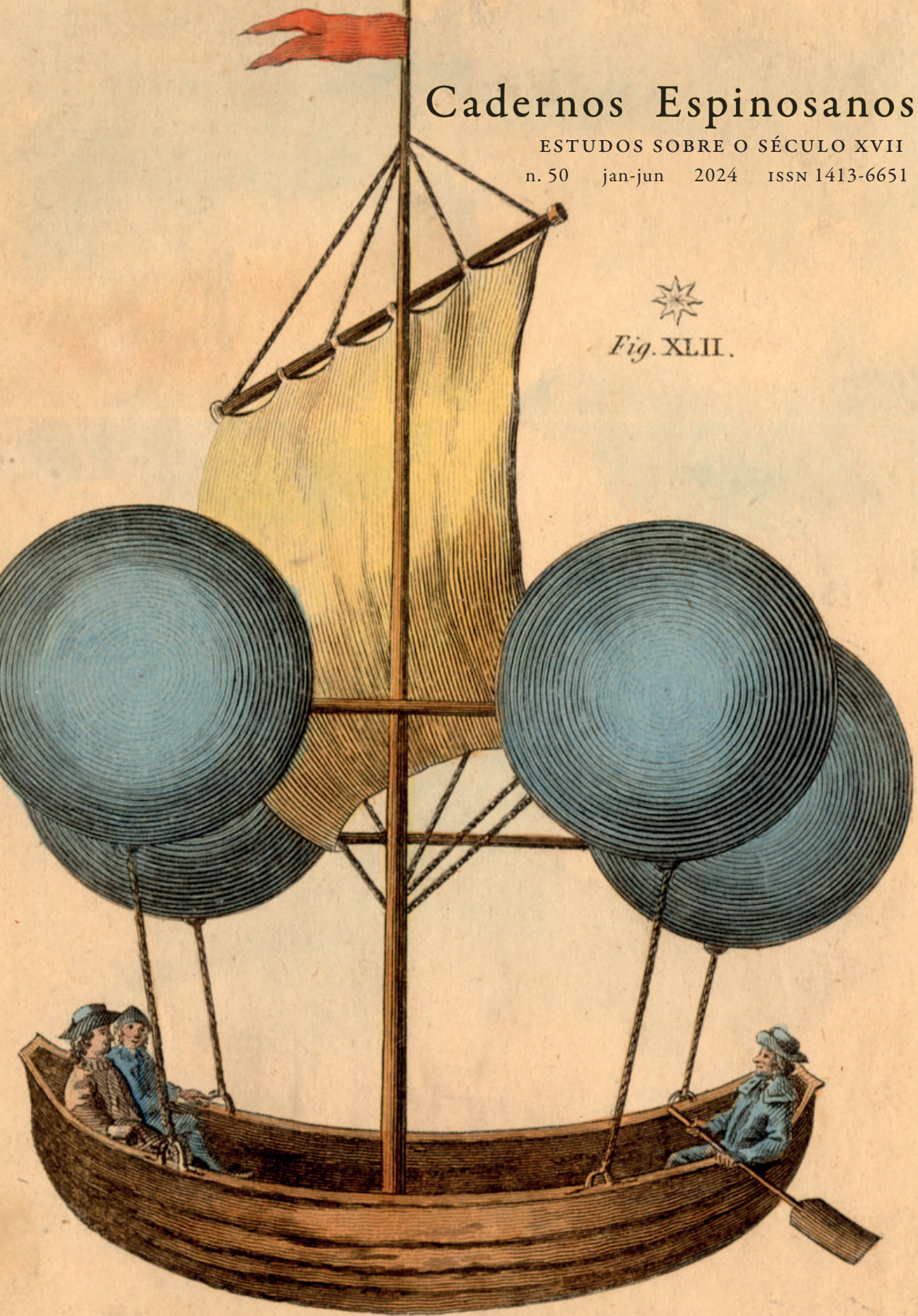
Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651



Fig. XLII.



Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Carlos Gilberto Carlotti Jr
VICE-REITOR Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins
VICE-DIRETORA Profa. Dra. Ana Paula Meggiani

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Eduardo Brandão
VICE-CHEFE Alex de Campos Moura
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Edélcio Gonçalves de Souza

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/C Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

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

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda
Silvana de Souza Ramos
Luís César Oliva

COMISSÃO EDITORIAL Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Henrique Piccinato Xavier, Ricardo Polidoro Mendes, Gabriel Frizzarin, Benito Maeso, Sacha Zilber Kontic, Iago Orlandi Gazo-la, Abel dos Santos Beserra e Chaianne Faria na comissão editorial

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

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Felipe Jardim, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Flávia Benevenuto, Flamarion Caldeira Ramos, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mariana Rubiano, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Pedro Galé, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Sílvio Carneiro, Fernando Bonadia, Mariana de Gainza, Alexandre Carrasco, Giorgio Gonçalves Ferreira, Fran Alavina, Taimara Passero, Clovis Bronzani, Érico Andrade, Lucas Machado, Encias Júnior Forlin, João Cortese, Ulysses Pinheiro, Luiz Carlos Montans Braga, Flavio Fontenelle Loque, Ethel Rocha, Carmel Ramos, Rafael Teruel, Rafael dos Santos Monteiro, Paulo Vieira Neto

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
ARTIGOS	
SPINOZA Y EL CIELO Diego Tatián	15
EDITAR OS <i>PENSAMENTOS</i> DE PASCAL: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E ANÁLISE DA EDIÇÃO DE ALAIN CANTILLON Flavio Fontenelle Loque	33
LEI DIVINA E LEI HUMANA NO <i>TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO</i> DE ESPINOSA Luís César Guimarães Oliva	55
HISTÓRIA EM ESPINOSA PELA CONFRONTAÇÃO DE SEIS LEITURAS Glauber Klein	81
A MODERNIDADE CARTESIANA — UM CAMINHO ABERTO? Abel dos Santos Beserra	111
ESPINOSA E BLYENBERGH, ENTRE A SEMÂNTICA DA AMIZADE E A SEMÂNTICA DO MAL Douglas Vieira	139

169 O LEIBNIZ DIONISIÁCO DE DELEUZE
Maria Luiza Seabra

TRADUÇÃO

199 PASCAL E A APOSTA: TRADUÇÃO DO FRAGMENTO “INFINITO
NADA” E DE ALGUNS FRAGMENTOS CORRELATOS
Flavio Fontenelle Loque

RESENHA

233 O QUE FAZER DO QUE SOMOS?
NATUREZA E GRAÇA EM BLAISE PASCAL (2023)
DE LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA
Homero Santiago

237 NOTÍCIAS

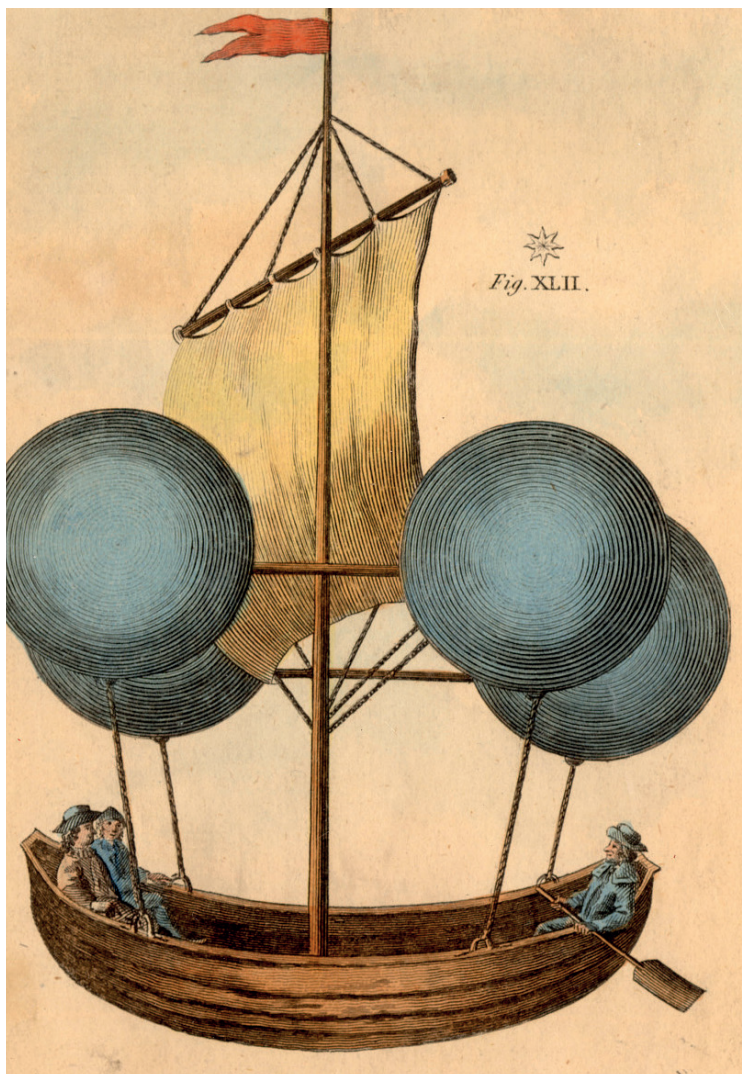
239 ERRATA

APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos*, particularmente variado tanto em temas quanto em filósofos abordados, se abre com uma belíssima apresentação das relações de Espinosa com a astronomia. Sobre o mesmo filósofo, seguem-se um detalhado estudo a respeito da noção de lei, uma revisão das principais posições da fortuna crítica a respeito do lugar da História no pensamento espinosano e uma retomada da discussão sobre o mal na correspondência do filósofo com Blyenbergh. Descartes se faz presente por meio de uma aguda discussão sobre a noção de subjetividade, apontando tanto os limites da sua aplicação ao filósofo moderno como seus desdobramentos contemporâneos. Pascal, por sua vez, aparece em um precioso histórico das edições dos *Pensamentos*, desde a edição de Port Royal até a mais recente publicada na França. A isso acrescenta-se, na seção de traduções, uma nova tradução do famoso fragmento da Aposta e de outros fragmentos correlatos. Finalmente, o número se encerra com um artigo sobre o papel de Leibniz e Nietzsche no pensamento deleuziano.

Boa leitura!

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM A gravura do século XVIII, colorida à mão, apresenta o “navio voador” originalmente concebido pelo jesuíta e cientista italiano Francesco Lana de Terzi em seu *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra* de 1670. A embarcação apresentaria quatro esferas de cobre que seriam evacuadas em vez de preenchidas, elas supostamente seriam leves o suficiente para levantar o peso da nave. O *Pródromo* teve grande repercussão na comunidade científica do século XVII, inclusive, sobre Leibniz e a Royal Society.

SPINOZA Y EL CIELO

Diego Tatián,
Professor, Universidad Nacional de San Martín
(UNSAM)/CONICET,
San Martín, Argentina,
diegotatian@gmail.com

Resumen: El presente texto recorre algunas referencias de Spinoza a los fenómenos astronómicos, a partir de vinculaciones (ontológicas) que algunos estudiosos e historiadores desde Bayle y Jacobi han realizado entre su pensamiento y el de Giordano Bruno - en particular la referida a la cuestión del panteísmo. El pensamiento de Spinoza, así como la óptica, enseñan que el infinito no es una armonía, y que la sustancia infinita (potencia infinita de producir infinitas cosas en infinitos modos) no aloja un mundo bajo la luna y otro sobre ella, sino solo uno indeterminado y abierto. Se propone concebir al spinozismo como “encrucijada” entre el cielo y la tierra, que no sacrifica la ciencia de los fenómenos celestes a la ciencia de los afectos, ni ésta a aquella.

Palabras clave: Spinoza; Bruno; Astronomía; Arco iris; Tierra.

De cuando en cuando, una estrella fugaz trazaba un amplio arco en el cielo y desaparecía, dejando tras ella un rastro de fuego. Entonces, el doctor Fischelson sabía que un meteorito había llegado a nuestra atmósfera, y que tal vez algún fragmento del mismo, no consumido por el fuego, había caído en el océano o en medio del desierto, o incluso en alguna región deshabitada. Lentamente, las estrellas que habían ido apareciendo por detrás del tejado del doctor Fischelson, ascendían hasta resplandecer por encima de la casa que tenía delante, al otro lado de la calle. Sí, cuando el doctor Fischelson miraba a los cielos, se daba cuenta de aquella extensión infinita que, según Spinoza, es uno de los atributos de Dios. El doctor se sentía confortado pensando que, aunque sólo era un hombre débil ... formaba parte del cosmos, estaba hecho de la misma materia que los cuerpos celestiales, al extremo de ser parte de la divinidad y, por tanto, sabía que no podía ser destruido.

Isaac Bashevis Singer, *The Spinoza of Market street*

I.

En el artículo “Bruno” del *Diccionario histórico y crítico* (1697), Pierre Bayle explicita una de las más tempranas aproximaciones de la filosofía bruniana en *De la Causa, Principio y Uno* con el naturalismo spinozista: el ser es uno, infinito, indivisible,

por todo lo cual parece que su hipótesis [de Bruno] es en el fondo enteramente semejante al spinozismo... La inmensidad de Dios y el resto no constituyen un dogma menos impío en Giordano Bruno que en Spinoza; estos dos escritores son dos unitarios furiosos; no reconocen más que una sola Sustancia en la naturaleza (Bayle, 2010, pp.128-129).

En 1789, Jacobi incluye como apéndice a la edición de las *Cartas al señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* un resumen de ese mismo texto, *De la Causa, Principio y Uno*. Y escribe que

Mi objetivo principal en este extracto es, a través de la relación de Bruno y Spinoza exponer en mi libro la filosofía de *en kai pan...* Difícilmente se puede dar un esquema más puro y hermoso del panteísmo, en el sentido más amplio, que el que Bruno concibió (Jacobi *apud* Granada, 1984, p.11)

En esa misma línea, algunos historiadores de la filosofía posteriores encuentran en el “panteísmo” de Spinoza una inspiración renacentista, y bruniana en particular. Cristoph Sigwart fue uno de los primeros en sostener que el origen de la idea de naturaleza una e infinita de Spinoza no es otro que la filosofía de Bruno, para cuya demostración remite una importante cantidad de expresiones spinozistas a fórmulas acuñadas por el nolano (Cf. Sigwart *apud* Delbos, 1972, pp. 19-20). Dilthey (2013, p. 63) en tanto afirma que “Giordano Bruno es el primer eslabón de esa cadena de pensadores panteístas que llega hasta nuestros días a través de Spinoza...”, y ambos serían herederos del monismo estoico. También Cassirer (1956, pp. 9-63) - quien remite a la comprensión diltheyana de manera explícita - vincula a Spinoza con la filosofía italiana del Renacimiento (Bruno, Telesio, Campanella), aunque no en lo que respecta a la teoría del conocimiento¹.

Esa comunión ontológica conduce a la expresión paulina “en él vivimos, nos movemos y somos” (*Hechos*, 17:28), que ambos efectivamente citan - aunque Bruno la escribe con una variación: “en él vivimos, y *vegetamos*, y

1 En su clásica recopilación de bibliografía spinozista, Jean Préposiet (1973, pp. 211-212) incluye ocho estudios específicos que vinculan a Bruno y Spinoza. Más recientemente, Saverio Ansaldi (2006) retoma este vínculo como “afinidad electiva” en *Nature et puissance: Giordano Bruno et Spinoza*.

somos” (Cf. Dattilo, 2023)². Si bien, en efecto, expresiones como *Natura est Deus in rebus* (La naturaleza es Dios en las cosas) - que se lee en *La expulsión de la bestia triunfante* - y otras similares sugieren un antecedente del *Deus sive Natura* spinozista, Marilena Chaui (2020, nota 133, p.492) indica una restricción: “la Naturaleza Naturante bruniana es *indeterminada*, mientras que la Naturaleza Naturada es *determinada*. Nada más alejado de Spinoza”, más allá de que no existe ningún indicio de lectura del nolano por Spinoza, cuya *Caute* preserva el “amor intelectual” de los “furores heroicos”. León Dujovne sugiere que Hasdaï Crescas pudo haber sido una fuente común que explicaría algunas coincidencias, pero niega una inspiración directamente renacentista en Spinoza (Dujovne, 2015, p. 137). Aunque la imaginación se tienta con esa lectura (como con la de Lucrecio - de la que sí hay indicios - o Averroes), no consta que haya existido. De haber sucedido (por ejemplo a través de Van den Enden) debió estar acompañada de una prudencia. No era mucho el tiempo que había transcurrido desde la hoguera en Campo de’ Fiori, a la que Bruno fue condenado y en la que fue efectivamente quemado el 17 de febrero de 1600, luego de casi ocho años en prisión en las mazmorras del Santo Oficio.

No obstante esta presumible reticencia, si la palabra “panteísmo” - que Joseph Raphson (en latín, en la obra *De Spatio Reali Seu Ente Infinito*) y John Toland (en inglés, en la obra *Socinianism Truly Stated*) usaron por primera vez - designa anacrónicamente una común ontología en el autor de *De Causa, Principio y Uno* y el autor de la *Ética*, el concepto de infinito que ocupa el centro de la astronomía bruniana (así como el heliocentrismo, la homogeneidad del mundo terreno y el mundo estelar, la ausencia de vacío, etc.) y en general la nueva teoría del cielo de proveniencia copernicana, galileana y kepleriana, se hallan a la base de la toma de posición que asume Spinoza por la nueva cosmología.

2 Allí Dattilo describe al panteísmo no como una doctrina coherente acerca de Dios, ni como una tradición unitaria, sino como un “fantasma” o como un “viento”: “De nada servirá elaborar un canon exacto y exhaustivo de los autores panteístas. El panteísmo es una corriente que atraviesa el pensamiento como un viento, y no una categoría historiográfica precisa ni... una identidad que ha de ser reivindicada política o religiosamente” (*Ibid.*, p. 19).

II.

En el acta notarial que consigna los libros de la biblioteca que Spinoza dejó al morir constan al menos diez volúmenes de astronomía, que seguramente tenían un interés no solo científico para quien se ganaba la vida como artesano óptico. Al parecer, la especialidad de la labor de Spinoza como pulidor de vidrios ópticos³ no era tanto fabricar lentes para telescopios como lentillas para microscopios. Su pensamiento - quizá más una filosofía terrena que una teoría del cielo -, así como la óptica, enseñan que el infinito no es una armonía⁴, y que la sustancia infinita (potencia infinita de producir infinitas cosas en infinitos modos) no aloja un mundo bajo la luna y otro sobre ella, sino solo uno indeterminado y abierto⁵.

La curiosidad por la teoría de los colores⁶ y la teoría de la luz - tópico central en la discusión científica del siglo XVII - quizá motivó la atención de

3 Un elogio del trabajo manual con cristales puede leerse en la carta a Oldenburg del 20 de noviembre de 1665, en la que Spinoza escribe: “Huygens ha estado y aún está totalmente ocupado en pulir cristales dióptricos (anteojos), a cuyo fin ha montado una máquina, por cierto bastante precisa, con la que también puede hacer lentes al torno. Qué se proponga con ella aún no lo sé, y si he de ser sincero ni tengo gran deseo de saberlo. Ya que la experiencia me enseñó a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que cualquier máquina” (Spinoza, 1988a, p. 239).

4 “Y no faltan filósofos que se persuadieron de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo eso demuestra suficientemente que cada cual juzga acerca de las cosas según la disposición de su cerebro; o más bien, que toma las afecciones de la imaginación por cosas” (Spinoza, 2022, E, I, Apéndice, p. 56).

5 Así explica Spinoza que lo explicaba Descartes: “...buscamos unos principios tales que demostremos que a partir de ellos pudieron surgir los astros y la tierra, etc. En efecto, nosotros no buscamos, como suelen hacer los astrónomos, aquellas causas que solo sirven para explicar todos los fenómenos celestes, sino aquellas que nos conduzcan a conocer también los que hay en la tierra (ya que los fenómenos que observamos por encima de la tierra juzgamos que hay que enumerarlos entre los fenómenos naturales)” (Spinoza, 1988b, p. 223).

6 En una *carta* a Oldenburg de junio de 1665 en la que le relata un encuentro con Huygens, escribe Spinoza que “por el mismo señor Huygens me enteré de que el eruditísimo señor Boyle aún vivía y que había publicado en inglés ese insigne tratado sobre los colores, y me lo hubiera prestado, si yo comprendiera la lengua inglesa [se trata del libro *Experiments and Considerations touching Colours*, 1664]” (Spinoza, 1988a, Carta 26, p. 220).

Spinoza por un fenómeno en el cielo diurno, si es verdad que el tratado sobre el arco iris que se incluye entre sus obras desde el siglo XIX fue redactado efectivamente por él⁷. La mención más antigua proviene del Prefacio a las *Opera posthuma* escrito por Jarig Jelles (recopilada por Domínguez, 1995, p. 48): “Quizá un pequeño escrito sobre el *Arco iris*, que, como se sabe, él compuso, se conserve en manos de este o de aquél, sin que se sepa de quién, si es que, como se ha llegado a creer, no lo ha quemado”; también lo mencionan Kortholt (*Ibid*, p. 94), quien asegura que “el año de su muerte entregó el libro, no a la luz, sino a las llamas el mismo día en que los fuegos de artificio iluminaban casi todas las calles de La Haya”; Colerus (*Ibid*, p. 128), quien dice “conocer gente de renombre que han visto y leído este escrito, pero que desaconsejaron a Spinoza publicarlo. Y según me han informado sus hospederos, medio año antes de su muerte lo quemó” y Lucas (*Ibid*, p. 171) - quien también sostiene que fue arrojado al fuego⁸. Se trata de un texto inscripto en el campo de discusiones sobre la refracción de la luz en el siglo XVII (impulsada en Holanda por la *Dióptrica* cartesiana), la cual, contra la explicación religiosa que atribuye el arco iris a un milagro divino, lo comprende como un fenómeno puramente natural producido por la descomposición de la luz al atravesar las gotas de lluvia.

También podemos encontrar indicios de un interés spinozista por el cielo de noche. De él toma la metáfora célebre de la equivocidad de los nombres - en caso de que se quiera obstinadamente mantenerlos - “entendimien-

7 En 1687 fue publicado por el editor Levijen van Dijk de La Haya un escrito anónimo sobre el arco iris en lengua neerlandesa (de título *Reeckening van den Regenboog*), luego atribuido a Spinoza junto al “Cálculo de probabilidades” que se hallaba encuadrado junto a él. Un ejemplar de esa edición llegó a las manos de F. Muller - quien había hallado asimismo la copia holandesa del *Tratado breve* - y fue incluido por Van Vloten en el *Supplementum* a las obras de Spinoza en 1862. Desde entonces forma parte del *corpus* spinoziano, pero algunas investigaciones recientes han negado que haya podido ser efectivamente escrito por Spinoza.

8 En cambio, según un documento recogido por Freudenthal, el hijo de Rieuwertsz (editor, librero y amigo de Spinoza) afirmaba que, si bien el *De iride* no se halló entre los papeles que el filósofo dejó al morir, no fue quemado, sino que debía estar “en manos de algún buen amigo” (*Ibid.*, p. 231).

to” y “voluntad” referidos a Dios, respecto de lo que esos mismos nombres significan referidos a los seres humanos. “Pues el intelecto y la voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir completamente de nuestro intelecto y de nuestra voluntad y no podrían concordar [con estos] en nada, salvo en el nombre; no de otra manera, a saber, que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador” (Spinoza, 2022, E I, 17, esc., p. 29)⁹. Descripta por Ptolomeo en *Almagesto*, la mitología griega atribuye el origen de la “constelación del can” a un perro llamado Lélape obsequiado por Zeus a Europa.

Desde el *Tratado de la Reforma del entendimiento*, esa curiosidad es cruda “las hipótesis que se hacen para explicar ciertos movimientos, que concuerdan con los fenómenos celestes” con el propósito de “inferir la naturaleza de los cielos” (*Idem*, 1988b, p. 98). La teoría del cielo de Spinoza es también - como su ontología panteísta (o “pan-en-teísta”) - esencialmente bruniana: “La materia es indefinidamente extensa y la materia del cielo y la tierra es una y la misma” (*Ibid.*, p.187). La fluidez del cielo, la naturaleza del sol, las estrellas fijas, los cometas y los planetas (*Ibid.*, p. 225) revisten sin dudas un interés filosófico y científico particular -como trasunta la carta citada en la que le narra la visita a Huygens, quien

[me] ha contado... sobre esos telescopios construidos en Italia, con los que pudieron observar los eclipses de Júpiter, producidos por la interposición de sus planetas, y, además, cierta sombra en Saturno, como producida por un anillo¹⁰ (*Id.*, 1988a, p. 220).

9 La misma comparación había sido usada en los *Pensamientos metafísicos*: “Porque la ciencia de Dios no concuerda con la ciencia humana más que el Can, constelación celeste, con el can, animal que ladra, y quizá mucho menos todavía” (Spinoza, 1988, p. 278).

10 El telescopio al que se alude probablemente sea el que Giuseppe Campiani había construido en Roma ese año, con el cual Domenico Cassini pudo observar los eclipses de Júpiter (Cf. Mignini, 1981, p. 36).

III.

En un ensayo clásico - en realidad una “memoria universitaria” - de 1951, el crítico y museólogo sueco Pontus Hultén afirmaba que la pintura de Vermeer y la filosofía de Spinoza tienen en común, además del racionalismo - “De la obra de Vermeer sabemos que recurre a la razón todo lo que un arte figurativo puede hacerlo” (Hultén, 2002, p. 64), - una cierta impasibilidad sobre la cuestión del mal, una puesta en cuestión del libre albedrío (“los personajes de Vermeer parecen tener tan poca posibilidad de actuar libremente como el hombre de Spinoza”) (*Ibid.*, p. 67), la centralidad de la idea de infinito de proveniencia bruniana (“el panteísmo... y la idea de infinito tal como los presentaba Bruno...”) (*Ibid.*, p. 55) y una misma actitud respecto de la religión: según la tesis principal de Hultén (*Ibid.*, pp. 73-78), Vermeer habría sido considerado “ateo” - mote inequívocamente reservado a los spinozistas - por sus contemporáneos¹¹.

No disponemos sin embargo de ningún vestigio histórico que testimonie un encuentro efectivo entre el filósofo-artesano y el pintor. Por eso Jean-Clet Martin (2011, *passim*) solamente lo barrunta siguiendo lo que llama una “hipótesis borgiana”, a partir de indicios indirectos. El más relevante para nuestra indagación es que, según ella, Spinoza habría sido el modelo de una tela datada en 1668, llamada finalmente *El astrónomo* y originalmente *El filósofo*¹². Si por un momento suspendemos la incredulidad de este rastreo por indicios siempre laterales, no resulta insignificante que Spinoza haya sido representado como astrónomo - ni tampoco el desplazamiento de la primera nominación al título con el que hoy conocemos el cuadro. La conjetura nos provee de una articulación nítida entre arte y astronomía, que se complementa

11 A partir de la omisión de Vermeer que se constata en los libros de arte inmediatamente posteriores a su muerte - sobre todo en el influyente estudio *El gran teatro de la pintura holandesa* (1718) de Arnold Houbraken -, Hultén conjetura que el nombre de Vermeer se había convertido en tabú por algún motivo, y ese motivo no era otro que la desaprensión religiosa del artista.

12 Por lo general, esta obra suele vincularse a otra llamada *El geógrafo* (1669), pintada casi contemporáneamente y las únicas de entre los cuadros conservados de Vermeer en los que la figura central es un hombre (Cf. Chateau, 2019, p. 148).

con el resto de la “hipótesis borgiana”.

Martin imagina intercambios materiales e intelectuales entre Spinoza y Vermeer: mientras que las lentes de la *camera obscura* con la que trabajaba el pintor habrían salido del taller del filósofo, el *Tratado sobre el arco iris* habría nacido de esos intercambios. En efecto, el incierto tratado de óptica spinozista

no carece de relación con el libro de Adriaen Metius que [en la pintura puede verse] frente al astrónomo, y donde se adivinan las hipérbolas (Metius es el inventor del astrolabio, del mismo modo que Spinoza es el maestro de obra de las lentillas de cuyo descubrimiento se apropió Leeuwenhoek, hasta que el cuadro de Vermeer parece testimoniar, de manera secreta, una restitución a Spinoza de sus derechos) (Martin, 2011, p. 60).

De Metius, en la biblioteca de Spinoza consta el *Astrolabio*¹³. Pero el volumen identificado en la mesa de trabajo del astrónomo vermeeriano es *Sobre la astronomía y la geografía* (1621), abierto en la página donde comienza el libro III: “Relativos la investigación o de la observación de las estrellas”.

IV.

En la correspondencia de Spinoza se registra el interés por un tema central de la discusión científica del siglo XVII, en torno a la existencia de cometas¹⁴. En la Carta 29 Oldenburg refiere la obra de Johannes Hevelius (en

13 *Fondamentele onderwijsinghe aengaende de Fabrica ende het veelvoudigh ghebruyck van het Astrolabium*, Franecker, U. Balck, 1627.

14 Entre los escritos más emblemáticos baste mencionar *Il Saggiatore* (1623), con el que Galileo interviene en la polémica generada por el cometa de 1618, y los *Pensées diverses écrit à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* (Rotterdam, 1683) de Pierre Bayle.

concreto a dos libros, *Cometografía y Prodromus cometicus*), quien describió los cometas de 1664 y 1665. En la misiva siguiente, Spinoza nada dice de Hevelius pero - a continuación del célebre pasaje en el que aduce los motivos por los que ha comenzado a redactar “un tratado acerca de mis opiniones sobre la Escritura” - responde que “aún no ha llegado a mis oídos que un cartesiano haya explicado los fenómenos de los recientes cometas a partir de la hipótesis de Descartes, y dudo que se los pueda explicar correctamente a partir de ella” (Spinoza, 1988a, pp. 231-232). En el Seiscientos la polémica sobre los cometas excedía el campo puramente astronómico, pues los teólogos los interpretaban como signos de la ira de Dios por los pecados cometidos en la tierra. Más que el examen de un fenómeno natural, la discusión sobre los cometas era el terreno de una batalla cultural con efectos morales, sociales y políticos.

Sin embargo, otro es el libro que presenta la mayor curiosidad, aunque no sabemos si Spinoza finalmente llegó a acceder a él. En su carta de octubre de 1671, Leibniz le había escrito: “Supongo que habrá llegado a sus manos el *Pródromo* del jesuita Francisco Lana, escrito en italiano...” (*Ibid.*, p. 295). Un mes más tarde, Spinoza le responde que “aún no ha llegado a mis manos el *Pródromo* de Francisco Lana...” (*Ibid.*, p. 298).

Francesco Lana de Terzi - llamado con el tiempo “el padre de la aeronáutica” - había publicado su *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra* (1670) en Brescia. En el capítulo V se aboca a la posibilidad de construir pájaros que “volarán a través del aire”, en tanto que el capítulo VI expone una “demostración de la viabilidad de construir una nave con el timón y velas, que navegarán a través del aire” - es decir la posibilidad de construir un “barco volador” más liviano que el aire, cuyo diseño constaba de un mástil al que se sujetaba una vela y cuatro esferas de cobre, apto para transportar a seis aeronavegantes. Este libro, y en particular el capítulo VI, tuvo un extenso impacto en los eruditos de Europa, entre los cuales Leibniz y los científicos de la Royal Society (en las *Philosophical Transactions* de 1671 hay nítidos indicios de ese interés). El propio Lana, sin embargo, desaconsejó la construcción efectiva de naves voladoras, por la magnitud su poder destructivo si eran empleadas como armas de guerra: “Dios no permita” - escribió -

“que se construya esta máquina... porque todo el mundo se daría cuenta de que nadie estaría a salvo de los ataques... pesas de hierro, bolas de fuego y bombas podrían ser arrojadas desde gran altura” (Lana, 1670, p. 61).

Más allá de la intención de lectura manifiesta en la carta a Leibniz (“... *aún* no ha llegado a mis manos...”), ningún indicio existe de que Spinoza se haya efectivamente encontrado con el libro de Lana - que podría haber leído, habida cuenta de que, a diferencia del inglés, el italiano no le era una lengua inaccesible. Tampoco lo hay de que imaginara naves capaces de volar que surcaran el cielo con propósitos bélicos. Pero, de haber concebido la posibilidad de máquinas voladoras, quizás habría imaginado el mismo empleo destructivo contra el que advertía el autor del *Pródromo* - los seres humanos serían tan apasionados en los cielos como lo son en la tierra.



Imagem 1: “Bateau Volant”- A.Molynek, 1909.
Gravura baseada nas descrições de Lana presentes no capítulo VI.

CODA.

En el cuento *El Spinoza de la calle Market* (o *calle del mercado*) al que pertenece el extracto del epígrafe, Isaac Bashevis Singer narra la historia del viejo profesor Nahum Fischelson, cuya única dedicación es el estudio de la *Ética* y la contemplación de los cielos desde una buhardilla varsovia. Llevaba treinta años leyendo y anotando el original latino de Spinoza; los borradores se acumulaban sin concluir nunca su investigación, tan infinita como el libro a la que estaba dedicada. Aunque estudió filosofía en su juventud, el estrambótico ermitaño del relato había declinado cualquier ofrecimiento de hacer carrera académica para apartarse de la *vanitas* que deparan los honores, el dinero y el prestigio, y consagrar la mitad de su tiempo a la lectura de la *Ética* y la otra mitad al estudio del cielo. Pero su ventana, sin embargo, no se hallaba únicamente abierta a los fenómenos astronómicos; es el punto de encuentro de dos mundos: el de los cielos que explora con su telescopio y el de la calle del mercado, donde se esparce el bullicio de vendedores de verdura, pescaderos, chamarileros, ladronzuelos, borrachos y prostitutas. Son, exactamente, los dos mundos de los que Spinoza nunca apartó la mirada, y los que motivaron una filosofía terrena - una filosofía *política*, en sentido amplio - y un interés por la nueva teoría del cielo. Pero si el atribulado spinozista de la calle del mercado propone - como lo hará Fontenelle, como lo harán tantos investigadores de los “infinitos mundos” - que el estudio del cielo desvanece la importancia de los asuntos terrenos, o al menos la relativiza¹⁵, Spinoza constata al contrario la impotencia de ese saber, o de esa experiencia del infinito, frente a la pertinacia del conflicto, el poder del apetito y la obstinación del interés. La astronomía no impide la guerra, no altera la condición de los seres humanos ni atempera sus desgracias.

15 “Vista desde arriba, incluso la Gran Guerra no era sino un juego temporal de los modos. Los millares de estrellas fijas continuaban recorriendo sus caminos trazados en un espacio sin límites. Los cometas, planetas, satélites y asteroides seguían girando alrededor de esos centros brillantes. En los cataclismos cósmicos nacían y morían mundos; en el caos de las nebulosas se formaba la materia prístina” (Singer, 1979, p. 24)

La naturaleza de las cosas de la tierra convoca para su comprensión una “ciencia de los afectos” que abjura del moralismo, el estupor, la burla, la queja y la denostación (de los que, poco spinozista aquí, el doctor Fischelson no es capaz de despojarse), y más bien motiva un involucramiento filosófico muy diferente a la tranquila investigación de las cosas del cielo (que demandan por supuesto - ahí están Bruno y Galileo para probarlo - una prudencia, pero de otro tipo). La de Spinoza es una filosofía en la encrucijada que trazan el cielo y la tierra - al igual que lo es el pensamiento político maquiaveliano: en este caso la encrucijada que establecen la biblioteca y la experiencia, según la conocida carta a Vettori de 1513¹⁶.

Cielo y tierra. Filosofía y política. Beatitud y luchas democráticas animadas por afectos. El spinozismo nos hereda una tensión entre términos que importa no liquidar sino mantener. Su fecundidad es una fecundidad de encrucijada.

16 Confinado en la *Villa* de Albergaccio, en esa carta Maquiavelo describe su rutina que consistía en caminar por el bosque y conversar con los leñadores, con los cazadores de aves y en general con quienes encontraba en su camino, a los que preguntaba por las novedades de su tierra. De ellos dice Maquiavelo haber escuchado “variedad de cosas” y haber aprendido “la diversidad de los gustos y las fantasías de los hombres”. Declara comer con viejos, molineros, panaderos, para luego compartir con ellos juegos de mesa que dan origen a “miles de conflictos, a infinidad de peticiones y palabras injuriosas”. “Al caer la noche” - escribe a continuación - , “retorno a la casa y entro a mi cuarto de estudio, pero antes, en la puerta, me saco la vestimenta cotidiana, llena de fango y de lodo, me pongo trajes reales y así vestido entro en las antiguas cortes de los hombres antiguos, donde, recibido amablemente por ellos, tomo un alimento que es sólo para mí y para el que siento haber nacido; donde no me avergüenza hablar con ellos, preguntarles las razones de sus actos y ellos me responden a través de su humanidad. A lo largo de cuatro horas no siento aburrimiento alguno, olvido cualquier congoja, no temo a la pobreza ni me espanta la muerte. Me entrego por completo a esos hombres”. Inmediatamente, como al pasar, Maquiavelo pone en conocimiento de su amigo haber compuesto un opúsculo llamado *De principatibus*, nacido de aquellas caminatas entre hombres de pueblo y estos coloquios con los grandes hombres de la historia; del lodo de la experiencia y del diálogo con los muertos (Machiavelli, 1954, pp. 1110-1111).

SPINOZA AND THE SKY

Abstract: The present text examines some of Spinoza's references to astronomical phenomena, based on the ontological connections that various scholars and historians, from Bayle to Jacobi, have made between his thought and that of Giordano Bruno — particularly regarding the issue of pantheism. Spinoza's thought, as well as optics, teaches that the infinite is not a harmony and that the infinite substance (the infinite power to produce infinite things in infinite modes) does not house one world below the moon and another above it, but rather only one indeterminate and open world. It proposes to conceive Spinozism as a “crossroads” between sky and earth, which does not sacrifice the science of celestial phenomena to the science of affections, nor the latter to the former.

Keywords: Spinoza; Bruno; Astronomy; Rainbow; Earth.

ESPINOSA E O CÉU

Resumo: O texto discorre sobre algumas referências feitas por Espinosa aos fenômenos astronômicos, a partir de vínculos ontológicos efetuados por certos historiadores e estudiosos (desde Bayle a Jacobi) entre o pensamento espinosano e o de Giordano Bruno – em particular os elementos que se referem à questão do panteísmo. O pensamento de Espinosa, assim como a ótica, postula que o infinito não é uma harmonia e que a substância infinita (potência infinita de produzir infinitas coisas em infinitos modos) abrigaria um mundo sob a lua e outro acima, mas apenas um mundo único, indeterminado e aberto. Propõe-se uma concepção do espinosismo como uma “encruzilhada” entre céus e terra, que não submete a ciência dos fenômenos celestes à ciência dos afetos, nem esta àquela.

Palavras-Chave: Espinosa; Bruno; Astronomia; Arco-íris; Terra.

Referências bibliográficas

- Ansaldi, S. (2006). *Nature et puissance: Giordano Bruno et Spinoza*. Paris: Kimé
- Bayle, P. (2010). *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Edición de Pedro Lomba. Madrid: Trotta
- Cassirer, E. (1956). *El problema del conocimiento*, volumen II. México: Fondo de Cultura Económica
- Chateau, P. (2019) “La parte y el todo. Estudios sobre la visión en dos cuadros de Jan Vermeer”. *Arte, individuo y sociedad*, 31 (1)
- Chauí, M. (2020). *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Versión de Mariana de Gainza. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dattilo, E. (2023). *El dios sensible. Ensayo sobre el panteísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Delbos, V. (1972) *Le spinozisme*. Paris: Vrin
- Dilthey, W. (2013). “Giordano Bruno”. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica
- Domínguez Basalo, A. (comp.) (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza
- Dujovne, L. (2015). *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*. Volumen 1. Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional
- Hultén, P. (2002). *Vermeer et Spinoza*. Paris: L'échoppe
- Granada, M. A. (1984). *La cena de las cenizas*. Madrid: Editora Nacional
- Jacobi, F. H. (1819). *Werke*. Vol. IV, 2, Leipzig. In Granada, M. A. (1984). *La cena de las cenizas*. Madrid: Editora Nacional.
- Lana de Terzi, F. (1670) *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra*. Brescia: Rizzardi. Disp. <https://archive.org/details/prodromouerosagoolana/page/n3/mode/2up>
- Machiavelli, N. (1954). *Opere*. Edición de Mario Bonfantini. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore
- Martin, J-C. (2011). *Bréviaire de l'éternité. Vermeer et Spinoza*. Paris: Éditions Léo Scheer
- Metius, A. (1627) *Fondamentele onderwijsinghe aengaende de Fabrica ende het veelvoudigh ghebruyck van het Astrolabium*. Franeker: U. Balck

- Mignini, F. (1981). *Ars Immaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane
- Préposiet, J. (1973). *Bibliographie spinoziste*. Paris: Les Belles Lettres
- Ptolomeo de Alexandria, C. (1813). *Almageste (Almagesto)*. Edición trilingüe facsímile. Paris: Chez Henri Grand, Librairie. Disp. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/160081>
- Raphson, J. (1697). *De Spatio Reali Seu Ente Infinito*. Londres: Bradyll/Bibliopolas. Disp <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000062380&page=1>
- Sigwart, C. (1866). *Spinoza's neuendeckter Traktat*. In Delbos, Victor (1972) *Le spinozisme*. Paris: Vrin
- _____. (1870) *Einleitung* a la traducción alemana del *Tratado breve*. Tübingen. *in*
- Singer, I. B. (1979) *El Spinoza de la calle Market*. Barcelona: Plaza & Janés
- Spinoza, B. (1988a). *Correspondencia*. Org. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza
- _____. (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Versión de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue
- _____. (1988b). *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza
- Toland, J. (1705) *Socinianism Truly Stated*. Londres. Disp: https://archive.org/details/bim_eighteenth-century_socinianism-truly-stated_1705/mode/2up

EDITAR OS *PENSAMENTOS* DE PASCAL:
CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E ANÁLISE
DA EDIÇÃO DE ALAIN CANTILLON

Flavio Fontenelle Loque,
Professor, Universidade Federal de Lavras,
Lavras, Brasil
flavioloque@yahoo.com

Resumo: A descoberta póstuma de escritos de Blaise Pascal tratando da religião cristã colocou um desafio a seus familiares e amigos: como editá-los? O presente artigo pretende realizar um estudo desse desafio e elaborar um quadro amplo das principais edições feitas desde o século XVII, incluindo-se a edição de Allain Cantillon publicada em 2023. O propósito do presente artigo se subdivide, portanto, nos seguintes passos: (I) considerações históricas sobre a tarefa de editar os *Pensamentos*, (II) panorama das principais edições e, por fim, (III e IV) descrição e análise da proposta editorial de Alain Cantillon.

Palavras-chave: Pascal; Manuscritos; *Pensamentos*; Edição; Ordenação; Cantillon.

INTRODUÇÃO

Os textos têm histórias. Há a história da composição, das interpretações, mas há ainda a história material. Em alguns casos, antes de os editores publicarem uma obra, é preciso constituí-la: realizar o estabelecimento do texto no que se refere às melhores lições e, não raro, ao próprio encadeamento das partes. A esse respeito, entre os textos modernos, talvez nenhum seja tão instigante quanto os *Pensamentos*, de Blaise Pascal (1623-1662). É isso que explica a pletora e a diversidade de edições existentes. Quebra-cabeça irresolúvel, suas peças filosófico-teológicas admitem vários encaixes possíveis. Em novembro de 2023, uma nova proposta editorial veio a lume: a edição estabelecida, apresentada e anotada por Alain Cantillon, publicada em Vincennes pelas Éditions Thierry Marchaisse. Explicá-la e avaliá-la é o objetivo do presente trabalho, objetivo que se almeja alcançar à luz de uma exposição dos desafios de editar os *Pensamentos* e de um panorama de suas principais edições. As páginas a seguir, portanto, estruturam-se em quatro partes: (I) considerações históricas sobre a tarefa de editar os *Pensamentos*, (II) panorama das principais edições e, por fim, (III e IV) descrição e análise da proposta editorial de Alain Cantillon.

I. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A TAREFA DE EDITAR OS *PENSAMENTOS*

Em agosto de 1662, ao falecer com trinta e nove anos de idade, Blaise Pascal deixou vários manuscritos, parte dos quais publicada em 1670 com o título de *Pensamentos do Senhor Pascal sobre a religião e sobre alguns outros assuntos*. A edição não foi uma empreitada fácil. Havia três alternativas: (α) reproduzir os escritos literalmente e na desordem em que estavam, (β) completá-los e ordená-los segundo o que seria, supõe-se, o plano de Pascal, (γ) selecionar os mais claros e bem acabados, organizando-os de maneira inteligível. Prevaleceu a terceira alternativa, que envolveu ainda retoques nos textos¹. A

1 As modificações nos textos provocaram apreensão na família de Pascal, gerando o que

edição continha um prefácio escrito por Étienne Périer, sobrinho de Pascal. É ele quem relata o impasse editorial, além de descrever o estado em que os manuscritos foram encontrados e a medida que então se tomou:

Como se conhecia o propósito do Senhor Pascal de trabalhar sobre a religião, teve-se um enorme cuidado após sua morte para recolher todos os escritos que ele havia elaborado sobre essa matéria. Estes foram encontrados todos juntos, costurados em diversos maços (*enfilés en diverses liasses*), mas sem nenhuma ordem e sem nenhum encadeamento porque, como já observei, eram apenas as primeiras expressões de seus pensamentos, que ele escrevia em pequenos pedaços de papel à medida que lhe vinham ao espírito. E tudo isso estava tão imperfeito e tão mal escrito que se teve todo o trabalho do mundo para decifrar. A primeira coisa que se fez foi mandar copiá-los tal como estavam e na mesma confusão em que haviam sido encontrados (Pascal, 1670, pref., s. p.).

Por quase três séculos, a ausência de ordem e encadeamento apontada por Étienne Périer² resultou em sucessivas edições dos *Pensamentos* baseadas em ordenações temáticas (caso de Brunschvicg) ou em ordenações que ambicionavam reconstituir o projeto apologético pascaliano (Chevalier, por exemplo). Cada editor, segundo sua compreensão dos escritos e da possibilidade de determinar o plano de Pascal, propunha-lhes um agrupamento e um sequenciamento próprios. Ao longo dos anos 1930 e 1940, contudo, ocorreu uma mu-

Pérouse (2006) chama de “querela da autoridade”: até que ponto as alterações permitiriam dizer que a obra publicada realmente era de Pascal?

2 O autor do prefácio aos *Tratados sobre o equilíbrio dos líquidos e sobre o peso da massa de ar*, publicados em 1663, possivelmente Florin Périer, pai de Étienne e cunhado de Pascal, faz uma caracterização semelhante desse conjunto de papéis encontrado pela família: “amontoado de pensamentos desconexos” (*amas de pensées détachées*) (Pascal, 1964, p. 689).

dança significativa. Diferentes especialistas, Tourneur, Couchoud, Lafuma³, passaram a se interrogar sobre os “diversos maços” em que os escritos haviam sido “costurados”, apontando assim que existia certa ordem no papelório deixado por Pascal. Como, porém, identificar esses maços?

Após a morte de Pascal, mandou-se copiar os manuscritos, conforme o relato de Étienne Périer. Desse procedimento, resultaram as duas cópias hoje tomadas como referência e identificadas simplesmente como Primeira Cópia (C₁) e Segunda Cópia (C₂). Ambas da mão do mesmo copista e possivelmente feitas com base numa cópia anterior (C₀), elas apresentam textos bastante próximos, mas ordenados de maneira diferente⁴. Foram preservados ainda muitos dos papéis de Pascal, os quais foram colados em folhas e encadernados no começo do século XVIII, o que resultou num in-fólio com 492 páginas nas quais há 741 papéis autógrafos e heterógrafos, conjunto ao qual, em 1864, quatro páginas foram acrescentadas. Trata-se da chamada Recolha Original (RO, *recueil des papiers originaux*)⁵. Vários dos papéis contêm um pequeno furo de agulha, prova da costura em maços, mas a sequência em que foram colados foi em parte influenciada pelo desejo de reunir o máximo de papéis no mínimo de folhas. Alguns deles possivelmente foram aparados no momento da colagem, mas o estado fracionário do conjunto remonta ao próprio Pascal, que escrevia em folhas grandes (*feuilles*) que ele então dobrava em folhas menores (*feuilletés*) e enfim cortava para poder fazer o agrupamento à linha. A constatação dos furos atesta a costura em maços, mas como saber quantos maços havia e quais escritos cada um deles englobava?

Eis que as cópias ganham importância. A comparação entre elas revela agrupamentos comuns ou dossiês de escritos, cuja diferença reside, basicamente, na disposição. Isso sugere que as cópias preservaram dossiês pré-existentes,

3 Para um panorama das edições dos *Pensamentos*, tanto no que se refere à ordenação quanto ao estabelecimento textual, veja-se a seguir a seção II.

4 A diferença entre C₁ e C₂ é menos significativa do que pode parecer à primeira vista, como argumentam Descotes e Proust (2008).

5 C₁, C₂ e RO estão acessíveis na plataforma virtual Gallica da Biblioteca Nacional da França. Os links encontram-se disponíveis nas referências bibliográficas.

encadeando-os, porém, de maneira distinta. Tomando-se como referência a enumeração de Lafuma, as ordenações são as seguintes: C₁: 1-27, I, II-XIX, XX, XXI-XXII, XXIII-XXXI, XXXII-XXXIV; C₂: I, 1-27, XXXV, XXXII-XXXIV, XXIII-XXXI, XXI-XXII, XX, II-XIX. Há 61 dossiês em C₁ e 62 em C₂, que traz a mais o dossiê “contra a fábula de Esdras” (XXXV). Não se pode dizer, porém, que todos eles sejam efetivamente maços. No caso de alguns, os que Lafuma chama de séries VII, X, XVI, XVIII, XXI, o cotejo com RO revela que a cada um corresponde um único papel. Existem também dossiês nos quais há apenas um pensamento ou um pensamento principal com outros à margem, caso das séries II, IV, VIII, IX, XII-XV, XVII. Nessas situações, não se aplica a costura à linha, razão pela qual esses dossiês, a rigor, não podem ser denominados maços. Nem todos os 61 ou 62 dossiês são, portanto, maços, mas todos os maços são dossiês⁶. Especificamente no que se refere aos maços, a comparação de C₁ e C₂ com RO revela ainda outro ponto essencial. Ausente em RO, há em ambas as cópias uma tábua de matérias com vinte e sete títulos em duas colunas (10 à esquerda, 17 à direita). Em C₁, a tábua ocorre duas vezes, antes e depois dos dossiês correspondentes aos títulos; em C₂, ela encabeça o documento. Como vários pensamentos desses 27 dossiês se abrem com o título presente na tábua de matérias e como o cotejo com RO demonstra que os manuscritos possuem uma abundância de furos de agulha⁷, a conclusão que parece se impor é que, entre todos os maços, esses 27 Pascal não só costurou, como também intitulou. Imagina-se que o processo tenha ocorrido em 1658, ano da conferência em Port-Royal, o que não impede que mais tarde novos textos tenham sido compostos e os maços rearranjados.

Valendo-se da identificação dos maços, Lafuma propõe em 1951 uma edição dos *Pensamentos* seguindo a ordenação presente em C₁. Em 1976, Sellier

6 Sobre a especificação relativa aos dossiês e maços, veja-se Mesnard (1993, p. 26 - 27), que faz ainda a seguinte avaliação geral: “se esses fatos [nem todos os dossiês são maços] nos obrigam a restringir o alcance da hipótese dos maços, eles atestam da maneira mais manifesta o escrúpulo do copista em respeitar nos papéis de Pascal toda unidade constituída, mesmo se imputável ao acaso”.

7 Para um exame detalhado de RO e das cópias, veja-se Proust (2010).

lança uma edição baseando-se em C_2 , cuja ordem lhe parece mais fidedigna pelo fato de os dossiês não estarem copiados em cadernos autônomos, o que teria evitado uma reordenação. Em 1977, Le Guern também publica uma edição embasada em C_1 , mas dando aos pensamentos uma numeração diferente da de Lafuma, já que não classificou como distintos os que se encontram num mesmo papel. Sem dúvida, a determinação dos limites de vários pensamentos não é óbvia, mas o desafio mais relevante quanto ao texto diz respeito ao estabelecimento das melhores lições. A grafia de Pascal, verdadeira garatuja, é dura de decifrar e as cópias, embora bem legíveis, não desfazem todas as dificuldades. A essa classe de questões, os estudiosos têm se dedicado desde a metade do século XIX, depois de Cousin ter explicitado, num relatório de 1842 à Academia Francesa, que a edição de Port-Royal retocava os textos, além de tê-los selecionado. Publicada em 1844, a edição de Faugère é a primeira resposta à demanda de publicar *ipsis litteris* todos os pensamentos⁸.

Em linhas gerais, portanto, editar os *Pensamentos* significa deparar-se com duas classes de questões: a primeira é relativa à ordenação dos pensamentos e, historicamente, seu marco reside na transição para as edições baseadas nas cópias; a segunda concerne ao estabelecimento das melhores lições e tem como matriz o relatório de Cousin. É à luz desse quadro histórico, o qual é complementado a seguir com um panorama das edições dos *Pensamentos*, que se pode avaliar a edição feita por Alain Cantillon e publicada em 2023, ano do quadricentenário do nascimento de Pascal.

8 As informações que compõem os parágrafos anteriores assim como o panorama da seção II foram extraídas basicamente das seguintes fontes: Brunschvicg (1925, p. I-XL), Mesnard (1962, p. 125-136; 1993, p. 15-40, 374-383; 2013), Frigo (2015, p. 11-37), Sellier (2009), Plazenet (2022), além do sítio <http://www.penseesdepascal.fr/>. Algumas recensões também foram consultadas: Lewis (1950), Descotes (1979), Hendrickx (1982), McKenna (1984) e Contat (1993).

II. PANORAMA DAS EDIÇÕES DOS *PENSAMENTOS*

1662: Morte de Pascal em Paris (19 de agosto)

1664: A família Périer deixa Paris e instala-se em Clermont levando consigo os pertences e manuscritos de Pascal. No início do século XVIII, os manuscritos estão sob a guarda de Louis Périer, irmão de Étienne Périer e cônego da catedral de Clermont.

1666: Florin Périer obtém o privilégio para a publicação de *Fragmentos e Pensamentos* (27 de dezembro).

1670: *Pensamentos do Senhor Pascal sobre a religião e sobre alguns outros assuntos*, a chamada edição de Port-Royal, com prefácio de Étienne Périer⁹. A publicação é realizada por Guillaume Desprez, a quem Florin Périer transferira o privilégio. Em 1670 e 1672, edições piratas são publicadas em Lyon. Nos anos seguintes, outras edições não autorizadas ocorrem em Rouen e Amsterdã.

1677: *Pensamentos do Senhor Pascal sobre a religião e sobre alguns outros assuntos*, edição feita em Amsterdã e acrescida do *Discurso sobre os Pensamentos do Senhor Pascal* e do *Discurso sobre as provas dos livros de Moisés*, ambos de Nicolas Filleau de La Chaise e originalmente publicados em 1672.

1678: Nova edição, ampliada com cerca de quarenta fragmentos, da edição de Port-Royal. A nova edição traz ainda, ao final, o opúsculo até então inédito *Que há demonstrações de outra espécie e tão certas quanto as da geometria*, de Filleau de La Chaise¹⁰. Desprez obtivera um novo privilégio em 15 de agosto de 1677, agora com duração de vinte anos (o anterior expirara em 1675).

1684: Nova edição feita em Amsterdã, agora com base na nova edição de Port-Royal, acrescentando-lhe a *Vida de Pascal*, de Gilberte Périer, que havia sido publicada separadamente no mesmo ano, além dos *Discursos*, de Filleau de La Chaise.

9 A rigor, como observa Lafuma (1952), houve uma edição pré-original em 1669, a primeira edição de 1670 (com duas tiragens), uma segunda edição ainda em 1670 (também com duas tiragens) e uma nova edição em 1671.

10 Sobre a influência de Filleau de La Chaise na recepção dos *Pensamentos*, veja-se McKenna (1988).

1711: Louis Périer deposita vários manuscritos de Pascal, entre os quais os dos *Pensamentos*, na Biblioteca de Saint-Germain-des-Près em Paris. Os manuscritos dos *Pensamentos* encontram-se colados em folhas e estão encadernados numa brochura (*brochés*). Pouco depois, por volta de 1730, eles são revestidos com uma capa dura verde (*reliés*), adquirindo a conformação com que haveriam de ser preservados. Esse é o documento identificado como RO. Em 1731, C₁ é depositada na mesma biblioteca após a morte de Jean Guerrier, que recebera a cópia de sua prima Marguerite Périer, que a herdara de Louis. Em 1733, com a morte de Marguerite, Pierre Guerrier, sobrinho de Jean, herda uma parcela dos documentos de Pascal. Entre estes está C₂, que, depois de passar por outras mãos, chegou ao abade Bossut e, enfim, à Biblioteca Real.

1776: *Pensamentos de Pascal*, por Condorcet, primeiro a romper com a ordenação da edição de Port-Royal. Em 1778, a edição é republicada com notas de Voltaire.

1779: *Pensamentos do Senhor Pascal*, no segundo volume dos cinco das *Obras de Blaise Pascal*, pelo abade Charles Bossut. Divisão temática em duas partes: a primeira (com doze capítulos) diz respeito àqueles relacionados “à filosofia, à moral e às belas letras”; a segunda (com dezenove), àqueles “diretamente relativos à religião”. Embora tenha incluído alguns inéditos, a edição de Bossut não abarca a totalidade dos pensamentos.

1780: *Pensamentos e reflexões extraídos de Pascal sobre a religião e a moral*, em dois volumes, pelo abade Gabriel-Marin Ducreux, primeiro a propor uma ordenação buscando estabelecer o plano apologético de Pascal.

1835: *Pensamentos de Blaise Pascal restabelecidos seguindo o plano do autor*, por Jean-Marie-Félicité Frantin, nova tentativa de ordenação segundo o plano apologético de Pascal.

1842: Victor Cousin, num relatório para a Academia Francesa intitulado *Sobre os Pensamentos de Pascal*, aponta a necessidade de uma edição dos *Pensamentos* com um estabelecimento textual que fizesse jus aos originais preservados. É também Cousin o responsável por estabelecer e difundir a fórmula “apologia da religião cristã” ao tratar dos escritos deixados por Pascal (registre-se, porém, que em 1803, na *Defesa do Gênio do Cristianismo*, Chateaubriand

já falara em “apologia do cristianismo”)¹¹.

1844: *Fragmentos de uma Apologia do Cristianismo ou Pensamentos sobre a Religião*, no segundo dos dois volumes dos *Pensamentos, fragmentos e cartas de Blaise Pascal*, por Prosper Faugère. Divisão temática em duas partes: a primeira (com quatro capítulos) intitula-se “miséria do homem sem Deus”; a segunda (com dez), “felicidade do homem com Deus”. Preocupação com o estabelecimento crítico do texto e esforço para publicar a totalidade dos pensamentos.

1852: *Pensamentos de Pascal*, por Ernest Havet (segunda edição, revista e ampliada, em dois volumes, 1866). A edição segue o texto estabelecido por Faugère, mas adota a ordenação de Bossut. Acréscimo de anotações copiosas: indicação de fontes, referências, etc.

1866: *Pensamentos de Pascal*, edição *variorum*, por Charles Louandre, com os trechos riscados por Pascal, substituídos ou não por novas formulações.

1896: *Os Pensamentos de Pascal*, por Gustave Michaut, que segue RO, recusando assim a ordenação (em temas ou com a pretensão de reconstituir o plano de Pascal) adotada em todas as edições anteriores.

1904: *Pensamentos*, em três volumes, por Léon Brunschvicg. Em 1905, publicação do fac-símile de RO com o título *Original dos Pensamentos de Pascal*. Em 1897, Brunschvicg já publicara os *Pensamentos e Opúsculos* e, de 1904 a 1914, publica as *Obras de Blaise Pascal*, em 14 volumes, os três últimos contendo os *Pensamentos* (os volumes 1-3 são editados em parceria com Pierre Boutroux, os volumes 4-11 contam ainda com Félix Gazier). Divisão temática dos fragmentos em quatorze capítulos. Novo esforço crítico para o estabelecimento do texto.

1925: *Pensamentos sobre a verdade da religião cristã*, em dois volumes, por Jacques Chevalier, que tenta reconstituir o plano apologético de Pascal.

1938: *Pensamentos do Senhor Pascal sobre a religião e sobre alguns outros*

11 Sobre a atribuição aos *Pensamentos* da fórmula ‘apologia da religião cristã’, veja-se Thirouin (2023).

assuntos, edição crítica em dois volumes, por Zacharie Tourneur. Em 1942, publicação da edição paleográfica dos escritos conservados em RO com o título *Pensamentos de Blaise Pascal*. Novo esforço crítico para o estabelecimento do texto e reconhecimento da importância dos maços. Em 1960, a edição dos *Pensamentos* por Tourneur é revista por Didier Anzieu e publicada também em dois volumes.

1948: *Discurso sobre a condição do homem*, por Paul-Louis Couchoud, que tenta reconstituir o projeto apologético de Pascal. Em sua introdução, Couchoud trata da existência dos buracos de agulha em vários papéis de Pascal colados em RO e, assim, lança nova luz sobre a costura em maços.

1951: *Pensamentos sobre a religião e sobre alguns outros assuntos*, em três volumes, por Louis Lafuma (segunda edição em 1952, ambas pelas Éditions du Luxembourg). Ordenação dos fragmentos com base em C₁. Os 27 maços iniciais são identificados como “papéis classificados”; os demais dossiês, “papéis não classificados” (as “séries” I-XXXIV). Em 1948, em edição de qualidade inferior por não seguir precisamente a ordem de C₁, Lafuma já publicara os *Pensamentos* (segunda edição em 1952, terceira em 1960, todas as três pela Delmas). Em 1962, Lafuma publica *O manuscrito dos Pensamentos de Pascal*, edição que também segue C₁, mas reproduzindo as fotocópias dos papéis tais como constam de RO.

1964: Em *O primeiro jato do fragmento pascaliano sobre os dois infinitos*, artigo publicado em japonês, Yoichi Maeda faz uma análise dos diferentes estágios de escrita de Pascal e, assim, coloca mais uma questão na análise dos *Pensamentos*, já que alguns textos podem ser lidos em duas camadas: a primeira versão e a versão revisada pelo próprio Pascal. É o método que Mesnard (1993, p. 384) haveria de denominar “dupla leitura”. O artigo foi republicado em 1972 nas *Crônicas de Port-Royal*¹².

12 Sobre Maeda e sua proposta, veja-se Mesnard (1987; 1993, p. 384-388). O próprio pesquisador, agora em francês, expõe e atualiza sua descoberta em Maeda (1979), trabalho no qual indica que, nos 27 maços com título, houve dois estágios de escrita em 45,8% dos pensamentos, ou seja, em 175 dos 382 (Maeda baseia-se na edição de Lafuma) e que, caso

1976: *Pensamentos*, por Philippe Sellier. Ordenação dos fragmentos com base em C₂. Em 2003, Sellier realiza uma nova edição dos *Pensamentos*, agora elaborada “segundo a ‘ordem’ pascaliana”.

1977: *Pensamentos*, em dois volumes, por Michel Le Guern. Ordenação dos fragmentos com base em C₁, mas com numeração própria, já que não separa os fragmentos que se encontram num mesmo papel.

1982: *Pensamentos*, por Francis Kaplan (segunda edição em 2005). Questionamento da ordenação baseada nas cópias e proposição de uma organização que pretende reconstruir a apologia projetada por Pascal.

1992: *Discursos sobre a religião e sobre alguns outros assuntos*, por Emmanuel Martineau. Tentativa de reconstituição dos “discursos” que, supõe Martineau, teriam sido decompostos pelo próprio Pascal antes da elaboração dos maços.

1996: Pol Ernst, em *Os Pensamentos de Pascal: geologia e estratigrafia*, estuda os papéis dos manuscritos de Pascal a fim de reconstituir as grandes folhas (*feuilles*) primitivas.

2011: *Os Pensamentos de Blaise Pascal*, edição eletrônica, por Dominique Descotes e Gilles Proust, com diferentes transcrições, estabelecimento crítico do texto, reprodução das imagens de C₁, C₂ e RO, além de abundantes informações e análises¹³.

2023: *Pensamentos*, por Alain Cantillon, que retoma uma organização temática e elabora uma classificação diferenciando manuscritos autógrafos e heterógrafos.

se leve em conta o tamanho dos pensamentos, isso significa uma escrita em dois estágios de 65% do conteúdo dos 27 maços.

13 Disponível em: <http://www.penseesdepascal.fr/index.php> Acesso: 19 março 2024.

III. A PROPOSTA EDITORIAL DE ALAIN CANTILLON

Maître de conférences emérito em literatura francesa do século XVII da Universidade Sorbonne-Nouvelle (Paris 3)¹⁴, Cantillon propõe uma edição dos *Pensamentos* cujo cerne consiste em distinguir textos autógrafos de heterógrafos e em classificá-los sob onze temas: (1º) o que é um homem no infinito?, (2º) reversão contínua do pró ao contra, (3º) o coração e a razão, (4º) devemos trabalhar para o incerto, (5º) o império fundado na opinião e na imaginação, (6º) a razão dos efeitos, (7º) justiça, força, (8º) fazemos da própria verdade um ídolo, (9º) pensamentos de fundo (*de derrière la tête*), (10º) divertimento e (11º) prova da divindade de Jesus Cristo. Ao décimo primeiro tema, segue-se o Memorial em apêndice. O resultado são duas grandes partes, cada uma das quais com o mesmo número de capítulos, mas com tamanho desigual, pois os autógrafos (832 ao todo) são mais numerosos que os heterógrafos (208). Cantillon identifica-os com uma referência alfanumérica (a letra A ou H seguida de um número arábico) e dá à margem a localização nos manuscritos (essencialmente, RO, C₁ e C₂). No interior de cada capítulo, sua intenção é dispô-los partindo dos mais gerais e bem acabados. O volume possui ainda duas tabelas de concordância (que estabelecem o paralelismo com as edições de Brunschvicg, Lafuma, Sellier e Le Guern), uma curta bibliografia, uma suma biográfica de Pascal e um índice, além de notas para esclarecer referências, indicar fontes e precisar variações textuais. A introdução fornece a justificativa da proposta editorial.

O núcleo da justificativa consiste em questionar a confiabilidade de C₁ e C₂: “nada permite afirmar com certeza que as cópias restituem a ordem dos papéis de Pascal tal como estavam no momento da sua morte” (2023, p. 18)¹⁵. Para sustentar sua posição, Cantillon propõe dois argumentos: 1º) as cópias

14 O currículo de Cantillon está disponível em: <http://grihl.ehess.fr/index.php?327>
Acesso: 22 março 2024.

15 As referências a seguir concernem à introdução de Cantillon publicada em Pascal (2023).

podem ter sido elaboradas pelas pessoas próximas de Pascal para ordenar os papéis encontrados, o que lhe parece ainda mais plausível pelo fato de não haver manuscrito autógrafo da tábua de matérias, 2º) mesmo que se admita que o próprio Pascal recortou os papéis e os costurou em maços, o que Cantillon põe em xeque, é impossível garantir que não tenha havido intervenções posteriores de outras pessoas entre a morte de Pascal e a realização das cópias. Como se pode notar, o alvo desses argumentos é a compreensão da história material dos papéis cujo marco é a edição de Lafuma. Para Cantillon, os textos que fundamentam essa compreensão – a *Vida de Pascal*, de Gilberte Périer, assim como o prefácio aos *Tratados sobre o equilíbrio dos líquidos e sobre o peso da massa de ar*, publicados em 1663, e à edição de Port-Royal – são demasiado parciais, pois almejam criar uma imagem idealizada de Pascal como alguém que, entre outras coisas em prol da religião, preparava uma grande obra apologética. A proposta editorial de Cantillon, assim, ancora-se nos seguintes princípios: o descrédito dos três referidos textos (os principais “dispositivos legendários”, *Ibidem*, p. 20), a recusa da existência de um todo do qual os escritos preservados seriam fragmentos (donde a rejeição do “termo ‘fragmento’, que dá a impressão de que um projeto bem definido de obra, quem sabe um livro já quase escrito, preexistiu aos escritos de que dispomos”, *Ibid.*, p. 16 - 17) e a descrença de que os maços tenham sido feitos por Pascal (cf. *Ibid.*, p. 20). Entretanto, ainda que se reconhecesse a autoridade dos maços, Cantillon sustenta que as cópias não deveriam embasar a edição dos papéis de Pascal, pois “tal trabalho deve tender a favorecer tanto quanto possível a leitura” (*Ibid.*, p. 18).

Orientado pelo imperativo da legibilidade e tendo lançado C_1 e C_2 em descrédito, Cantillon propõe então, como já observado, a organização em onze “*thémata*” (*Ibid.*, p. 36). Seu objetivo não é reconstituir um suposto plano de Pascal, mas formular “um percurso de leitura temática” que torne “os escritos mais acessíveis do que são hoje”, tarefa para a qual contribuiu “uma longa prática de ensino” (*Ibid.*, p. 31). Também como já observado, esses onze temas estruturam as duas grandes partes da edição, uma com escritos autógrafos, outra com heterógrafos. Essa diferenciação dos escritos é a característica mais inovadora da proposta editorial e seu valor reside, alega Cantillon, na

prevenção de “terríveis consequências” que adviriam da confusão entre as duas categorias (*Ibid.*, p. 26). Ao que parece, tais consequências seriam, essencialmente, uma “inversão na hierarquia” (*Ibid.*).

Quanto ao estabelecimento textual, Cantillon busca avançar na decifração da grafia de Pascal ao propor novas lições, como *vous êtes au carcan* em vez de *vous êtes embarqué* no chamado fragmento da aposta (nesse caso, Cantillon segue a primeira redação de C₁), e arrisca-se na definição dos pensamentos, cujos limites não são extraídos das normas “a cada traço um novo pensamento” e “a cada papel um novo pensamento” (*Ibid.*, p. 23). A edição destaca-se pela ênfase na importância da linearização, paragrafação e da pontuação, que é completada tão pouco quanto possível (a pontuação autógrafo é impressa em cinza; a de Cantillon, em preto)¹⁶. Os sinais gráficos e as notas também procuram assegurar o rigor referente ao texto.

Como avaliar essa nova edição dos *Pensamentos*?

IV. ANÁLISE DA PROPOSTA EDITORIAL DE CANTILLON

A preocupação com a legibilidade é um mérito, dado que as edições baseadas nas cópias são de fato mais difíceis de penetrar. Convém frisar, todavia, que o intuito de Cantillon de reduzir os obstáculos conceituais por meio de uma organização temática está associado ao questionamento dos maços. Seus argumentos a esse respeito soam especulativos e não estão distantes do argumento de Brunschvicg (1925, p. IV-V), segundo o qual as cópias, em particular C₁, seriam um primeiro esboço da edição de 1670. Está fora de dúvida que os textos dos familiares e amigos de Pascal guardam uma boa dose de idealização, mas talvez seja excessivo descartar a afirmação de que os escritos foram

16 Para um detalhamento da reflexão sobre a pontuação, veja-se a análise do chamado fragmento da aposta (A222) em Cantillon (2014b, 2014c). Para uma discussão mais ampla relativa à edição do referido fragmento (e, por metonímia, dos *Pensamentos*), veja-se Cantillon (2014a, p. 19 - 96).

encontrados todos juntos e costurados em maços. Por que e de que forma esse registro do estado de coisas poderia contribuir para a idealização de Pascal? Além disso, dada a ênfase de Étienne Périer na confusão dos escritos, por que teria ele assinalado a presença de maços, caso não existissem? Quanto à tábua de matérias, é impossível inferir categoricamente sua inautenticidade do fato de inexistir um manuscrito autógrafo. Como se sabe, ela contém 27 títulos, mas elenca ainda dois suplementares: na coluna à esquerda, “opiniões sãs do povo”, que se encontra riscado; na coluna à direita, “a natureza está corrompida”, que não corresponde a maço algum. A reprodução desses dois títulos, bem como a separação em colunas, parece sugerir que C_1 e C_2 trazem a cópia figurada de um manuscrito original perdido, conforme argumentam Michel e Marie-Rose Le Guern (1972, p. 10). Além disso, como observa Mesnard (1993, p. 26), a análise de RO revela que com muita frequência os títulos presentes nos pensamentos dos 27 maços foram acrescentados por Pascal num segundo estágio de escrita, o que indica uma intervenção para triá-los.

A principal inovação da edição de Cantillon reside na separação em duas partes dos escritos autógrafos e heterógrafos, sendo os autógrafos definidos como os da mão do próprio Pascal ou da mão de outrem, desde que corrigidos ou anotados também por ele. A edição de Brunschvicg (1925, p. 1) já marcava essa distinção, mas sinalizando-a com asteriscos: um único indicava os heterógrafos não corrigidos por Pascal; dois, os corrigidos ou complementados. Cantillon justifica a divisão afirmando que ela permite evitar consequências ruins e o descaso pela hierarquia entre os pensamentos. Não ficam claras, entretanto, quais seriam as consequências a evitar e as implicações da quebra da hierarquia.

Para explicar-se, Cantillon limita-se a recorrer a um exemplo. Ele compara os pensamentos A167 (Sel 662) e H12 (Sel 681), a fim de mostrar que A167, mais cortante e preciso, não pode ser uma primeira versão de H12, como considera Sellier (1992), que vê no referido heterógrafo o pensamento que constituiria a carta para levar a buscar (cf. Sel 38, 39, 45). Aos olhos de Cantillon, Sellier “confere uma preeminência completamente indevida a esse heterógrafo”, o que ilustra “as consequências desastrosas dessa inversão de valor”

(2023, p. 27). Que conclusão, porém, extrair desse exemplo quanto à distinção entre autógrafos e heterógrafos? Afora a clareza quanto à dimensão material, o que se ganha ao explicitar a distinção? Qual é exatamente seu desdobramento teórico? Deve-se atribuir alguma prioridade hermenêutica aos autógrafos?

Ainda com relação a H12, Cantillon reconhece em nota que o pensamento contém “numerosas citações mais ou menos fiéis de um grande número de pensamentos autógrafos”, mas observa que, “bastante frequentemente, elas tornam insípidos os autógrafos retomados” (*Ibid.*, n. 4, p. 409). Associando a reapropriação insipidante ao fato de H12 abrir a edição de Port-Royal, Cantillon se vê então forçado a dizer que “esse discurso heterógrafo é apócrifo”. O valor da distinção entre autógrafos e heterógrafos residiria, por conseguinte, na possibilidade de detectar apócrifos? A julgar pelas notas, os casos seriam raros: H88 (Sel 786), H155 (Sel 771) e H204 (Sel 741), além de H12 e, supostamente, H18 (Sel I, a tábua de matérias).

Evidentemente, a avaliação de H12 feita por Cantillon não é e não pode ser um paradigma a se projetar sobre a totalidade dos heterógrafos. Permanece, assim, o núcleo dos questionamentos levantados há pouco: se a sombra da apocrifia não pode recair sobre todos os heterógrafos, qual é precisamente o estatuto que lhes deve ser dado? Não é irrelevante especular que efeito a distinção teria, por exemplo, sobre a *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, dado que o opúsculo foi composto por Nicolas Fontaine como parte de suas *Memórias para servir à história de Port-Royal*¹⁷.

No que se refere aos temas propostos por Cantillon, pode-se dizer que correspondem bem a tópicos pascalianos, constituindo, como pretendido,

17 À parte os casos de apocrifia, a distinção entre autógrafos e heterógrafos é mobilizada nas notas a A787 (Sel 735) e H184 (Sel 697), quando Cantillon observa que, na última citação dos dois pensamentos, ambas de *Jeremias* 7: 4, a palavra final não é a mesma. Tampouco fica claro nas referidas notas, porém, o estatuto a ser conferido aos heterógrafos. Nesse mesmo sentido, a menção a Matsumura (2015a, 2015b) com o propósito de ratificar a natureza “nefasta” da “confusão entre escritos autógrafos e heterógrafos” (*Ibid.*, p. 19, n. 2) não parece suficiente, já que o pesquisador japonês se concentra na discussão de lições e de indicações tipográficas relativas às intervenções editoriais.

uma leitura de fato mais fluída (ou menos adversa) dos escritos deixados por Pascal. Dizer que a formulação de outros agrupamentos seria possível é um truísmo, como comprova a história das edições dos *Pensamentos*. Dessa perspectiva, dado o imperativo da legibilidade ou o “princípio da comodidade”, como diz Mesnard (1993, p. 20), a medida de avaliação deve ser antes a eficácia. Todavia, vale registrar que, comparados aos quatorze temas de Brunschvicg, os quais, tanto quanto possível, dividem-se meio a meio entre antropológicos e teológicos, apenas o último de Cantillon é abertamente teológico, o que explica o tamanho desproporcionalmente maior dos dois capítulos que lhe correspondem. O estabelecimento do texto, seja quanto à apresentação, seja quanto às lições e notas, condiz com o propósito de Cantillon. Privilegiar o acesso à leitura não significa edulcorar a escrita de Pascal.

Em síntese, a edição de Cantillon inova quanto à estrutura dos *Pensamentos* ao separar expressamente as duas categorias de escritos e busca contribuir para o estabelecimento textual, sobretudo no que se refere à pontuação. Já a recusa dos maços e a conseqüente adoção de temas lembra a empreitada de Brunschvicg. Como o próprio Cantillon afirma, sua edição não está voltada para especialistas: “o objetivo essencial é permitir às novas leitoras e aos novos leitores abordar, nas melhores condições, um livro menos confuso do que ele era antes de se distinguir autógrafos e heterógrafos” (2023, p. 31). Acerca da distinção entre autógrafos e heterógrafos, no entanto, pode-se acrescentar ao questionamento anterior a dúvida sobre como se daria a contribuição para novas leitoras e novos leitores. A distinção certamente favorece a sensibilidade à história material dos *Pensamentos*, mas não é seguro que contribua para o percurso temático proposto. A sensação que se tem é que a presente edição está cindida entre o cuidado com a legibilidade (donde a proposição de um percurso temático) e um aceno aos especialistas (com a demarcação entre autógrafos e heterógrafos e a atenção meticulosa à pontuação)¹⁸.

18 Agradeço ao João Cortese pelo convite-desafio de revisar a edição de Cantillon e pelas sugestões apresentadas. Agradeço ainda ao Thiago Borges de Almeida, ao Luís César Guimarães Oliva e ao Eduardo Dolabela pela leitura e comentários.

EDITING PASCAL'S *PENSÉES*: HISTORICAL REMARKS AND ANALYSIS OF CANTILLON'S EDITION

Abstract: The posthumous discovery of Blaise Pascal's writings on Christianity posed a challenge for his family and friends: how should these writings be edited? The present work makes a brief inquiry into this challenge and offers an overview of the main editions of Pascal's *Pensées* since the Seventeenth century, including that of Allain Cantillon, published in 2023. The purpose of the present work, therefore, encompasses the following steps: (I) some historical remarks concerning the task of editing *Pensées*, (II) an overview of its main editions, and finally (III and IV) a description and analysis of Cantillon's editorial proposal.

Keywords: Pascal; Manuscripts; *Pensées*; Editing; Ordering; Cantillon.

Referências bibliográficas

- Brunschvicg, L. (1925). *Introduction aux Pensées de Pascal (première partie)*. In: Pascal, B. *Œuvres de Blaise Pascal*. Troisième tirage. Paris: Hachette, 1925. v. 12.
- Cantillon, A. (2014a). *Le Pari-de-Pascal: étude littéraire d'une série d'énonciations*. Paris: Vrin.
- _____. (2014b). *I - Ponctuer*; Le Guern: *l'impossible dialogisme*. Les Dossiers du Grihl, 8 - 2. DOI: <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.5478>
- _____. (2014c). *II - Ponctuer*; Lafuma: *différer l'énonciation*. Les Dossiers du Grihl, 8 - 2. DOI: <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.5479>
- Contat, M. et al. (1993). *Pascal: Pensées ou Discours? Autour d'une nouvelle édition procurée par Emmanuel Martineau*. Débat. *Genesis*, n. 3, p. 135 - 142.
- Descotes, D. (1979). *Compte Rendu: Pascal, B. Pensées, nouvelle édition établie pour la première fois d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, par Philippe Sellier*. Les Classiques du Mercure, Mercure de France, Paris, 1976.

- Revue d'Histoire littéraire de la France, ano 79, n. 4, p. 655 - 658.
- Descotes, D., Proust, G. (2008). *Un projet du Centre International Blaise Pascal: l'édition électronique des Pensées*. Courrier du Centre international Blaise Pascal, n. 30, p. 2 - 14. DOI: <https://doi.org/10.4000/ccibp.486>
- Frigo, A. (2015). *L'évidence du Dieu Caché: introduction à la lecture des Pensées de Pascal*. Mont-Saint-Aignan: Presses Universitaires de Rouen et du Havre.
- Hendrickx, M. (1984). *Compte Rendu: Pascal, Blaise. Pensées*, éditées par Francis Kaplan, (1982). Revue théologique de Louvain, ano 15, fasc. 3, p. 363 - 366.
- Lafuma, L. (1952). Observations sur les premières éditions des *Pensées* de Pascal. In: *Controverses Pascaliennes*. Paris: Éditions du Luxembourg. p. 121-143.
- Le Guern, M., Le Guern, M.-R. (1972). *Les Pensées de Pascal: de l'anthropologie à la théologie*. Paris: Labrousse.
- Lewis, G. (1950). *Compte Rendu: Pascal, B. Discours de la condition de l'Homme*, éd. de P.-L. Couchoud. Paris, Albin Michel, 1948. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, t. 140, p. 208-210.
- Maeda, Y. (1979). *Pascal au travail: quelques aspects de la méthode rédactionnelle chez Pascal*. In: Mesnard, J. (Ed.) *Les Méthodes chez Pascal: actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10 - 13 juin 1976*. Paris: PUF. p. 155-172.
- Matsumura, T. (22 agosto 2015a). *Remarques sur la nouvelle traduction japonaise des Pensées de Pascal*. Fracas, n. 19. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-01185984> Acesso em: 12 abril 2024.
- _____. (30 agosto 2015b). *Sur une certaine pratique philologique pascalienne: de Philippe Sellier à Tetsuya Shiokawa*. Fracas, n. 20. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-01188442> Acesso em: 12 abril 2024.
- McKenna, A. (1984). *Compte Rendu: Pascal, B. Les Pensées*, éditées par Francis Kaplan, Paris, Ed. du Cerf, 1982. *XVII Siècle*, n. 143, v. 2, p. 171-173.
- _____. (1988). *Filleau de La Chaise et la réception des Pensées*. Cahiers de l'Association internationale des études françaises, n. 40. p. 297-314.
- Mesnard, J. (1962). *Pascal*. Nouvelle édition, revue et corrigée. Paris: Hatier.

- _____. (1987). *Yoichi Maeda 1911 - 1987*. Courrier du Centre International Blaise-Pascal, n. 9, p. 3-6. DOI: <https://doi.org/10.4000/ccibp.447>
- _____. (1993). *Les Pensées de Pascal*. 3. ed. Paris: Sedes.
- _____. (2013). *L'ordre dans les Pensées*. XVII Siècle, n. 261, v. 4, p. 575-602.
- Pascal, B. (1670). *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*. Paris: Guillaume Desprez. 365p.
- _____. (1964). *Œuvres Complètes*. Texte établie, présenté et annoté par Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer. t. I.
- _____. (2023). *Pensées*. Édition établie, présentée et annotée par Alain Cantillon. Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse.
- Pérouse, M. (2006). « Discerner ce qui est de l'auteur » : Une querelle de l'autorité à la naissance des *Pensées*. *Littératures*, n. 55, p. 33-46.
- Plazenet, L. (2022). *Les Pensées de Blaise Pascal (1670)*. In: Le Fol, S. (Ed.) *La Fabrique du chef-d'œuvre: comment naissent les classiques*. Paris: Perrin. p. 91-114.
- Proust, G. (2010). *Les Copies des Pensées*. Courrier du Centre international Blaise Pascal, n. 32, p. 4 - 47. DOI: <https://doi.org/10.4000/ccibp.325>
- Sellier, Ph. (1992). *L'ouverture de l'apologie pascalienne*. XVII Siècle, n. 172, v. 4, p. 437 - 449.
- _____. (2009). *Indications d'ordres et dossiers pascalien*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 93, n. 1, p. 145-154.
- Thirouin, L. (2023). *Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "apologie"?* In: *Pascal ou le défaut de la méthode: lectures des Pensées selon leur ordre*. Nouvelle édition augmentée. Préface de Dominique Descotes. Paris: Honoré Champion. p. 341-357.

Fontes manuscritas

Primeira Cópia (C₁) – Bibliothèque Nationale de France, *fonds français* 9203.
Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7200029v/f2.item>
Acesso: 22 março 2024

Recolha Original (RO) – Bibliothèque Nationale de France, *fonds français*

9202: Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52504189f/fi.item> Acesso: 22 março 2024

Segunda Cópia (C₂) – Bibliothèque Nationale de France, *fonds français* 12449.

Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000694t/fi.item>

Acesso: 22 março 2024

LEI DIVINA E LEI HUMANA NO *TRATADO*
TEOLÓGICO-POLÍTICO DE ESPINOSA

Luís César Guimarães Oliva¹
Professor, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil,
lcoliva@uol.com.br

Resumo: Este artigo pretende examinar os primeiros parágrafos do capítulo 4 do *Tratado teológico-político* de Espinosa para compreender o conceito espinosano de Lei, com especial interesse pelas noções de lei divina e lei humana. A análise parte do sentido absoluto de lei, como determinação necessária, que se divide em leis dependentes da necessidade da natureza da coisa e leis dependentes da decisão humana, e mostrará como o segundo tipo de lei é ontologicamente absorvido pelo primeiro, ao mesmo tempo em que guarda sua importância do ponto de vista imaginário.

Palavras-Chave: Espinosa; Lei; Direito; Lei divina; Lei humana

1 Esse trabalho teve apoio da Fapesp (processo 2018/19880-4).

Toda a primeira parte do *Tratado teológico-político* (TTP) de Espinosa visa mostrar que a liberdade de filosofar não é uma ameaça para a fé, desde que corretamente entendida. Tal projeto, porém, depende de uma etapa fundamental: desmontar a ideia de que Deus é um príncipe que dá leis aos povos como os legisladores humanos. É com esse intuito que Espinosa apresentará, no capítulo IV da obra, sua concepção de lei, da qual se desdobrarão as noções de lei divina e lei humana, cuja distinção é a pedra de toque da crítica ao Deus legislador. Entretanto, a importância do conceito espinosano de lei é proporcional à complexidade do capítulo, que se deve tanto à densidade da argumentação, com idas e voltas desnorteadoras, quanto ao imbricamento da discussão com a ontologia espinosana, o que nem sempre é explícito no texto. Tentaremos, neste artigo, examinar cuidadosamente os passos da argumentação, buscando tornar mais claro o percurso espinosano.

Na abertura do capítulo IV do TTP, Espinosa apresenta a seguinte definição: “A palavra ‘lei’, tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira” (Espinosa, 2004, G III 57, p. 179). O filósofo diz tomar lei aqui em sentido absoluto, por oposição à tomada que se dará a partir do parágrafo seguinte, a saber, em sentido metafórico ou comum. Neste último caso, o nome lei será tomado sob determinadas condições e não, como na citação, absolutamente. De modo semelhante, no *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), ao falar das propriedades do intelecto, Espinosa diz “que ele percebe algumas coisas, ou seja, forma algumas ideias absolutamente e algumas a partir de outras. De fato, ele forma a ideia de quantidade absolutamente, sem atentar a outros pensamentos, mas não [forma] as ideias de movimento senão atentando à ideia de quantidade” (*Idem*, 2023, §108, p. 145). Daí podemos ver que quando o intelecto percebe algo absolutamente (como, no caso, o atributo extensão), ele o percebe como incondicionado e condicionante; não como algo condicionado ou causado. Mas seria adequado aplicar

isto à noção de lei, que certamente não indica a substância nem os atributos? Na verdade, o próprio TIE havia introduzido esse vocabulário poucas páginas antes, ao falar das coisas fixas e eternas, que parte da tradição de comentário interpreta como os atributos e modos infinitos. Diz Espinosa: “Esta [essência íntima das coisas] há de ser tirada das coisas fixas e eternas e, em simultâneo, das leis, inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, segundo as quais todas as coisas singulares ocorrem e são ordenadas” (*Ibidem*, §101, p. 141). Se as leis da natureza, segundo as quais as coisas singulares ocorrem, estão inscritas nos atributos como em seus códigos (aliás, outro termo legal), o que está em jogo é a determinação dos atributos e modos infinitos em relação à existência das coisas singulares a eles imanentes. São eles que encerram as leis universais do movimento e do repouso, no terreno da extensão, e as leis universais da produção e da articulação das ideias, no terreno do pensamento. Assim, tomar absolutamente o nome de Lei é compreendê-la como a ação necessária de uma realidade enquanto condição da produção das ações determinadas de coisas singulares. Tudo depende da determinação das leis; elas, porém, enquanto tomadas absolutamente, não são determinadas por ninguém². Portanto, do ponto de vista das coisas regidas por elas, as leis não são modelos abstratos, dos quais as operações singulares se aproximam em maior ou menor grau; elas são, outrossim, determinações concretas e necessárias.

Neste quadro, surpreende a seguinte bipartição apresentada pelo TTP:

A lei depende, ou da necessidade da natureza, ou da decisão do homem.
A lei que depende da necessidade da natureza é aquela que deriva neces-

2 No caso das leis da natureza de Deus, que não pode ser tomado senão absolutamente, isso fica ainda mais evidente, como se depreenderá do enunciado da *Ética* I 17: “Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido” (Espinosa, 2015, p. 77). Embora terminada anos depois do TTP, pelo menos as primeiras partes da *Ética* já estavam esboçadas quando da escrita do tratado, como indica a correspondência de Espinosa.

sariamente da própria natureza ou da definição da coisa; a que depende de uma decisão humana, e à qual se chamaria com mais propriedade direito, é aquela que os homens, para viver mais segura e comodamente, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si mesmos e aos outros (*Id.*, 2004, G III 57, p. 179)

Como uma determinação necessária, decorrente da estruturação ontológica da natureza, pode depender da decisão do homem (*ab hominum placito*)? O caso da lei que depende da necessidade da natureza é mais facilmente compreensível. O próprio início da demonstração da proposição 17 da parte I da *Ética* nos indica isso: “Da só necessidade da natureza divina ou (o que é o mesmo) somente *das leis de sua natureza*, mostramos há pouco, na Prop. 16, seguirem absolutamente infinitas coisas” (*Id.*, 2015, p. 77, itálicos nossos). Neste caso, a necessidade da natureza divina é apresentada como sinônimo das leis da natureza divina, de modo que as infinitas coisas decorrem e são determinações das leis naturais eternas. De sua parte, os exemplos do TTP ilustram isso com clareza:

Que todos os corpos, quando encontram outros mais pequenos, percam tanto movimento quanto o que lhes transmitem, é uma lei universal dos corpos que decorre da necessidade da natureza. De igual modo, que um homem, quando se lembra de uma coisa, imediatamente se lembre de outra que lhe é parecida ou de que se tinha apercebido em simultâneo com a primeira, é ainda uma lei que decorre necessariamente da natureza humana. (*Id.*, 2004, G 58, p. 179)

As leis da comunicação do movimento entre os corpos são universais e decorrem da natureza dos corpos. Estes não são substâncias concorrentes com a substância divina, e sim seus modos, cujas leis necessárias se inserem no código mais amplo das leis da extensão, porém nem por isso a natureza dos

corpos deixa de ser causa adequada das interações motoras deles. O mesmo se dá no atributo pensamento: as leis da lembrança decorrem da natureza da mente humana e impõem à produção e invocação das ideias regras tão rígidas e necessárias quanto as que as leis da natureza corpórea impõem aos corpos particulares. Como parte da natureza pensante, a mente humana realiza autonomamente as leis universais do pensamento, que se singularizam nas mentes particulares de maneira necessária, embora não se imponham de fora, e sim internamente, como leis da natureza da mente humana ou de uma mente particular (cujas vivências anteriores implicam conexões imaginativas diversas das de outros indivíduos, mas sempre condizentes com as leis da mente humana). As regras de associação de uma mente particular são particularizações das leis universais do pensamento contidas nos modos infinitos deste atributo.

As dificuldades começam quando passamos ao outro lado da alternativa. Como a lei pode depender da decisão do homem se a tomamos absolutamente? Se o “sentido absoluto” implica uma determinação necessária, como o segundo tipo de lei (também tomado absolutamente) pode seguir da decisão humana e não da necessidade da natureza do homem? Trata-se apenas de uma prescrição não coercitiva, que os homens seguem ou não, conforme queiram? Prestando atenção, veremos que não é bem isso que diz o texto. A lei que depende da decisão humana, e também chamada *direito*, é aquela que os homens prescrevem a si mesmos e aos outros para viver com mais segurança ou comodidade. E qual é o exemplo de Espinosa? “Porém, que os homens cedam ou sejam obrigados a ceder uma parte do direito que têm por natureza e se limitem a viver segundo uma certa regra, isso depende da decisão humana” (*Ibid.*). Lembrar ou não lembrar algo depende de uma lei necessária da natureza. Ceder ou ser coagido a ceder uma parte de seu direito natural depende de uma lei, mais propriamente chamada direito, tributária da decisão humana. Estamos ainda no registro da lei em sentido absoluto, portanto da determinação necessária, e no entanto algumas ações necessárias do homem parecem escapar a uma pura determinação natural. Como isto se explica no interior da legislação universal dos atributos e modos infinitos, sobretudo sabendo que Espinosa não dá margem a um livre arbítrio absoluto que se sobreponha às de-

terminações da natureza? Espinosa, aliás, reconhece a dificuldade: “E embora eu sustente sem qualquer reserva (*absolute*) que todas as coisas são determinadas por leis universais da natureza a existir e a agir (*operari*) de uma certa e determinada maneira, ainda assim, afirmo que estas leis dependem de decisão dos homens” (*Ibid.*).

Para justificar isso, Espinosa apresenta duas explicações. A primeira delas se divide em duas partes:

I- Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência (*Ibid.*, pp. 179-180).

Esta apresentação inicial coloca a questão nos futuros termos da *Ética*, porém não basta para solucionar a dificuldade. Se de um lado ela destrói a contraposição *homem x natureza*, mostrando que o homem, como parte da natureza, participa de sua potência sem se opor a ela; por outro lado ela não vai além daquilo que já estava pressuposto no primeiro membro da bipartição inicial. Poderíamos dizer que o direito recai na categoria de lei natural, ainda que seja uma lei da natureza humana, tal como as regras de associação da memória, dadas como exemplo de lei que depende da necessidade da natureza. Por isso Espinosa tem que explicitar uma nova maneira de as coisas seguirem da potência humana. Ou seja, a contraposição não será mais entre leis da natureza e leis humanas, mas entre maneiras diversas de determinação das leis da natureza humana. Diz Espinosa:

Daí o poder perfeitamente dizer-se que a fixação destas leis depende da decisão do homem, visto ela depender principalmente da potência da mente humana, mas de tal modo que esta, na medida em que percebe as coisas sob o prisma do verdadeiro e do falso, pode conceber-se com toda a clareza

sem tais leis, ainda que não o possa sem uma lei necessária, no sentido em que há pouco a definimos (*Ibid.*, G III 58, p. 180).

A necessidade da determinação é a mesma, mas não a maneira de imposição desta necessidade. A mente humana, do ponto de vista da percepção do verdadeiro e do falso, é concebível sem o direito, mas não sem as leis necessárias da natureza humana, visto que estas últimas, diferentemente daquele, são constituintes essenciais da mente humana. Por isso, diz Chaui: “Essas leis [o direito] são naturais e necessárias, já que procedem da potência humana natural, mas têm um estatuto diferenciado, pois as leis humanas não são a causa da ação do espírito humano ou de sua potência natural de pensar, ao passo que essa potência é a causa das leis humanas” (Chaui, 2017, p. 285). Isso significa que o direito escaparia às leis da natureza humana? De modo algum, e não só por ser produzido pela mente humana. Pensá-lo como uma produção excluída das leis da natureza humana só faria sentido se o homem não precisasse de segurança e comodidade³. Com efeito, a maneira como o direito particulariza a potência da mente humana não está ligada ao conhecimento do verdadeiro e do falso, que é apenas uma das dimensões da mente. Todo o universo do ânimo e dos afetos, do medo e da esperança, está sob as leis da natureza humana, mas não estritamente enquanto potência cognitiva racional. O direito é a potência humana diante do embate com os outros homens, embate que pode revelar conveniência ou oposição, mas que sempre implica alguma cessão da potência natural, mesmo que para aumentar a potência humana no estado civil. O direito não é uma decorrência da natureza humana pensada em si, sem as outras e sem seus embates afetivos com elas, porém é ainda uma decorrência da natureza humana⁴.

3 Para Rutherford, Espinosa apresentaria as leis de segundo tipo como imperativos hipotéticos, ou seja, como a expressão dos meios necessários para um fim dado: uma vida mais segura e confortável. Nem todos, porém, buscariam esse fim, visto não se conduzirem sempre pela razão. (Cf. Rutherford, 2015, p. 191).

4 Como explica André Tosel: “não há nenhuma contradição em afirmar simultaneamente

Mas vamos à segunda explicação:

Em segundo lugar, eu disse que estas leis dependem da decisão do homem porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque uma consideração universal sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares. A isto acresce o fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário, na prática, considerá-las como possíveis (Espinosa, 2004, G III 58, p. 180).

Se as leis do direito são determinações da natureza no seu aspecto afetivo, e não estritamente racional, isto não significa que estas determinações sejam formalmente incognoscíveis. O intelecto infinito certamente contém as ideias de todos esses movimentos afetivos que fazem o homem ceder seu direito na proporção exigida pela relação com a potência alheia. A questão é que nós não podemos conhecer a complexíssima rede causal que determina esses movimentos e ficaríamos irresolutos diante das necessidades da vida se dependêssemos deste conhecimento. Daí a necessidade de agir como se de fato certas ações dependessem de nosso bel prazer, como se fossem indeterminadas até que nosso livre arbítrio as desencadeasse. Ora, embora isto, rigorosamente falando, seja absurdo para Espinosa, no entanto é útil. Donde a consideração das coisas como possíveis no sentido vulgar, mesmo que Espinosa saiba que o

que todas as coisas são determinadas em virtude das leis universais da natureza a existir e agir de uma maneira bem determinada, e que os homens, parte da natureza e da sua potência, podem por uma necessidade proveniente da sua natureza humana (“isto é, da natureza enquanto a concebemos como definida pela natureza humana”) estar, por sua capacidade de compreensão, na origem de decisões que tomam a forma de uma ordem legal que exprime, mais ou menos corretamente, sua busca pelo útil” (Tosel, 1984, p. 177).

possível é apenas aquilo de que ignoramos a causa, como mostrarão as definições da parte IV da *Ética*. O terreno da política e do direito não é o da percepção do verdadeiro e do falso, mas o do conhecimento imaginativo⁵.

Note-se como, ao fim do parágrafo em tela, dá-se uma total absorção do segundo sentido de lei pelo primeiro, pelo menos do ponto de vista da razão. A lei dependente da decisão humana, ou direito, mostra-se um desdobramento ontológico da lei da natureza, ainda que seja útil considerá-la, imaginativamente, como uma determinação independente em relação à natureza. Assim podemos compreender por que Espinosa usa, logo no início do capítulo, o verbo *prescrever* para se referir às leis do segundo tipo. Podemos entendê-lo num sentido próximo ao da parte quarta da *Ética*, que falará de prescrições da razão, mais como leis da natureza humana do que como preceitos normativos⁶. Contudo também podemos entendê-lo no sentido trivial de prescrição, o qual supõe que certos homens podem atender às prescrições por considerá-las

5 Como explica Chauí: “O raciocínio de Espinosa é condicional. Se pudéssemos conhecer a ordem e a conexão total de todas as coisas, não precisaríamos distinguir a lei natural universal das leis humanas particulares, já que poderíamos reduzir as segundas às primeiras. Mas como ignoramos a conexão e o encadeamento necessário do conjunto das coisas, a distinção entre os dois tipos de leis, como aquela do necessário e do possível, é requerida. Observemos que Espinosa emprega o conceito de possível exatamente conforme o sentido que lhe atribui no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética* – ele significa a ignorância das causas necessárias da existência de uma coisa. Espinosa nos indica assim em qual registro e em que nível convém situar as leis humanas: elas relevam do campo da imaginação. Consideradas nelas mesmas, como expressões necessárias da potência humana natural, elas se inscrevem no campo da razão; mas para nós, elas pertencem ao imaginário, pois a imaginação é sua causa próxima” (Chauí, 2017, p. 287).

6 Como diz Rutherford: “Nesta maneira de interpretar Espinosa, as leis ou ditames da razão são fundamentalmente entendidas não como proposições normativas mas como afirmações de necessidade causal. (...) Desta perspectiva, as leis da razão coincidem com a descrição espinosana das leis do primeiro tipo: leis que ‘seguem necessariamente da própria natureza ou definição de uma coisa’. As leis da razão especificam ações que necessariamente seguem da natureza da razão. Elas não expressam meramente a maneira como qualquer agente racional *deveria* agir, mas a maneira como qualquer agente racional *tem que* agir, na medida que é determinado pela razão” (Rutherford, 2015, p. 195).

imperativos a respeito do possível⁷. E assim termina a consideração da lei em sentido absoluto.

Para surpresa do leitor, o segundo parágrafo reverte completamente o quadro. Se, no primeiro parágrafo, o sentido absoluto de lei como lei natural absorvia o segundo sentido, deixando o campo da lei humana reguladora do possível em um espaço meramente imaginativo e vinculado à utilidade, agora a lei como determinação da natureza passa à categoria de uso metafórico da palavra lei, e o sentido próprio passa a ser o de lei humana como prescrição sobre o possível. Ou seja, o que era uma concessão no primeiro parágrafo torna-se regra no segundo:

Como a palavra “lei” parece aplicar-se metaforicamente às coisas naturais, e visto que, de costume, só se entende por lei uma ordem que os homens tanto podem executar como desrespeitar, até porque ela coarcta a potência humana dentro de certos limites para lá dos quais esta ainda se estende e, por outro lado, não impõe nada que exceda as suas forças, convirá defini-la mais especificamente, a saber, como uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de algum fim (*Ibid.*).

Aqui o caráter não necessitante da lei, bem como o caráter meramente possível do objeto sobre o qual se legisla, ganham destaque. Enquanto a “metafórica” lei da natureza era uma determinação necessária das ações das coisas singulares, a lei humana é agora entendida como um mandamento que pode ou não ser obedecido, visto que limita a potência do homem a um nível inferior às forças que ele efetivamente tem. Seja como lei natural ou direito, a lei no sentido absoluto se impunha na exata medida em que a potência do objeto era determinada, de modo que o resultado da ação da lei era uma delimitação concreta, não um modelo exemplar não coercitivo. Agora a lei se

7 Sobre isso, ver Oliva, 2024.

propõe como um modelo de vida que, externo à potência efetiva do homem, apresenta-se como meio para atingir um fim. O apêndice da parte I da *Ética* mostra à exaustão o caráter imaginativo das causas finais⁸. Logo, a presença de fins na definição particular de lei é mais um indicativo do terreno em que se dá a discussão vulgar sobre a lei.

Entretanto, mesmo a estrutura finalística da lei, por si mesma, não basta para coibir os homens, visto que o mandamento está aquém da medida da força dos homens, e os fins do legislador, que poderiam seduzi-los como objeto de desejo, frequentemente lhes escapam. Isto significa que a lei dos homens, já eivada de imaginação por ser concebida como um mandamento sobre o possível com vistas a fins, tem de tornar-se imaginativa em segunda potência, ocultando os fins proporcionados à imaginação do legislador e colocando fins proporcionados à imaginação dos outros homens:

Dado que a verdadeira finalidade das leis não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens é praticamente incapaz de a perceber e rege a sua vida por tudo menos pela razão, os legisladores, para que todos estivessem igualmente coarctados, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis, prometendo aos que respeitam as leis aquilo de que o vulgo mais gosta e mais teme. Procurando assim conter o vulgo, tanto quanto possível, como um cavalo pelo freio (*Ibid.*, G III 59, p. 180).

Como diz Espinosa, estes fins do vulgo não seguem da natureza das leis, visto que estas não foram concebidas com vistas a eles, mas com vistas aos fins do legislador. Ou seja, mesmo no interior do campo imaginativo, próprio das leis no sentido vulgar, é nítida a separação entre os fins perseguidos (buscar recompensas e fugir às ameaças) e o cumprimento das leis. Em si mesmo, este

8 Sobre isso, ver Oliva, 2019.

cumprimento das leis não tem sentido para os homens comuns, que o fazem devido à força coercitiva do legislador, donde a comparação com o freio do cavalo. O resultado não poderia ser outro: “Por isso é que se considera a lei, antes de mais nada, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder (*imperio*) de outros e, conseqüentemente, diz-se daqueles que observam as leis que eles vivem sob a lei e parecem seus escravos” (*Ibid.*). A concepção comum de lei, que implica um cumprimento possível em vista de um fim, é desmascarada como a imposição coercitiva do *imperium* de alguns homens sobre outros. O que se tem de fato é o cumprimento necessário da lei até onde a força do *imperium* pode obrigar a potência do súdito. Por isso, a rigor, não é exato falar de uma limitação inferior à potência de alguém, visto que a limitação só se impõe se esta suposta sobra de potência é eliminada. Também por isso a obediência às leis parece pura e simples servidão: o súdito obedece porque é *alterius juris*. Em última análise, este desmascaramento mostra que o sentido comum de lei é, na prática, subsumido ao sentido absoluto, em que reina a determinação necessária⁹.

O parágrafo §3 retoma a definição particular de lei (regra de vida que os homens prescrevem com certa finalidade) como se nada tivesse acontecido, embora já saibamos, por meio do referido desmascaramento, que a prescrição dos homens aos outros é uma imposição coercitiva do *imperium* e que o fim da lei nada tem a ver com os motivos do cumprimento, a não ser para os raros homens justos. Logo, essa definição, mesmo sendo igual à do parágrafo anterior, não tem o mesmo sentido que a concepção comum de lei que a inspirou. É aí que Espinosa propõe uma nova divisão: “Por lei humana, entendo uma regra de vida que serve unicamente para assegurar a vida e a república; por lei divina,

9 A uma tal servidão opor-se-á a posição do justo, rapidamente discutida no fim do parágrafo. A menção à noção de justiça apenas destaca que esta implica o fim da defasagem entre os fins da lei e os fins do cumprimento pelo súdito. Ou seja, aquele que cumpre a lei por medo do castigo não é um justo, mas apenas servo, não importando como o *imperium* defina a lei. Verdadeiramente justo é o que obedece porque compreende a razão da lei, de modo que o cumprimento desta se identifica com o fim buscado.

entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor a Deus” (*Ibid.*, p. 181). Note-se que ambas as leis são prescritas pelos homens, portanto são leis humanas (ou, nos termos do início do capítulo IV, leis que dependem da decisão humana). A nova distinção liga-se menos à origem do que aos fins da lei: a lei humana é a regra que serve à segurança da vida e da república, ao passo que a lei divina visa ao soberano bem (conhecimento e amor a Deus). Ou seja, em ambos os casos está em jogo o nosso útil, ora do ponto de vista coletivo ora individual.

É isto que é explicitado no início do parágrafo §4, quando Espinosa busca definir o soberano bem a partir da busca do útil própria ao homem. O soberano bem será, portanto, o sumamente útil. Aliás, o primeiro movimento do parágrafo é bastante tradicional:

Dado que o entendimento é a melhor parte do nosso ser, torna-se evidente que, se queremos realmente procurar o que nos é útil, devemos acima de tudo esforçar-nos por aperfeiçoar tanto quanto possível o entendimento, já que é na sua perfeição que deve consistir o nosso bem supremo (*Ibid.*).

A continuação, porém, insere elementos propriamente espinosanos. Por que o aperfeiçoamento do entendimento depende do conhecimento de Deus? O caminho tradicional seria destacar a perfeição do objeto, seu caráter eterno e imutável, em contraste com os bens mundanos. Mas Espinosa diz que é porque a certeza depende do conhecimento de Deus, seja porque (como dirá a *Ética* I, 15) tudo é em Deus e por Deus é concebido, seja porque a ideia de Deus é o que nos impede de pôr tudo em dúvida. O primeiro aspecto é positivo: Deus é causa imanente de tudo, logo o conhecimento de Deus é necessário para chegarmos às verdadeiras definições das coisas, pelas causas. O segundo é negativo: se entendida como ausência de dúvida, a certeza não é sólida enquanto existe a hipótese de um Deus enganador. Como explica o parágrafo §78 do TIE, uma ideia duvidosa é uma ideia confusa que é aproximada de ou-

tra ideia confusa que põe a primeira em questão¹⁰. Daí os argumentos cartesianos da *Primeira Meditação* serem todas ideias obscuras. Com uma ideia clara de Deus, fica impossível pôr as coisas em dúvida, visto que Deus não pode enganar¹¹.

Voltando ao aspecto positivo, Espinosa destaca que não só o conhecimento de Deus é pré-condição do conhecimento das coisas, mas também que, inversamente, ao conhecer as coisas, aprofundamos o conhecimento de Deus. Não porque conhecê-las seja pré-condição (o que constituiria um círculo), mas porque elas envolvem o conceito de Deus que as condiciona. Como explica Espinosa na sequência, conhecer um efeito pela causa é conhecer não só a essência do efeito, mas também uma propriedade da causa (justamente a que produz o efeito); e como as propriedades decorrem da essência, também é conhecer mais perfeitamente a essência de Deus¹². Esta quase reversibilidade entre o conhecimento de Deus e das coisas leva Espinosa a concluir: “Sendo assim, todo o nosso conhecimento, isto é, o nosso bem supremo, não só está dependente do conhecimento de Deus, como até consiste absolutamente nele” (*Ibid.*, G III 60, p. 182). Em outras palavras, o conhecimento perfeito de Deus não pode ser visto como um mero meio para o conhecimento das outras coisas, que seria, este sim, o soberano bem. Ao contrário, conhecer Deus é conhecer as coisas, o que é também conhecer melhor a Deus. Deus está no início, como pré-condição, e no fim, como resultado. Não há, portanto, como pensar em uma ascese de conhecimentos, cujo ponto máximo seja Deus e o ponto mí-

10 Cf. Espinosa, 2023, p. 125.

11 O prolegômeno dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* destaca esse mesmo movimento para refutar a objeção do círculo cartesiano. Cf. Espinosa, 2015b, p. 71.

12 A discussão nos remete naturalmente ao que será a proposição 24 da parte V da *Ética* (*Quanto mais entendemos as coisas singulares, tanto mais entendemos Deus*), embora esta se refira aos modos como expressões determinadas dos atributos (por meio do corolário de E I, 25). Conhecê-los é conhecer os atributos, que constituem a essência da substância. Nessa proposição não há menção a propriedades, ainda que o termo apareça em outras proposições não mencionadas, como E I, 16, mais próxima do contexto do TTP. Cf. Espinosa, 2015, p. 555.

nimo, irrelevante. A imanência destrói essa hierarquia, mostrando que Deus está em todos os pontos da escala.

A segunda metade do parágrafo traz nova abordagem do soberano bem, agora partindo não mais da superioridade do intelecto, mas do amor. O homem é tanto mais perfeito quanto mais é perfeito seu objeto privilegiado de amor. Este movimento, presente igualmente no TIE, também tem cores tradicionais. No entanto, em vez de dizer que o objeto máximo de amor é Deus, Espinosa diz que é o conhecimento intelectual de Deus (tal como no parágrafo §13 do TIE era o *conhecimento* da união da mente com a natureza toda). Ou seja, o amor a Deus não será o soberano bem se for entendido como um amor irracional, mas só como amor intelectual. Daí a conclusão:

Os meios que requer essa finalidade de todas as ações humanas, isto é, o próprio Deus na medida em que a ideia dele está em nós, podem designar-se por ordens de Deus, uma vez que nos são de alguma forma prescritos por ele enquanto existente na nossa mente. Por isso, a regra de vida que concerne essa finalidade chama-se, e muito bem, lei divina (*Ibid.*)

Os mandamentos¹³ de Deus são a maneira de viver que nossa razão impõe para alcançarmos este fim: o conhecimento e o amor de Deus. Tal maneira de viver é chamada de lei divina porque se refere a Deus como fim proposto e porque se formula a partir da ideia de Deus em nossa mente. Não há exterioridade na imposição da lei divina, que, portanto, é também lei humana, enquanto autoimposta pelo sábio que é *sui juris*. Nem por isso, porém, sua imposição é menos necessária, de modo que não se pode falar rigorosamente em *possível* nem no terreno onde não há coerção. Assim, mostra-se como a

13 Não fazemos aqui nenhuma alusão aos mandamentos do Decálogo bíblico. Apenas preferimos “mandamentos”, em vez de “ordens”, para evitar ambiguidades na sequência do texto.

decisão humana, que no início do capítulo constituíra o direito por oposição à lei natural necessária, reaparece no interior da lei humana como ditame ou prescrição da razão, portanto universal e não imaginativo, mesmo que se concretize na singularidade do sujeito *sui juris* que busca o conhecimento de Deus como soberano bem. Essa lei divina (pela natureza do fim buscado) é humana (porque imposta por decisão autônoma do próprio homem) e rompe (embora mantendo os termos da definição comum) com a imagem vulgar da lei que esconde a imposição externa de uma obediência servil.

Nesse sentido, diz o parágrafo §5:

Sendo o amor de Deus a suprema felicidade, a beatitude, o fim último e o objetivo de todas as ações do homem, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de qualquer outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas porque conhece a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo (*Ibid.*).

Ao dizer que a lei divina se resume a amar e conhecer a Deus, devido ao conhecimento que se tem de que amar e conhecer a Deus são o sumo bem, Espinosa está explicitando que o cumprimento da lei divina por imposição externa, recompensa ou ameaça é uma contradição. Só sendo justo, nos termos antes mencionados, pode-se seguir a lei divina. Por outro lado, sendo ela também humana, pode não ser seguida por certos homens cuja decisão, também necessária, decorrerá de outro grau de conhecimento:

O homem carnal não pode compreender estas coisas, que lhe parecem vãs porque tem de Deus um conhecimento por demais insuficiente e porque não encontra nesse supremo bem nada em que possa tocar, comer ou, enfim, que tenha relação com a carne, sua principal fonte de prazer, dado que um tal bem é de natureza meramente especulativa e intelectual. Mas aque-

les que reconhecerem que não possuem em si nada de mais importante que o entendimento e a mente sã tomarão isto, com certeza, por uma verdade inabalável (*Ibid.*, G III 61, pp. 182-183).

A relação necessária entre conhecimento e amor a Deus faz com que apenas o descumprimento da lei divina seja servil, visto que decorre da ignorância sobre Deus, ou seja, é impotência. As leis humanas não divinas, por sua vez, versam sobre a regra de vida que serve para assegurar a vida e a república. Referem-se, portanto, às relações com os outros homens em circunstâncias particulares, e não ao soberano bem. Poderão, ainda assim, ser chamadas de divinas se forem sancionadas por revelação: “é nesse sentido que a lei de Moisés, embora não seja universal e esteja sobretudo adaptada à maneira de ser e à conservação de um determinado povo, pode designar-se por lei de Deus ou lei divina, porquanto acreditamos que ela foi sancionada pela luz profética” (*Ibid.*, p. 183).

Afastada esta exceção, que a bem da verdade não constitui lei divina senão nominalmente, o parágrafo §6 oferecerá as conclusões gerais sobre a natureza da lei divina propriamente dita, aquela que visa ao soberano bem:

Primeiro, que ela é universal, isto é, comum a todos os homens, uma vez que a deduzimos da natureza humana universal; segundo, que não exige que acreditemos em relatos históricos, quaisquer que eles sejam, visto que, se esta lei divina natural se conhece tendo em consideração apenas a natureza humana, é evidente que a poderemos conceber tanto em Adão como em qualquer outro homem, tanto num homem que vive entre os outros homens como num homem que leva uma vida solitária. A fé nos relatos históricos, por maior que seja o seu grau de certeza, não nos pode dar o conhecimento nem, conseqüentemente, o amor de Deus. Porque o amor de Deus nasce do seu conhecimento e o conhecimento de Deus deve extrair-se de noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas, estando,

portanto, a fé nos relatos históricos muito longe de constituir um requisito necessário para podermos alcançar o nosso bem supremo. (...) Em terceiro lugar, vemos que esta lei divina natural não exige cerimônias, isto é, ações que em si mesmas são indiferentes e só por convenção se consideram boas, ou que simbolizam um bem necessário à salvação, ou ainda, se se preferir, ações cuja razão de ser ultrapassa a capacidade de compreensão humana. A luz natural, com efeito, não exige nada que essa mesma luz não atinja, mas apenas aquilo que ela nos pode com toda a clareza indicar como um bem, ou seja, como um meio de chegar à nossa beatitude. (...) Em quarto e último lugar, vemos que a mais alta recompensa pela lei divina consiste nela mesma, isto é, em conhecer Deus e amá-lo como seres verdadeiramente livres, de ânimo íntegro e perseverante; o castigo, pelo contrário, consiste na privação destes bens e na servidão da carne, isto é, na inconstância e na instabilidade de ânimo (*Ibid.*, GIII 62, pp. 183-184).

A lei divina natural, portanto, rejeita todas as particularizações históricas e convencionais, visto que seu caráter universal, derivado de um ensinamento de Deus por noções comuns, não comporta os dados da experiência vaga. Estes, por certo, não são inúteis, mas servirão não para a busca do sumo bem, e sim da segurança social, ou seja, entrarão no terreno da lei puramente humana e dos fins práticos que esta busca. Podem ter lugar, é verdade, no campo da lei divina revelada, mas nunca da lei divina natural. Finalmente, Espinosa destaca que a recompensa ou o castigo, típicos da imagem da lei, não cabem na lei divina natural, visto que ela, enquanto conhecimento de Deus, é prêmio de si mesma¹⁴, e seu descumprimento, enquanto servidão, é o castigo de si mesmo.

14 Não por acaso a última proposição da *Ética* se abrirá com uma formulação parecida: “A Felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude” (Espinosa, 2015, EV, P42, p. 577).

Tendo explicado, depois deste longo e sinuoso percurso, o que são a lei divina e a lei humana, bem como os tipos de prescrição que lhes correspondem, Espinosa passa à pergunta que estava por trás de toda a discussão empreendida no capítulo, pergunta cujas consequências teológicas e políticas são descomunais: Deus pode ser concebido como um legislador ou um príncipe? A pergunta é fundamental, pois a tradição teológica fala em lei divina e a apresenta como uma imposição sujeita a prêmios ou castigos, possibilidade já insinuada acima, quando Espinosa falou de leis humanas que são ditas leis divinas quando sancionadas por revelação profética. A resposta completa dependeria da discussão feita no final da *Ética* II (provavelmente já escrita quando da redação do TTP) sobre a identificação entre vontade e intelecto no homem, a qual não será possível reconstruir aqui. Fiquemos, por ora, com o que nos oferece nosso texto. Ele diz que a resposta decorre da natureza da vontade de Deus, a qual só se distingue do intelecto divino por uma distinção de razão. De fato, vontade e intelecto divinos são o mesmo, e Espinosa o explica com mais um de seus famigerados exemplos:

Assim, por exemplo, quando atendemos só a que a natureza do triângulo está contida desde toda a eternidade na natureza de Deus como uma verdade eterna, dizemos que Deus tem a ideia do triângulo, ou seja, que entende a natureza do triângulo. Mas se atendermos depois a que a natureza do triângulo está contida na natureza divina, por necessidade apenas desta [última] natureza e não da essência e da natureza do triângulo, e inclusive, que a necessidade da essência e das propriedades do triângulo, enquanto concebidas também como verdades eternas, dependem exclusivamente da necessidade da natureza e do entendimento divino, não da natureza do triângulo, nessa altura, chamamos vontade ou decreto de Deus àquilo que antes chamamos entendimento de Deus (*Ibid.*, GIII 63, p. 184).

A ideia geométrica do triângulo é uma verdade eterna, isto é, é impossível que seja negada, e como tal está contida na natureza de Deus ou, mais precisamente, no intelecto infinito de Deus. Portanto, vista nela mesma, esta verdade eterna do triângulo é pensada ou entendida por Deus. Porém, se nos ativermos ao fato de que esta ideia está contida na natureza divina não por força da própria essência do triângulo, que não é *causa sui*, mas por necessidade da própria natureza divina, da qual é um efeito, diremos que Deus a quer ou decreta. Ou seja, enquanto vemos o triângulo como uma verdade eterna e necessária, dizemos que é objeto do intelecto divino; enquanto vemos que esta verdade do triângulo é eterna e necessária *por uma outra causa*, dizemos que é objeto da vontade divina. Mas se trata da mesma ideia, contida na natureza divina da mesma maneira, apenas tomada diferentemente pela nossa abordagem. Espinosa termina o parágrafo dizendo:

Deste modo, dizer a respeito de Deus que ele quis e decidiu, desde toda a eternidade, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou dizer que ele entende esta mesma verdade, equivale a dizer a mesma coisa. Donde se segue que as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna” (*Ibid.*, p. 185).

Em outras palavras, tudo que Deus decreta, dado que intelecto e vontade divinos são o mesmo, é uma verdade eterna. Ora, as leis particulares de cada povo, objetos dos príncipes, não podem atender a esta característica.

O parágrafo §9 dá um exemplo ainda mais poderoso:

Se, por exemplo, Deus disse a Adão que não queria que ele comesse do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, seria contraditório e por conseguinte, impossível que Adão comesse, uma vez que o decreto divino deveria envolver eterna necessidade e verdade. Como, porém, a Escritura narra que Deus proibiu Adão e que, mesmo assim, ele comeu, temos forçosamente de admitir que Deus só revelou a Adão o mal que necessariamente lhe aconteceria se ele comesse e não a necessidade com que esse

mal viria a seguir. Por isso é que Adão entendeu essa revelação, não como uma verdade eterna e necessária, mas como uma lei, isto é, como algo instituído a que se seguiria um prêmio ou um castigo, não pela necessidade e pela natureza da ação perpetrada, mas unicamente pelo capricho e pela autoridade (*imperio*) absoluta de um príncipe (*Ibid.*).

Retomemos: se Deus só emite verdades eternas, então a proibição a Adão foi falsamente entendida, do contrário teria sido impossível a Adão pecar. O que Deus revelou foi a ligação necessária entre comer o fruto e viver em pecado. Pecando ou não, esta lei universal estaria intacta. Na sua ignorância, porém, Adão entendeu esta verdade eterna como uma regra cujo alcance era o comportamento mundano, cujo cumprimento era garantido por uma ameaça de punição e cujo fim deveria ser diferente do seu próprio cumprimento e atender ao interesse do legislador que o impôs. Em suma, entendeu-a como uma lei humana. E assim Deus foi visto como príncipe. Um raciocínio similar é aplicado para os hebreus que receberam o Decálogo: a existência de Deus é uma verdade eterna, todavia, não sendo compreendida como tal, ela passa a ser tomada como um mandamento de crer que Deus existe, sob risco de punição, ou seja, vira uma lei humana.

O parágrafo §10 ressalta que o que acaba de ser dito se aplica aos profetas, cuja compreensão falha interpretou as verdades eternas como leis, mas não se aplica a Cristo, que não foi um profeta, e sim “a boca de Deus”¹⁵. Ele não

15 Não seria possível, neste artigo, explicar plenamente a complexa figura do Cristo na obra de Espinosa. Nós o mencionaremos apenas na medida em que o filósofo a utilizou para o encerramento da discussão do capítulo IV. Na falta de uma exposição mais detalhada, limitar-nos-emos a reproduzir a nota de Diogo Pires Aurélio à sua tradução do TTP: “A mesma figura do Cristo-filósofo no sentido espinosano, a que já se aludia no capítulo 1, é aqui explicitada no contexto da lei divina e dos mandamentos universais da natureza humana, em contraste com os ensinamentos de Moisés e dos profetas, que estavam adaptados às respectivas situações e mentalidades. Mais do que um filósofo, Cristo é, pois, a própria filosofia, quer dizer, o conjunto de verdades que se podem deduzir dos princípios universais

depende da imaginação viva, nem de sinais para ter certeza do conhecimento recebido, como os profetas, mas tem uma percepção adequada das coisas. Portanto, não há adaptação das verdades eternas à compreensão de Cristo, que não precisou de imagens para entender a revelação. Cristo não fala a um povo, mas ao gênero humano, por conseguinte adaptar-se à mente de Cristo não seria mais do que adaptar-se às noções comuns, que já são princípios universalmente reconhecidos. O que não significa que o próprio Cristo não tenha feito adaptações de sua fala conforme os ouvintes:

Sendo assim, Cristo percebeu verdadeira e adequadamente as coisas reveladas e, portanto, se alguma vez as prescreveu como leis, foi por causa da ignorância e da obstinação do povo. Fez, neste particular, as vezes de Deus, adaptando-se ao engenho do povo e, por isso mesmo, se bem que falasse um pouco mais claramente do que os outros profetas, ensinou as coisas reveladas de forma obscura e muitas vezes por parábolas, especialmente quando se dirigia àqueles a quem ainda não era dado entender o reino dos céus (veja-se Mateus, cap. XIII, 10, etc.). Mas àqueles a quem era dado conhecer os mistérios dos céus, é claro que ensinou essas mesmas coisas como verdades eternas e não as prescreveu como leis, e por isso os libertou da servidão da lei ao mesmo tempo que a confirmava, estabelecia e inscrevia no mais fundo dos seus corações (*Ibid.*, G III 65, p. 186).

Ele os libertou da lei não por aboli-la, mas por confirmá-la no coração. Tal confirmação significa que a lei divina deixa de ser divina apenas por ser revelada (e, portanto, implicar a servidão da exterioridade) para tornar-se divina

do conhecimento humano. Como tal, será sempre impossível restringir este Cristo espinosano a uma determinada religião positiva, porquanto as religiões se situam, para Espinosa, no plano da fé e da obediência, enquanto o Cristo aparece a encarnar a ciência” (Espinosa, 2004, p. 413).

no sentido estrito que o TTP nos apresentou, a saber, uma lei que depende da decisão humana mas visa ao soberano bem (o conhecimento e o amor de Deus) e se cumpre por adesão autônoma, sem necessidade de castigo nem prêmio externo ao cumprimento. Em outras palavras, para a luz natural a lei confirma-se como verdade eterna, ou seja, confirma-se na medida em que se nega como lei no sentido vulgar. Ora, se, como dito no capítulo I do TTP, o profeta é aquele que interpreta as coisas que Deus revela para os que não podem ter conhecimento certo, está claro que Cristo não é profeta, mas a própria ação das noções comuns que produz a certeza (ou “confirmação no coração”) das verdades eternas. Cristo é a própria luz natural, logo, pela luz natural, não se pode conceber Deus como um legislador que prescreve leis aos homens. Daí o encerramento do parágrafo:

Concluimos, portanto, que Deus só é descrito como legislador ou como príncipe e apelidado de justo, misericordioso, etc., em virtude da maneira de entender do vulgo e pela sua falta de conhecimentos. Na realidade, Deus age e dirige todas as coisas unicamente pela necessidade da sua natureza e perfeição; os seus decretos, enfim, e as suas volições são verdades eternas e implicam sempre uma necessidade (*Ibid.*, p. 187).

Em suma, se quisermos manter o vocábulo lei divina, só lhe sobra o conteúdo do início do capítulo IV, a saber, uma lei no sentido absoluto que depende da necessidade da natureza da coisa, a qual também absorve a lei dependente da decisão humana na medida em que esta se limita às prescrições da razão como verdades eternas, sem prêmios ou castigos que se separem do seu próprio cumprimento ou descumprimento. Afora isso, o que temos é apenas a lei humana como produção imaginária (ainda que útil), e qualquer tentativa de denominá-la lei divina e fazer de Deus seu príncipe legislador não passa de um abuso antropomórfico e tirânico.

DIVINE LAW AND HUMAN LAW IN SPINOZA'S
THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE

Abstract: This article aims to examine the first paragraphs of Chapter 4 of Spinoza's *Theological-Political Treatise* to understand the Spinozian concept of Law, with a special interest in the notions of divine law and human law. The analysis starts with the absolute sense of law, as necessary determination, which is divided into laws dependent on the necessity of nature and laws dependent on human decision, and will show how the second type of law is ontologically absorbed by the first, while still retaining its importance from an imaginary standpoint.

Keywords: Spinoza; Law; Right; Divine law; Human law

Referências bibliográficas

- Espinosa, B. (2004) *Tratado Teológico-Político*. Trad.: Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. (2015) *Ética*. Trad.: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- _____. (2015b) *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Trad.: Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2023) *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad.: Samuel Thimounier. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chauí, M. (2017) "A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado teológico-político* de Espinosa". *Cadernos Espinosanos*, n. 36, jan-jun 2017, pp.279-321.
- Oliva, L.C.G. (2019) "A Crítica da causa final em Espinosa". *Dois Pontos*, Rev. dos Deptos. de Filosofia da UFPR e da UFSCar, vol. 16, n. 2, jul-dez. de 2019.
- _____. (2024) "Entre leyes y dictámenes: la imaginación como ayuda

- a la razón en la quinta parte de la *Ética*". In Ricca, G., Brodsky, V.A., García T. *Spinoza en las orillas*. XVII Coloquio Internacional Spinoza. Córdoba: Unirio editora, pp. 183-189.
- Rutherford, D. (2015) "Spinoza's conception of law: metaphysics and ethics". In Santos Campos, A. *Spinoza and Law*. New York: Routledge, pp. 183-207.
- Tosel, A. (1984) *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier.

HISTÓRIA EM ESPINOSA PELA CONFRONTAÇÃO DE SEIS LEITURAS

Glauber Klein,
Doutor, Universidade Federal do Paraná,
Curitiba, Paraná,
glauberklein@outlook.com

Resumo: Para abordar o tema da História em Espinosa, confrontamos seis leituras, definindo conveniências, diferenças e oposições entre elas, de maneira a explicitar a pertinência, o alcance e as dificuldades desta temática. Observamos que a relação entre metafísica e história é a base comum das leituras consideradas, com suas diferenças recíprocas a se medir desde as distintas concepções desta relação. Por este critério, dividimos os autores em dois grupos: Cassirer, Strauss e Gueroult separaram metafísica e história em Espinosa; Matheron, Althusser e Negri as vinculam. Demoramo-nos mais na leitura de Negri, pois, entre estes leitores, é aquele que levou mais longe a proposta segundo a qual a História – em seus termos, como produção do real e como ontologia do social – está no cerne desta filosofia e, portanto, a constitui. Nosso argumento de fundo, entretanto, passa por destacar que nenhuma destas interpretações discerniu a contento a conveniência, na filosofia de Espinosa, entre os métodos geométrico e histórico, ou, ainda, entre metafísica e interpretação da experiência.

Palavras-Chave: História; Método histórico-crítico; Interpretação da experiência; Materialismo; Ontologia do social.

I.

O tema da História em Espinosa é ainda um desafio aos intérpretes, seja pela tarefa de desfazer leituras inconsistentes e adversas, seja por prometer recursos positivos à interpretação mais ampla da obra do filósofo. Como indicação inicial de uma leitura crítica, recordemos um juízo de Ernst Cassirer, segundo o qual:

No pensamento filosófico de Espinosa e em seu sistema, não se encontra sequer um gesto de interesse histórico. Se seguimos os princípios de seu sistema, o simples conceito de uma filosofia da história torna-se uma contradição nos termos. A História supõe olhar o mundo do ponto de vista do tempo e da evolução temporal; a Filosofia supõe considerar o universo do ponto de vista da eternidade, *sub quadam aeternitatis specie* (Cassirer, 1988, p. 118).

Eis o essencial deste raciocínio: uma vez que este filósofo não concebeu uma História Universal, então não concebeu a História de modo algum. E disso se segue a plácida constatação segundo a qual Espinosa é um metafísico sem interesse pela História. É irrelevante para este tipo de leitura que o filósofo e a filosofia exposta em suas obras concebam a História; que em concreto a sua célebre obra publicada em vida, qual seja, o *Tratado Teológico-político*, concebe e interpreta a História criteriosamente; que esta obra, e mais do que isso, o seu pensamento como um todo, é expressão e intervenção clara e direta na história política de seu país e tempo, desde o princípio republicano o mais radicalmente democrático; o que importa antes de tudo é que a sua concepção não observa o modelo teleológico. Aos que censuram a obra do filósofo, como aqui faz Cassirer, por supostamente não proporcionar um conceito científico de História, não ignoram tampouco que o filósofo institui a formulação acabada do método histórico-crítico; que o *Tratado Teológico-político* sustenta que as *Sagradas Escrituras* são livros históricos; sequer que historiadores judeus e

latinos, assim como escritores políticos para os quais a história é instrumento imprescindível, como Maquiavel, são pelo filósofo positivamente citados; sob este aspecto, a oposição se estabelece contra a concepção espinosana segundo a qual a experiência, portanto a História, é matéria de interpretação e, portanto, é necessário negar ao conhecimento histórico o estatuto de *ciência rigorosa*.

A despeito da petição de princípio deste tipo de leitura aqui exemplificado por Cassirer, é útil servir-se de sua declaração, com a admiração que temos por autores de tal força de pensamento, para identificar uma ilação que não é evidente, entretanto, desde a leitura direta de Espinosa¹. Desta maneira, à parte os conceitos de ciência e de história que não são os mesmos que os de nosso filósofo, é lícito se perguntar em um primeiro momento sobre a gravidade e, a seguir, sobre a mera plausibilidade desta posição, qual seja, a de que a noção mesmo de Filosofia da História seja impossível em um sistema unicamente metafísico-dedutivo, como o supostamente exposto na *Ética* e próprio a esta filosofia como um todo. Na direção oposta deste equívoco, o tema da relação entre Metafísica (ou Ontologia, segundo a opção de muitos intérpretes que serão mencionados) e História percorrerá as leituras posteriores de Espinosa, mais afeitas a seu pensamento, como veremos na segunda parte deste artigo.

Leo Strauss compartilhou alguns prejuízos e equívocos com o tipo de leitura exemplificado pelo argumento de Cassirer, mas o fez com outras bases e outros desígnios. Seu argumento crítico é, a um só tempo, mais sutil e mais enganoso. Por isso mesmo, é relevante destacar os limites desta proposta. E, ao fim, veremos que sua posição e a de Cassirer são, somadas, dois aspectos de um mesmo pressuposto.

No célebre *A crítica da religião de Espinosa como fundamento de sua ciência bíblica* (Strauss, 2008), o autor considera que a ruptura de Espinosa com a tradição ortodoxa judaica se definiu quando o filósofo aplicou à interpretação das *Sagradas Escrituras* “os elementos introduzidos na consciência de seu tempo pelos humanistas e pela Reforma” (*Ibidem*, p. 313). Com efeito, a nova ciência “não poderia deixar de lhe parecer um estágio mais avançado

1 A propósito, Cf. Negri, 1993, p. 124.

do pensamento humano” (*Ibid.*, p. 313). Sequer o sentido mais amplo de “uma finalidade da vida”, “uma tarefa bastante diferente daquela da ciência” (*Ibid.*), furtava-se ao progresso da mentalidade moderna, por si apta ao trabalho de fundamentar a significação moral da existência. Segundo Strauss, para o filósofo “a perfeição humana consiste na liberdade e a liberdade consiste na auto-determinação soberana do próprio homem” (*Ibid.*, pp. 313-4). Neste caminho, a religião e as disputas por sua autoridade não interessavam *per se* e eram desprezadas pelo filósofo, mente típica e exemplar da expansiva secularização. A empresa espinosana de uma crítica à religião e o estabelecimento de uma ciência das *Sagradas Escrituras* se explicam, no entanto, e unicamente, pelo avanço da teologia reformada, em especial da escolástica calvinista.

A discrepância entre as duas correntes de pensamento basilares da consciência histórica dos Seiscentos, nova ciência e reforma protestante, evidenciava-se inicialmente por dois usos do conceito de superstição. Para a maneira de pensar da nova ciência, a superstição dizia respeito à infância do conhecimento antigo; para a mentalidade reformada, diversamente, resultava da corrupção e desvio da religião original. Neste quadro, também para Espinosa, segundo Strauss, a superstição era oposta ao racionalismo filosófico, isto é, à luz natural, mas também tomada como “a forma decadente da antiga, original e verdadeira religião” (*Ibid.*, p. 315); em outras palavras, oposta à religião natural, à piedade comum, à “inadulterável palavra de Deus dentro de nós” (*Ibid.*, p. 316). Se a Reforma se esforçou para restaurar a verdade da religião, todavia ela também se desviou por força da corrupção deflagrada pelos ministros das igrejas reformistas, sobremaneira calvinistas. Neste cenário, destacavam-se a dificuldade e a urgência de fundir, ao menos conciliar os dois sentidos de superstição, o de corrupção da religião original e o de forma primitiva, rude e bárbara do saber. A solução se fez por considerar que “a superstição se identifica com o paganismo” (*Ibid.*) como saber e fé. Neste sentido, a humanidade começou a se libertar do paganismo, “por um lado, com a Religião bíblica do Espírito e, por outro, com a ciência moderna orientada pela matemática” (*Ibid.*). Não completamente, porém, pois, com efeito, afiança-nos Strauss, “ainda hoje a multidão está sujeita às superstições dos pagãos” (*Ibid.*). Eis o

quadro histórico que forçou o filósofo a dedicar o poder de sua mente com a fundação, no *Tratado Teológico-político*, da ciência bíblica: “Spinoza escreveu este tratado motivado mais pelo desejo do que pela esperança de que finalmente melhoraria o que havia se deteriorado, de que veria sua época livre de toda superstição” (*Ibid.*, pp. 316-7). Razão externa à filosofia, contingência histórica contra a qual o filósofo se viu obrigado a despender sua inteligência e tempo.

Por conseguinte, uma vez empenhado na crítica à corrupção religiosa, em especial às superstições que limitavam a liberdade de pensamento, o filósofo precisou, segundo Strauss, responder à questão sobre “a evolução do Judaísmo ao Cristianismo” (*Ibid.*, p. 318). Não obstante o filósofo tenha assumido “a infância da nação judaica como barbárie”, em comparação com as “condições trazidas pelo cristianismo” e com o “estado dos macedônios na época de Alexandre, o Grande”, e a considerar ainda que os israelitas estavam “acostumados com as superstições dos egípcios, sem instrução e exaustos pela miserável escravidão”, e, portanto, “eram incapazes de compreensão racional de Deus” e “também de compreender a necessidade interna dos ensinamentos morais”, ponderou que a ficção de Moisés, a “legislação divina”, foi eficaz para que “o cumprimento da lei cerimonial” garantisse “o cumprimento da lei moral racional” (*Ibid.*, pp. 318-9). Os profetas, a seguir, cuidaram de liberar o sentido moral do mero positivismo jurídico, tarefa concluída pelos apóstolos. Contudo, a verdade moral já era a razão de ser do artifício da Lei; os profetas, por sua vez, eram comuns aos hebreus e aos pagãos; e os apóstolos deduziram e ensinaram a sabedoria presente seja na antiga, seja na nova Aliança. Por estas razões, a evolução do judaísmo para o cristianismo foi reconhecida em termos muito limitados, como explicitação de que “a lei moral é estabelecida para todos os povos” (*Ibid.*, p. 321). Se “o cerne da doutrina piedosa é a moralidade racional” (*Ibid.*, p. 320), este extrato de verdade permaneceu fundado, para todos os efeitos, na autoridade das *Sagradas Escrituras*, vale dizer, no dogma da revelação, superstição suficiente para que o ignorante e o teólogo capcioso persistissem a coibir a liberdade de filosofar. Eis, enfim, a razão de o filósofo ter mobilizado um método sistemático de interpretação das *Sagradas Escrituras*, visando demolir os pressupostos da teologia fundada na revelação.

É neste passo que Strauss aborda o método histórico-crítico de interpretação exposto no cap. VII do *Tratado Teológico-político*. O autor pontua que este método segue o modelo da ciência da natureza (*interpretatio naturae*), pois é um saber indutivo que estabelece definições a partir de dados da história natural (*historia naturae*). Em sua aplicação às *Sagradas Escrituras*, a investigação procede da averiguação e sistematização das narrativas bíblicas (*historia Scripturae*) à definição das opiniões expressas pelos diversos autores. Se o método para interpretar o *Livro Sagrado* é semelhante àquele usado para a investigação das coisas naturais, os objetivos implicados nos dois empregos são, evidentemente, diversos. Para todos os efeitos, “a analogia com a ciência natural não é acidental”, uma vez que “a ciência natural e a ciência bíblica são igualmente orientadas para a tarefa de estabelecer conhecimento objetivo” (*Ibid.*, p. 325). O essencial para os propósitos de Espinosa está na razão segundo a qual o método garante a objetividade ou isenção de veredito pessoal do investigador, uma vez que “entendimento sem prejuízo significa entendimento histórico” (*Ibid.*). Desta maneira, Strauss acentua que a argumentação do *Tratado Teológico-político* não se propõe a partir dos princípios da metafísica depois exposta na *Ética*. Em outras palavras, neste tratado Espinosa faz uso do método histórico à parte o método geométrico que é o da sua filosofia.

Se esta análise de Strauss é em si mesma varada de equívocos e sofismas, para todos os efeitos é a partir deste ponto que ele lança mão de seu argumento crítico, o mais importante a se destacar de sua leitura. Não obstante a pretensão de Espinosa de oferecer uma ciência objetiva das *Sagradas Escrituras*, na medida em que se baseia na metodologia histórica, o cerne de seu argumento não prescinde de seus preconceitos, ou seja, de sua própria metafísica. Assim nos diz Strauss, então: a autoridade teológica da Bíblia fundamenta-se no princípio segundo o qual este livro não é um documento histórico como outro qualquer, uma vez que é uma revelação divina. A sua origem sobrenatural é um mistério e um milagre *sui generis*, e, portanto, não pode ser conhecida nem refutada pelo método das ciências positivas, tampouco posta em questão pelo uso deste método para a interpretação teológica bíblica:

A Escritura é um livro humano. Esta frase contém todos os pressupostos da ciência bíblica de Espinosa, uma vez que aqui o significado de “humano” é especificamente determinado pela concepção de seres humanos como explicada na *Ética*. O desenvolvimento posterior da ciência bíblica ocorrerá com base na crítica explícita ou implícita desta visão. O primeiro passo, talvez o mais importante, será dado através da revalorização da imaginação. Herder descreverá as consequências dessa reavaliação para a ciência bíblica em sua obra “Do espírito da poesia hebraica”. A interpretação de Herder pressupõe o que Espinosa considerou ser o resultado decisivo de sua erudição bíblica, nomeadamente que a escrita é uma obra da imaginação (*Ibid.*, pp. 326-7).

Qual é o princípio comum das leituras aqui ilustradas pelas críticas de Cassirer e Strauss? Que a História e o método histórico são estrangeiros à metafísica de Espinosa². Para o primeiro, entretanto, a noção mesma de História, ou mais precisamente, a possibilidade de uma Filosofia da História, contradiz a metafísica espinosana; para o segundo, o recurso ao conhecimento histórico não é mais que uma estratégia da argumentação do *Tratado Teológico-político*, válida à medida que pretende fundamentar uma ciência bíblica e, enquanto tal, sustentar uma crítica objetiva da religião, mas infeliz em sua realização. Se para Cassirer a limitação da metafísica de Espinosa está em sua impossibilidade de conceber a História, para Strauss, diversamente, a limitação da crítica espinosana da religião situa-se no contágio de seus pressupostos metafísicos na objetividade da interpretação bíblica, que deveria pautar-se unicamente nos resultados da investigação à maneira dos historiadores.

Em contraste a estas leituras filosofantes de Espinosa, é evidente para nós que sua concepção de História, seu conceito de investigação da natureza das coisas singulares existentes na duração, e, notavelmente, sua concep-

2 Sobre o uso do termo ‘metafísica’ para parte da filosofia de Espinosa, Cf. Spinoza, 2014, pp. 155-156.

ção da *experiência* como matéria a exigir *interpretação*, estão dadas, justamente, a partir dos princípios de sua filosofia³. Consideremos, entretanto, algumas leituras (o suficiente apenas para indicar a pertinência e algumas estratégias temáticas e argumentativas usuais exemplares para o tema, aqui ainda posto em termos muito gerais) empenhadas em esclarecer e desenvolver a posição propriamente espinosana em relação à História, enquanto matéria e enquanto modo de conhecimento. Neste sentido, uma consideração preliminar é a de que a suposta falta de historicidade da filosofia de Espinosa, o lugar desprivilegiado da experiência neste pensamento, ou ainda, a precariedade do conhecimento como efeito da imaginação, isto é, como ideia confusa e mutilada, em tudo contrastante com o conhecimento claro e distinto das ideias racionais e intelectuais, não é estranha às leituras de especialistas na obra do autor. Não é outra a posição do magistral comentário de Gueroult, do qual é pertinente considerar três passagens. A primeira é das raras ocasiões, em seus rigorosos comentários a Espinosa, nas quais encontramos temática a envolver História:

Segundo a expressão de Hobbes⁴, com o qual se verá mais tarde Espinosa se inspira nesse caso específico, a definição é, não meramente *descriptio generati*, mas *descriptio generationis*. “As ideias”, dizia Espinosa nos *Cogitata Metaphysica*, “nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza”⁵. Mas a natureza se conta ao espírito segundo sua interioridade genética, ainda que, contrariamente à oposição tradicional, a *descrição* seja

3 Por certo, a noção de experiência, tal como Espinosa a concebe, exige definição precisa e detalhada. A propósito, Cf. Moreau, 1994; Chauvi, 1999, p. 46 *et seq.*; *Ibid.*, parte III, cap. 5, pp. 559-743; *Idem*, 2003, p. 218 *et seq.*

4 Cf. Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, de 1660. À falta de tradução e difícil acesso a este texto referenciado por Gueroult, sugerimos consulta a Hobbes, 2010, pp. 131-175, em específico a seu parágrafo 6., onde se explica e se encontra a noção citada pelo comentador: “gerações ou descrições” [*Deinde habemus eorum generationes, sive descriptiones...*] (*Ibid.*, p. 141).

5 Espinosa, 2015a, p. 217.

definição, e a *História da Natureza, Geometria metafísica* (Gueroult, 1969, p. 33).

A *História é cosa mentale*. Sem dúvida, Espinosa mostra que também ela precisa de fundamentos que remontam aos primeiros princípios das coisas. Princípios que, notavelmente para nosso filósofo, devem ser concebidos e enunciados em definições reais perfeitas. É a partir dessas, concebidas “absolutamente *a priori*” (*Ibid.*, p. 27), que o entendimento “poderá perseguir uma série de deduções (...) sem jamais precisar se preocupar com o que se passa fora dele na Natureza” (*Ibid.*). Da mesma maneira que a Geometria “está assegurada da verdade daquilo que conhece ao deduzi-lo de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio infinito (a quantidade)” (*Ibid.*), a Metafísica se assegura “da verdade do que afirma se ela o deduzir de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio absoluto, certo por si, ideia verdadeira, dada absolutamente em nosso espírito” (*Ibid.*). Ora, “tal como a Geometria, ela não terá que considerar, nada mais, nada menos, que o encadeamento rigoroso das ideias no interior do Pensamento” (*Ibid.*). Disto se segue, porém, que a experiência, logo, a História da natureza e a humana, será deduzida desde o primeiro princípio do real até à concretude das coisas existentes na duração, ou, a considerar que tal empresa é impossível para a debilidade do intelecto finito, e, talvez, sequer necessária, a existência particular, o *bas-fond* das interações humanas, será matéria de interesse apenas na medida em que obstrui a dedução real de essências?

A Metafísica só conhece existências na medida em que pode concebê-las pelas essências, os únicos objetos possíveis do nosso verdadeiro conhecimento, isto é, de nosso conhecer pelo entendimento. É pela essência de Deus e atributos que ela conhece a existência de Deus, dos atributos, dos modos infinitos, e a maneira pela qual se explica em geral a produção universal das existências das coisas finitas. Donde é impraticável esta dedução

a partir de essências (ou “*coisas eternas fixas*”), por exemplo, se se quer explicar adequadamente a existência de tal coisa singular em tal momento da duração, o que supõe o conhecimento irrealizável para nós da cadeia infinita de causas singulares produzidas por Deus. Assim, o conhecimento das coisas singulares fisicamente reais não é para a Metafísica nada mais que seu conhecimento pelas essências (*Ibid.*, pp. 424-5).

Poder-se-ia especular que estas considerações de Gueroult mantêm-se estritamente pertinentes à fundamentação metafísica, e como o autor não pôde completar seu grande estudo, simplesmente não se pronunciou sobre os livros e os temas de Espinosa que operam pela conveniência entre a dedução de essências das coisas singulares e a História de suas existências na duração, igualmente real? Talvez o autor viesse a demonstrar, pela ordem das razões, que a dedução de essências deve se articular à descrição de existências, caso a filosofia pretenda mostrar como a nossa liberdade em ato se realiza e pode se aperfeiçoar? O rigoroso estudo e a proeminente leitura de Gueroult não indicam, entretanto, elementos teóricos aptos a dimensionar a filosofia de Espinosa à maneira dos historiadores, ou ainda, aptos a esboçar uma concepção ordenada da interpretação e da dedução na obra do filósofo⁶. Se Espinosa é autor de livros cujas matérias correspondem à experiência, mais ainda, para os quais esta é a matéria de sua interpretação, e não apenas de uma metafísica cuja matéria e sentido são inteligíveis *per se*, isso se deve, teria de nos dizer Gueroult, à necessidade de afastamento de prejuízos (tarefa dos tratados que envolvem matéria histórica) que impedem a perfeita intelecção de essências (escopo da *Ética*). Desta maneira, à parte a erudição, o rigor, a elegância e a ampla pertinência e influência de sua obra, é notável que a leitura de Gueroult compartilha um mesmo princípio, ou limitação, das críticas mencionadas antes, a de Cassirer e a de Strauss, qual seja, a história é estrangeira à metafísica de Espinosa; no melhor dos casos, a interpretação histórica é um expediente à margem do sistema.

6 Cf. *Prefácio* de Moreau a Matheron, 2011, p. 5 *et seq.*, e Bove, 2011, pp. 54-55.

II.

Quase simultaneamente à leitura de Gueroult (1968-74), Alexandre Matheron elaborou uma interpretação da obra de Espinosa que aborda em conjunto os seus temas metafísicos⁷ e históricos. Justamente por isso, pôde tematizar uma “teoria da história” (Matheron, 1998, p. 356), objeto do nono capítulo de seu *Indivíduo e comunidade em Espinosa*, cuja primeira edição veio a lume em 1969. O termo *teoria* é empregado aqui em distinção à expressão *Filosofia da História*; assim, argumenta Matheron, o filósofo não apresentou sistematicamente uma concepção de História, antes enunciou proposições sociológicas. O *Tratado Político* tem um só objeto: definir as constituições ideais dos estados historicamente existentes. Tal tarefa exige identificar as causas ou condições sociais de equilíbrio e desequilíbrio das instituições e do Estado, uma vez que a História não é mais que “uma sucessão de desequilíbrios sociais que se engendram uns aos outros e assim sempre será enquanto os sistemas institucionais permanecerem mal agenciados” (*Ibid.*, p. 355). Desta maneira, a concepção de História em Espinosa é uma teoria das paixões do corpo social. Ainda segundo o autor,

bem entendidas, tais proposições não são induzidas empiricamente, mas deduzidas da teoria das paixões; do contrário, elas não seriam científicas. Todavia, elas reportam a eventos reais, que ocorreram e ainda ocorrem sob os nossos olhos. Por vezes, exemplos históricos os ilustram (*Ibid.*, p. 356).

Espinosa deduz de verdades eternas, segundo o intérprete (*Ibid.*, p. 358-9), duas leis sociológicas principais. A primeira é a da “evolução das instituições”: da democracia à aristocracia e, desta, à monarquia, com a ordem inversa procedendo com menos rigor. A segunda é a da “evolução da morali-

7 Notavelmente, concebendo a ideia de substância como “atividade pura” (Matheron, 1988, p. 14).

dade”, segundo a qual a paz social possibilita e produz a passagem da barbárie à civilização; no entanto, o sucesso de uma nação cede gradualmente à sua decadência com o retorno da discórdia social. São leis independentes, em teoria, mas concorrentes na realidade concreta. E, portanto, é necessário combiná-las, resultando em análises variadas e particulares. De tal modo que os dois princípios funcionam, em sua interação permanente, como modalidades de uma mesma abordagem, com destaque ora à evolução estatal, ora à evolução dos costumes.

Ao longo deste livro influente – neste sentido, cumpre apontar Bove (2010) –, Matheron segue a desenvolver finas e relevantes análises da teoria espinosana de História, ou ainda, de temas com matéria histórica na obra do filósofo, como a concepção das paixões do corpo social; posteriormente (Matheron, 2011), reformula aspectos de sua interpretação e corrige em alguns pontos o modelo principal aqui indicado (Cf. Negri, 1993, p. 18, e Bove, 2011, p. 54 *et seq.*). Não haverá, contudo, mudança decisiva em sua leitura nuclear: se o filósofo não desenvolveu “uma filosofia da História no sentido pleno do termo”, praticou “uma teoria coerente da origem, crescimento, declínio e morte dos principais tipos de sociedade política que a História conheceu” (Matheron, 1998, p. 357). Se não é uma teoria que contemple todas as questões fundamentais da sociologia histórica, abriu caminho para a investigação das relações internas aos estados entre suas instituições e as paixões sociais dos cidadãos. Nesta via, a História das nações se explica pela organização política do *conatus* social, e o enfraquecimento desta deflagra a desordenação interna da sociedade, alienando cidadania e institucionalidade.

Se o tema da História em Espinosa é mobilizado por Matheron nos contornos de uma investigação sociológica, pouco antes Althusser começara a elaborar, em seu muito conhecido e influente *Ler o capital* (1965), uma proposta mais abrangente e com maior contundência política, tanto em termos de História da Filosofia, quanto em termos mais precisos de uma teoria da História em Espinosa. Com efeito, o pensador seiscentista foi “o primeiro em todos os tempos a suscitar o problema do ler, e por conseguinte, do escrever” (Althusser, 1979, p. 15); e não apenas isto, pois foi “também o primeiro no

mundo a propor simultaneamente uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato” (*Ibid.*). Neste sentido, Althusser não apenas estabeleceu um escopo mais amplo para a questão, em comparação com a proposta de Matheron, como identificara com precisa pertinência uma articulação no seio do pensamento político de Espinosa, a saber, a que liga “a essência do ler e a essência da história numa teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro” (*Ibid.*). Nosso filósofo mostra o pressuposto da ideia segundo a qual a natureza ou o real deve ser entendida, ou melhor, lida como um Livro, ideia a sustentar que no discurso escrito se realiza “a transparência imediata do verdadeiro”, e, inversamente, no real, concretiza-se “o discurso de uma voz” (*Ibid.*) – pressuposto que, em tempo, nos faz lembrar de Strauss. A demolição deste “mito religioso da leitura” possibilitou que Marx viesse a fundar “uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência” (*Ibid.*).

Althusser não escreveu, a seguir, livros dedicados exclusiva ou principalmente à interpretação da filosofia de Espinosa, mas os elementos acima mencionados perduraram em suas obras posteriores. Após desenvolver e expor que a ideologia (acrescentando que também o inconsciente) é eterna, na medida em que, em certo sentido, não possui História (Cf. Althusser, 1980, pp. 74-5) (Negri, por sua vez, avançará que, em certo sentido, tampouco a Filosofia a possui - Cf. Negri, 1993, p. 31), em seu *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*, Althusser retomou considerações diretamente sobre Espinosa em sua autobiografia *O futuro é muito tempo*. Em contraste à teoria do conhecimento à maneira cartesiana e à maneira kantiana, ao nosso filósofo bastava constatar, como fato (leia-se: sem remissão ao transcendental⁸), que “o homem pensa” (*Idem*, 1992, p. 230). Isto se traduz, formalmente, num nominalismo, mas importa notavelmente que Espinosa fez disto uma “estrada real para o

8 Cf. Negri, 1993, p. 68: “Pela primeira vez na história da filosofia moderna, vê-se fundado, no Spinoza dessa época, o procedimento da análise transcendental que encontrara em Kant sua exposição mais acabada; mas o que também se vê fundado, pela transparência ontológica na qual o fato de conhecimento sempre tem de ser considerado, e a orientação fenomenológica da função transcendental”. A propósito da crítica aos transcendentais, Cf. ainda Chauvi (2022).

materialismo” (*Ibid.*). Antípoda da maneira dogmática de pensar (remissão à transcendência, em qualquer chave, incluídas espécies de teleologia imanente) é a “dedução do mundo de Deus e dos seus atributos” (*Ibid.*, p. 230). Materialismo que se realiza, pois, pela concepção “sem origem nem fim” (*Ibid.*). Logo, sem os fundamentos da História em termos teleológicos:

eu extrairia daqui a minha fórmula da história e da verdade com o processo sem sujeito (originário, fundador de todo o sentido) e sem fins (sem destino escatológico pré-estabelecido), pois recusar o pensamento do fim com a causa originária (no reenvio especular da origem e do fim) era deveras pensar como materialista” (*Ibid.*).

Neste caminho, Althusser se permitiu algumas formulações curiosas: “O materialista é um homem que apanha o comboio em andamento sem saber de onde vem nem para onde vai” (*Ibid.*). Importa que Espinosa pensou desde “o núcleo da concepção de um pensamento científico, conceptual”, muito claramente “o conceito do seu referente sensível, quer dizer, para mim ao tempo, da sua cobertura ideológica, a do ‘vivido’” (*Ibid.*, p. 231). O maior triunfo do materialismo espinosano é a sua concepção de corpo como potência, impulso (*fortitudo*) e abertura ao mundo (*generositas*), a partir da qual formulou a teoria da ambivalência das paixões em disputa com o “*conatus vital*” (*Ibid.*, p. 231). Neste sentido, o autor nos relata que esta ideia de corpo

convinha-me às mil maravilhas, como se pode imaginar. Descobriria nela com efeito a minha própria experiência, de um corpo primeiro fragmentado e perdido, de um corpo ausente, todo feito de medo e esperança desmesurados, que se recompusera em mim e como que se descobrira no exercício da apropriação das suas forças, em companhia do meu avô nas lides físicas dos campos e do campo de prisioneiros! O fato de ser possível redispor-se assim do próprio corpo, retirando dessa apropriação algo com

que pensar forte e livremente, portanto pensar propriamente com o corpo, no corpo e por meio do corpo, em suma o fato de o corpo poder pensar, no e pelo desabrochar das suas forças, era para mim absolutamente deslumbrante, como uma realidade e uma verdade que eu vivera e eram as minhas. A tal ponto é verdade, como muito bem disse Hegel, que só se conhece aquilo que se reconhece (*Ibid.*, pp. 231-2).

Destas considerações acima podemos ver despontar mais de um tema perseguido pelos leitores de Althusser que se tornaram também intérpretes de Espinosa, entre os quais, Antonio Negri. Antes de passarmos à interpretação do último, no que diz respeito a nosso tema, anotemos que Althusser destaca-se, em contraste às leituras anteriores que abordamos, por indicar que a filosofia, o pensamento de Espinosa como um todo, o seu núcleo, enraíza-se em uma teoria da História e em uma filosofia da distinção histórica entre ideologia e ciência. Se Matheron destaca uma teoria da História que é, positivamente, uma concepção da vida social e dos conceitos ideais de Estado, e sua interpretação se elabora contemplando ao mesmo tempo Metafísica e tratados de matéria histórica, notavelmente os tratados *Teológico-político* e *Político*, a ponderar ainda que suas análises são extensas e detalhadas, não quis ou não pôde prosseguir até as indicações pontuais, todavia agudas, de Althusser. A partir deste, temos a afirmação segundo a qual o interesse histórico se elabora desde o cerne do pensamento de Espinosa, que é, desde sempre e para todos os seus efeitos, uma concepção de História. O autor destacou, note-se bem, três princípios para a investigação da Filosofia de Espinosa: é materialista; acentua a ideia dos corpos como potência de produção de afetos e em disputa com os seus efeitos passionais; o conhecimento histórico é intelectual: a História dos Hebreus, tal como descrita no *Tratado Teológico-político*, é um exemplo do terceiro gênero de conhecimento, o “de um objeto que é singular (um indivíduo histórico: um povo determinado, sem precedentes ou sequência) e ao mesmo tempo universal” (*Ibid.*, p. 254). Análises a retirar consequências destes princípios, Althusser não realizou, legando-as como tarefa para os leitores seguintes.

A interpretação de Negri tem, justamente, entre outros méritos, o de levar aos limites as propostas de Althusser. Em tempo, o autor apresenta-nos um quadro da renovação contemporânea de leituras espinosanas que, a propósito, coincide em parte com o argumento que aqui temos apresentado:

A leitura de Spinoza constituiu para mim uma experiência de incrível frescor revolucionário. Aliás eu não sou o único que teve o sentimento de que era possível avançar nessa direção. Houve uma grande renovação dos estudos sobre Spinoza nos últimos vinte anos. No plano da interpretação, estritamente filológica, esse fenômeno está bem representado pela extraordinária leitura da *Ética*, infelizmente inacabada, proposta por Martial Gueroult. Mas talvez o mais apaixonante seja outra coisa: as tentativas de releitura de Spinoza dentro da problemática crítica da filosofia contemporânea, marxista entre outras. Na escola althusseriana, Macherey, por exemplo, refazendo o percurso da leitura hegeliana de Spinoza, não se satisfaz em denunciar as profundas falsificações dela: indo muito mais longe, localiza no pensamento de Spinoza um alicerce de crítica antecipada da dialética hegeliana, um trabalho de fundação de um método materialista. (...) Temos ainda, no campo da filosofia da religião e da filosofia política, a redefinição histórico-estrutural de Hecker e a outra, bem mais feliz, de Matheron: a democracia pensada como essência material, como produto da imaginação das massas, como técnica e projeto constitutivos do ser – que varre de um golpe o logro dialético” (Negri, 1993, pp. 25-6).⁹

9 Cf. Negri, 2010, p. 11 *et seq.* No que diz respeito à dialética, considerar, no entanto, que o autor pondera que a constituição ontológica conquistada pela nova racionalidade da segunda fundação do sistema espinosano “engloba a dialética, não como dispositivo formal do pensamento, mas como articulação da base ontológica, como da existência e da potência” (*Idem*, 1993, p. 27) e positivamente como “modo de organização interna do conflito, como uma estrutura elementar do conhecimento” (*Ibid.*, pp. 27-8).

Esta genealogia é pedagógica, pois, com efeito, do materialismo-nominalista do Espinosa de Althusser (herdado remotamente de Feuerbach¹⁰) chegamos ao “materialismo revolucionário” (*Ibid.*, p. 8) (no dizer de Deleuze) do Espinosa de Negri, que, a par de Macherey, se apressa em distingui-lo de uma espécie de monstro conhecido por materialismo dialético.

Negri se apropria, com perspicácia e não sem brilhantismo, de uma série de estudos para, em primeiro lugar, situar Espinosa e sua filosofia seja no contexto histórico do pensamento de seu século, seja nas condições sociais, históricas e políticas em meio às quais ela foi elaborada. Mostrar que esta Filosofia em sua singularidade (anomalia, no dizer do autor) é a maior realização da natureza também singular (anômala) do tempo, de seu país em concreto, é uma grande tarefa de historiador¹¹. O mais importante, entretanto, é a argumentação segundo a qual a historicidade (não em geral, mas entendida em termos próprios) está no cerne desta Filosofia, que, assim, é entendida – não apenas quanto aos livros de matéria política, mas notavelmente desde sua *Metafísica* –, do início ao fim, sob dois propósitos: o da intervenção em sua atualidade e o da produção do porvir. Destarte, o autor valoriza sobremaneira a virtude espinosana de fundar ontologicamente a produção do real. Será neste sentido que a sua equívoca tese da refundação do sistema pode ser, todavia, apreciada: refazer o pensamento sob novas bases é a realização em ato da maior virtude deste mesmo pensamento. É um raciocínio que não pode deixar de se remeter a Fichte, e à combinação dos comentários a Espinosa e a Fichte de Gueroult (cf. Gueroult, 1969, 1974 e 1930, respectivamente). No entanto, reelaborar uma filosofia (isto basta para a reivindicação trivial segundo a qual a experiência altera a formulação de teorias) não é o mesmo que refundá-la, tese incontornável para o intérprete. Para uma apreciação mais ampla das posi-

10 Cf. Negri, 1993, p. 30: “É certamente Ludwig Feuerbach quem, melhor que qualquer outro, interpreta essa situação, ele que compreende por um lado o pensamento de Spinoza como um materialismo absoluto (o reverso do hegelianismo)”.

11 Por exemplo: “a revolução e sua borda são em Spinoza o terreno no qual se alicerça uma extraordinária operação de prefiguração do problema fundamental da filosofia dos séculos que virão: a constituição do coletivo como prática” (Negri, 1993, p. 47).

ções do filósofo italiano, o leitor poderá consultar o artigo de Stefano Visentin (2018), *A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri*; para nosso propósito, cumpre analisar parte de sua leitura do *Tratado Teológico-político*.

Notavelmente, Negri argumenta que este tratado apresenta a gênese da segunda fundação da Filosofia de Espinosa, situando-se, portanto, em “uma extraordinária centralidade na história de conjunto do pensamento de Spinoza”, a julgar que por esta refundação “a matéria política será recuperada ao discurso metafísico” (Negri, 1993, p. 136). Se uma generalidade de estudiosos sentiu este tratado como uma interrupção, parênteses, no empreendimento da *Ética*, Negri adverte que, diversa e decisivamente, são os próprios “fundamentos teológicos e físicos dos livros I e II da *Ética*” que são “por assim dizer, postos de lado”, uma vez que se mostram “velhos instrumentos”, vale dizer, inaptos para “um mundo novo” (*Ibid.*). Assim argumenta o autor, de maneira lapidar:

Com o TTP torna-se logicamente claro que o mundo da imaginação e da história, da religião e da política – tal como são concretamente – não pode ser agredido do ponto de vista da teologia racional e da física. Eventualmente poderá voltar a sê-lo, se tivermos primeiramente percorrido a trama desse complexo real. Mas então, a partir do novo proposto pelo real, que significado de orientação poderá ter a velha *tranche* metafísica? Não deverá ela mesma ser submetida à força da transformação real? Aqui, e imediatamente, refundação (*Ibid.*).

O intérprete valoriza a enorme riqueza do aparato técnico e histórico mobilizado pelo filósofo no *Tratado Teológico-político*: “técnico-teológicos, filológicos, linguísticos, políticos” (*Ibid.*, p. 137). Por si só, tal oficina intelectual não é novidade e remete à produção renascentista e humanista que define a cultura material da Holanda dos Seiscentos, tal como Negri a descreveu no começo de seu livro, a qual explica, segundo sua maneira de ver, o caráter religioso-naturalista e humanista do círculo espinosano e da primeira parte da obra de nosso filósofo (do *Breve Tratado à Ética 2*, em seu entender). A dife-

rença, posta pelos seis primeiros capítulos do tratado, é o uso deste instrumental erudito para a “colocação do problema lógico da imaginação” (*Ibid.*), assim formulado: as matérias – profecia, profetas, vocação dos hebreus, lei divina, função dos ritos e da fé na tradição histórica, milagres – “estão submetidas a um esquema de pesquisa orientado num sentido fenomenológico, visando a identificar o nível de realidade que é constituído pela imaginação” (*Ibid.*).

Imaginação que, agora se vê, “caindo-se das alturas do livro II da *Ética*” (*Ibid.*), não é apenas constitutiva do falso e da ilusão, mas também trabalho do real. Notemos os passos, pois os capítulos I a VI do tratado apresentam, segundo esta análise, dois níveis de argumentação. O primeiro (“da revelação à instituição”) (*Ibid.*), que é genealógico, parte da “denúncia da alienação religiosa e da mistificação teológica” (*Ibid.*), em tudo superando, no entanto, o “reino das sombras ideológicas”, para se enraizar na explicação da “mistificação histórica, eficaz”, alcançando, enfim, a “gênese das instituições” (*Ibid.*, p. 138). O segundo, que é fenomenológico, identifica três níveis da ação imaginativa: produção do falso e do ilusório, força transcendental, constituição ontológica. A genealogia e a fenomenologia da imaginação, seus momentos de análise e de síntese, encontram-se no capítulo VI, em que “o problema da constituição começa a se colocar em termos realmente explícitos” (*Ibid.*, p. 141). Em outras palavras, a imaginação não é descrição real, mas seus efeitos produzem ser e certeza históricos; o discurso teológico não é explicação da natureza, mas constitui o sentido ético das ações humanas. Na expressão do autor: “a política torna verdadeiro o teológico” (*Ibid.*, p. 140). Não é tudo, nem o principal, pois muito para além da falsa consciência, da libertina denúncia da ilusão religiosa e da suspensão cética, para além inclusive da reunião destas figuras na redução da teologia à política, o agulhão espinosano atravessa até a medula: a imaginação é potência ontológica.

Agora o conceito mesmo de político se transformou: não mais simplesmente astúcia e domínio, mas constituição. Em uma expressão, ontologia do social, fundada na união da lei humana com a lei divina, pois a potência humana é ao mesmo tempo potência natural e potência de Deus. Uma vez que a crítica espinosana desfaz, neste momento do tratado, esta articulação

entre lei divina, lei natural e lei humana – tal como armada pela Teologia: produção histórica eficaz por meio da imaginação material –, abre-se um novo problema. Novo problema da teoria política em geral e novo problema para o cerne do pensamento de Espinosa: “a contradição, o paradoxo da co-presença do absoluto divino e do absoluto modal” (*Ibid.*, p. 141). Neste ponto, Negri julga que as leis naturais e a universalidade humana não podem fazer as vezes de mediação entre aqueles dois absolutos. O que o autor procurava aqui? O “positivismo spinozista” como “primeira emergência que se abre da potência constitutiva da ação humana” (*Ibid.*, p. 142). É menos Espinosa que a obra madura do próprio Negri.

Voltando a Espinosa – que é, no mínimo, difícil de se reconhecer em afirmações como “o político é a metafísica da imaginação”, “a verdade vive no mundo da imaginação”, “não há somente Natureza, há uma segunda natureza”, a sociabilidade da ação humana “representa o absoluto” (*Ibid.*, pp. 142-3), entre outras –, Negri avança à operação desta nova lógica através da leitura do capítulo VII do *Tratado Teológico-político*. Esta parte de sua interpretação é sobremaneira relevante, seja porque este capítulo é consensualmente lido como ponto de inflexão do argumento de Espinosa neste tratado, seja porque é nele que o filósofo apresenta o início metódico de sua interpretação da *Sagradas Escrituras*, vale dizer, o método histórico.

A nova lógica mencionada é responsável por “atravessar o existente sob a figura do mundo que foi construída pela imaginação, e de separar nela a verdade da falsidade” (*Ibid.*, p. 143), e irá operar sobre dois terrenos, imaginação profética e mundo social – o qual se define como “conjunto das relações que se estendem dentro e entre a sociedade civil e o Estado” (*Ibid.*)¹² –, esse também construído segundo as regras da imaginação. Nova lógica que, então, sob duas tarefas – “transformar a lógica natural em técnica de discriminação história entre o verdadeiro e o falso” e “discriminação lógica entre funções úteis e funções destrutivas” (*Ibid.*, pp. 143-4) –, pode ser dividida entre, respectivamente, uma hermenêutica e uma exegese. Esta distinção engenhosa é decisiva

12 Cf. Matheron, 1988, p. 355 *et seq.*

para o argumento do autor, pois prepara os liames necessários entre duas partes da obra as quais ele tanto se esforçou por separar, notavelmente, as partes 1-2 e 3-4 da *Ética* (a *Ética* 5 é a feliz emenda entre elas), ou ainda, entre a antiga e a nova Aliança espinosana, propaladas como as duas fundações do sistema.

A hermenêutica e a exegese negrianas pretendem corresponder à história e à interpretação da pena de Espinosa. Neste sentido, são dois planos de aplicação da crítica: no primeiro se reconstrói “o processo através do qual se exprime a revelação”, no segundo, descobre-se “o tecido real que a exegese discrimina” (*Ibid.*, p. 144). Em termos concretos, a hermenêutica é a operação metodológica daqueles instrumentos da oficina espinosana herdados do humanismo renascentista, aqui destacados como análise linguística, sistematização típica, análise pelo contexto cultural; a exegese é a operação de, a partir dos resultados da hermenêutica, julgar criticamente a matéria já sistematizada. O autor pouco se detém, curiosamente, em discorrer seja sobre os instrumentos e o funcionamento metodológico de tal hermenêutica, seja sobre as regras para o juízo crítico de tal exegese. Remete, todavia, às suas fontes (Cf. Negri, 1993, pp. 166-7). E segue em seu argumento destacando o mais decisivo para os seus propósitos: a nova lógica recorre à hermenêutica e à exegese para, a partir da constituição do real pela imaginação, submeter o imaginário ao fundamento racional. Restaurada a racionalidade, na medida em que se mostra apta a discriminar as regras de constituição social pela imaginação, o projeto exegetico se soma a “pelo menos três filões de crítica revolucionária” (*Ibid.*, p. 145), quais sejam, crítica bíblica, crítica da revelação e refundação da luz natural.

Por certo, a preocupação do autor é a de explicar, a seguir, por que a racionalidade metódica exercida sobre a matéria ontológica-social da imaginação exige a dita refundação. É o que ele faz, com efeito, na sequência, explicitando os elementos que nos bastam, finalmente, para concluir nossa análise da leitura de Negri. Já notamos que o autor não se deteve na discriminação e análise dos procedimentos que constituem o método histórico como base para a interpretação, tal como são apresentados neste capítulo VII do *Tratado Teológico-político*, agora é de se notar que, a esta altura de sua argumentação, quando tal análise se mostraria decisiva, ele cite a passagem correspondente

em quatro trechos, constantes nos parágrafos 2, 3, 5, 6 e 18 (Cf. *Ibid.*, pp. 144-5), cobrindo assim a apresentação do método de interpretação da natureza (os parágrafos 2 a 18 do capítulo), o mesmo da interpretação bíblica. A passagem em questão é nuclear não apenas do tratado, mas para toda interpretação do tema da História e da interpretação da natureza em Espinosa. Como vimos, Negri faz corresponder a descrição do método histórico à hermenêutica, a interpretação à exegese, e agora podemos indicar: o faz a partir destes quatro trechos, que, para todos os efeitos, podem contradizer a sua interpretação.

O autor destaca a função linguística da hermenêutica, pois a matéria histórica é imaginativa, para logo em seguida identificar a essencialidade racional da exegese. Poder-se-ia dizer que o trabalho histórico do método opera na imaginação com auxílio da razão, ao passo que a sua ação interpretativa é o exercício pleno da potência racional. Os princípios estabelecidos pela concatenação metódica da experiência não seriam, por si sós, mais que universais, não fosse a ordenação que entre eles realiza a racionalidade. O autor não diz, mas cita Espinosa, a declarar que “a natureza e a virtude dessa luz consistem no fato de que ela deduz e conclui por via de legítima consequência as coisas obscuras daquelas que são conhecidas” (Espinosa *apud* Negri, 1993, p. 145). Logo antes, para indicar o que designa a exegese do método de interpretação, cita: “no estudo das coisas naturais, é preciso se esforçar antes de tudo para descobrir as coisas mais universais e que são comuns à Natureza Inteira, como o movimento e o repouso, suas leis e suas regras, que a Natureza sempre observa e pelas quais constantemente age, depois subir de lá, gradativamente, para as outras coisas menos universais” (Espinosa *apud* Negri, 1993, p. 144). Eis as consequências que Negri retira destas passagens:

O que se deve destacar imediatamente é a especificidade da reivindicação spinozista da luz natural. Efetivamente, ao mesmo tempo em que as reassume, ela ultrapassa suas próprias determinações genéticas; (...) a luz natural, a razão, se configuram desde logo não simplesmente como capacidade analítica, configuram-se como força constitutiva; não simplesmente

como função interpretativa, mas como instância construtiva; (...) o que é fundamental aqui é o sentido do processo da perfeição do ser, como via ascendente, a partir dos seres particulares: é o questionamento explícito da imagem neoplatônica da degradação do ser, da linguagem da privação; (...) e como a potência do universo múltiplo é tal, torna-se logicamente necessário levá-lo para o absoluto; (...) o absoluto se exprime então agora sob uma forma que exige implicitamente a reversão do quadro de exposição do sistema (Negri, 1993, pp. 146-7).

Causam algum ruído afirmações segundo as quais a luz natural que aqui irrompe não é meramente interpretativa, a julgar que o filósofo está explicando o seu método de interpretação, mas esta e outras estranhezas são, afinal, a exacerbação paradoxal durante o apogeu da crise do primeiro Espinosa. Grave é a ideia segundo a qual, nesta segunda fundação, o próprio método sofre as torções do nascimento de uma nova natureza do pensamento espinosano, uma vez que as percepções claras e distintas formadas tão-somente desde a nossa natureza, de nossa potência absolutamente, é refinado por “uma assídua meditação e uma intenção e um propósito firmemente constantes” (Espinosa *apud* Negri, 1993, p. 147), afirmação de Espinosa que Negri aqui utiliza desde a correspondência com Bouwmeester (*Carta 37*); grave porque as mesmas ideia e afirmação constam desde o *Tratado da emenda do intelecto* (Cf. Espinosa, 2015b, p. 29).

Não são as discussões pontuais destas afirmações que mais nos ocupam agora, entretanto, pois é preciso avançar para o essencial desta argumentação de Negri. Ela será concluída poucas páginas depois quando o autor sustenta que, por este avanço para “a captação da dinâmica constitutiva” de nossa potência absoluta, é útil reconduzir-se à “concepção lógica do universal” (Negri, 1993, p. 152), ponderação previsível, uma vez que se tenha julgado o resgate da luz natural como despregado dos fundamentos deduzidos do atributo pensamento na *Ética 2*. A nova potência racional descoberta através da exegese é um “racionalismo positivo”, oposto “ao platonismo e a qual-

quer concepção realista do universal”, definindo-se como “intuição do concreto, do ontologicamente determinado” (*Ibid.*). Por isso, dizia o autor, a exegese não se confunde com a hermenêutica. Ora, aqui está a possibilidade de refundar, e não simplesmente abandonar, a primeira metafísica da *Ética*: lá já estava a crítica dos universais. Faltava, porém, uma doutrina positiva para a potência absoluta da razão: a das noções comuns, não formulada ainda, mas irrompendo na exegese do *Tratado teológico-político*.

III.

Nosso percurso partiu de três posições sobre a Filosofia de Espinosa, exemplificadas em Cassirer, Strauss e, *mutatis mutandis*, Gueroult, que, em comum, sustentam que a sua Metafísica não possui vínculo essencial com a História (para Strauss, em espécie, esta *não deveria* ter vínculos com a Metafísica), ou ainda, que aquela não se propõe a formular, por si só, uma concepção de História. Para Cassirer, este divórcio estabelece o limite desta Filosofia, pois ignora por completo e, mesmo, contradiz a Filosofia da História. Strauss, por sua vez, contempla o interesse espinosano pela metodologia histórica e sua matéria, mas, para o intérprete, este interesse é estrangeiro à Metafísica de nosso filósofo, e, aqui o argumento crítico do autor, o contágio da Metafísica na prática historiográfica do filósofo compromete a objetividade da ciência bíblica e da crítica espinosana à Teologia. Para Gueroult, o racionalismo absoluto de nosso filósofo é, do princípio ao fim, uma dedução metafísica de essências que prescinde absolutamente da experiência, com o recurso à matéria histórica reduzindo-se a um expediente à margem do sistema: não contribui positivamente, serve só ao afastamento de preconceitos e, portanto, não existe História no coração do pensamento espinosano.

Cumprimos o percurso através de outras três posições sobre o mesmo tema geral, exemplificadas em Matheron, Althusser e Negri, que, em comum, baseiam-se no princípio oposto ao dos anteriores: a concepção de História faz parte, por si só, da Filosofia de Espinosa. Tomando como objeto de interpretação simultaneamente os livros e temas metafísicos e políticos da obra espi-

nosana, Matheron destacou que o filósofo apresenta uma teoria da História, a qual, no entanto, não pode ser entendida como uma Filosofia da História em sentido pleno; esta teoria é entendida em termos sociológicos e desenvolve uma explicação para tipos ideais de Estado e a evolução desses, assim como o tema das relações entre Estado e sociedade civil que envolvem a estabilidade das paixões do corpo social. Se não há divórcio entre Metafísica e teoria da História, uma vez que aquela informa os princípios necessários para o desenvolvimento dessa, fica evidente, por isso mesmo, que a Metafísica é subsidiária da sociologia espinosana. Com Althusser, diferentemente, o propósito histórico é nuclear à Metafísica. Assim, a Filosofia de Espinosa é um nominalismo-materialista que abre caminho à distinção científica entre verdade e ideologia, permitindo uma explicação da realidade que prescindem do transcendente, seja em sua forma teológica, seja em sua forma de finalismo histórico, e, só assim, a História pode ser pensada em termos estritamente materiais. Negri, por fim, leva aos limites a proposta de Althusser ao ler a obra do filósofo como um todo e discriminadamente, com a solução para problemas que aquele não enfrentou. O autor põe a Filosofia de Espinosa em termos de um materialismo metafísico revolucionário. A operação de Negri é uma radicalização que identifica Metafísica (em sua expressão, Ontologia) e História em Espinosa (justamente a antípoda de Cassirer, de quem partimos). Sua solução, de ordem genética na análise das obras do filósofo, implica distinguir dois Espinosas, não obstante a seguir reconciliados. Em termos estritos, vimos que, segundo a leitura de Negri, o *Tratado Teológico-político*, seu método de interpretação em especial, exige a criação, no interior do sistema espinosano, da doutrina das “noções comuns”, fundamento da segunda fundação desta filosofia.

A interpretação de Negri é a mais ampla, articulada e ambiciosa, estritamente no tema, entre as leituras que aqui abordamos. À parte esta interpretação integrar o trabalho geral da obra do autor, que cobre toda a modernidade e, assim, visa explicar e intervir em temas essenciais da filosofia política contemporânea, e a despeito de, por este propósito, por vezes desfigurar a Filosofia de Espinosa fundindo-a com a de outros e recorrer a instrumentais teóricos dificilmente conciliáveis com os que são próprios desta Filosofia, ela

possui a essencial virtude de sustentar, com pertinência e admirável engenho, que a História se encontra no coração da Metafísica elaborada pelo filósofo seiscentista. A revisão dos limites (contemplando suas virtudes) desta interpretação levará a reconsiderações que cobrem toda a obra do filósofo (Moreau, 1994) e abrem caminho a outra interpretação completa desta obra (Chauí, 1999 e 2016), permitindo ao estudo de Espinosa se desvencilhar do princípio da dupla fundação e o entendimento nítido da conveniência entre Metafísica e História em Espinosa.

HISTORY IN SPINOZA THROUGH THE CONFRONTATION OF SIX READINGS

Abstract: To deal with the theme of History in Spinoza, we compared six readings, defining conveniences, differences and oppositions between them, in order to explain the relevance, scope and difficulties of this theme. We observe that the relation between metaphysics and history is the common basis of the considered readings, with their reciprocal differences to be measured from the different conceptions of this relation. By this criterion, we divided the authors into two groups: Cassirer, Strauss and Gueroult separated metaphysics and history in Spinoza; Matheron, Althusser and Negri link them. We spent more time reading Negri, because, among these readers, the Italian philosopher took further the proposition according to which History – in his terms, as the production of the real and as the ontology of the social – is at the heart of this philosophy and, therefore, constitutes it. Our basic argument, however, involves highlighting that none of these interpretations satisfactorily discerned the accordance, in Spinoza's philosophy, between the geometric and historical methods, or even between metaphysics and the interpretation of experience.

Keywords: History; Historical-critical method; Interpretation of experience; Materialism; Social ontology.

Referências bibliográficas

- Althusser, L. *et al.* (1979). *Ler o capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. (1980). *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. (1992). *O futuro é muito tempo*. Lisboa: Edições ASA.
- Bove, L. (2011). «Entre Matheron et Spinoza, il se passe quelque chose... » - à propos de Alexandre Matheron, Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique. *La Revue des Livres*, n. 2, pp. 53-77.
- _____. (2010). *Espinoza e a psicologia social, ensaios de ontologia polí-*

- tica e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica / São Paulo: Nupsi-USP.
- Cassirer, E. (1988). *L'idée de l'histoire: Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*. Paris: Éditions du Cerf.
- Chauí, M. (1999). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. vol. II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2022). *Sobre os Pensamento metafísicos*. *Cadernos espinosanos*, n. 47, pp. 15-35.
- Espinosa, B. (2015a). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- _____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Gueroult, M. (1930). *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 1 et 2. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres.
- _____. (1969). *Spinoza I: Dieu (Éthique, 1)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- _____. (1974). *Spinoza II: L'Âme (Éthique, 2)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Hobbes, T. (2010). *Do corpo*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Matheron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions.
- _____. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Moreau, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Negri, A. (1993). *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. (2010). *Spinoza et nous*. Paris: Éditions Galilée.

- Spinoza, B. (2014). *Obra completa, Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva.
- Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften, 1, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Visentin, S. (2018). A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri. *Cadernos espinosanos*, n. 38, pp. 151-170.

A MODERNIDADE CARTESIANA
— UM CAMINHO EM ABERTO?

Abel dos Santos Beserra¹
Doutorando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
abelbeserra@gmail.com

Resumo: O presente artigo retoma uma discussão apresentada por Marilena Chaui, em *Um anacronismo interessante*, para refletir sobre a herança cartesiana e sua apropriação, sobretudo, pelo idealismo alemão, a exemplo de Kant e Hegel. Nossa hipótese é a de que existe uma leitura equívoca de Descartes a qual o estabelece como precursor do conceito de *sujeito* como *subjetividade*, que surgiria desde então como condição de possibilidade para o fazer da filosofia ou para sua interpretação. Essa chave de leitura nos permite então realizar a discussão daquilo que Alquié, em *Descartes et l'ontologie négative* e em *A filosofia de Descartes*, propõe sobre o estatuto das ideias cartesianas na contemporaneidade. Dessa forma, concluímos ser necessário renovar sempre o convite à entrada no universo conceitual e argumentativo de uma filosofia. Além disso, defendemos a hipótese de que a modernidade não é um projeto único, mas sim em aberto.

Palavras-Chave: Descartes; Kant; Hegel; Subjetividade; Sujeito.

¹ Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2023/18138-0).

INTRODUÇÃO

Conforme afirma Jean-Marie Beyssade, em *Descartes au fil de l'ordre*, a figura de Descartes foi convertida na expressão de uma tendência ou proposta do que seria um certo ideal de filosofia, nas palavras dele:

O espírito cartesiano, a expressão não é, evidentemente, de Descartes. Ela visa, em Descartes, para louvá-lo ou criticá-lo, alguma coisa como uma atitude geral do espírito. Uma inclinação que vai além do indivíduo singular, daquele que nasceu há quatrocentos anos; uma inclinação que encontrou em sua obra, lida e relida, traduzida e retraduzida, frequentemente considerada e pelo menos com a mesma frequência criticada, uma expressão suficientemente exemplar para transformar o seu autor em herói homônimo (Beyssade, 2001, p. 307).

Ou seja, nós não lemos Descartes de modo neutro ou exatamente como o filósofo pensou, em sua época, ter se apresentado aos seus leitores. Visto que há uma recepção de suas ideias que o transformou em uma espécie de *herói* tanto a ser combatido quanto reverenciado. Sem dúvida não é fácil nos desvencilharmos dessa *sombra* ou desse *viés* quando lemos seu texto, porém, esse esforço é necessário, caso exista o objetivo legítimo de compreendermos sua contribuição para o pensamento.

Por essa razão, o presente artigo retoma uma discussão apresentada por Marilena Chaui (2011), em *Um anacronismo interessante*, para refletir sobre a herança cartesiana e sua apropriação, sobretudo, pelo idealismo alemão e por parte daqueles que estão de uma maneira ou de outra ligados a esta tradição. Nesse sentido, discutiremos a leitura de Chaui que investiga os fundamentos das interpretações que sustentam uma equivalência entre *sujeito* e *subjetividade* na filosofia cartesiana, em específico, e seiscentista em geral. Objetivo que exige voltarmos ao texto de Aristóteles e aos deslocamentos, às torções, que os pensadores do século XVII promovem ao lidar com a tradição. Retomaremos

ainda, brevemente, a visão de Kant e Hegel acerca do *eu pensante* cartesiano, bem como de que modo a avaliação deles se vale de uma certa recepção de Descartes. Vale destacar também que Chauí mobiliza, principalmente, o referencial merleau-pontyano, mormente aquele de *Em toda e em nenhuma parte* (Merleau-Ponty, 1980a), para desenvolver a sua argumentação, o que exige igualmente que façamos uma digressão sobre suas ideias.

Por outro lado, nossa hipótese é a de que a argumentação de Chauí procede e de que existe uma leitura equívoca de Descartes a qual o estabelece como precursor do conceito de *sujeito* como *subjetividade*, que surgiria desde então como condição de possibilidade para o fazer da filosofia ou para sua interpretação. Além disso, consideramos importante também retomarmos a compreensão de Merleau-Ponty em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* segundo a qual a *síntese* das ideias de um filósofo não contém nem pode conter o *todo* de seu pensamento (Cf. Merleau-Ponty, 1980b, p. 174). Essa chave de leitura permite, por fim, realizarmos a discussão daquilo que Ferdinand Alquié, em *Descartes et l'ontologie négative* (1950) e em *A filosofia de Descartes* (1980), propõe sobre o estatuto das ideias cartesianas na contemporaneidade, o que comentaremos no final do artigo.

Dessa forma, concluímos ser necessário renovar sempre o convite à entrada no universo conceitual e argumentativo de uma filosofia, o que não significa estarmos atados a repeti-la, mas sim que os desvios, aquilo que um filósofo omite em seus conceitos e reflexões, podem ser revistos e desvelados em uma nova visita aos seus textos. Em outros termos, precisamente no caso cartesiano, que Descartes ainda tem algo a nos dizer, desde que estejamos dispostos a ouvir e não reduzamos suas posições apenas ao que aparentemente foi interpretado tanto pelos seus contemporâneos quanto pela posteridade. Assim, talvez, seja preciso admitir que há mais de uma modernidade em jogo na letra cartesiana, apesar da armadilha do anacronismo dessa avaliação.

I. *SUBSTANTIA X SUBJECTUM*

Qual a diferença ou a proximidade entre as categorias de *sujeito* e de *subjetividade*? Quem primeiro enuncia o *sujeito*, ou a *subjetividade*, como ponto incontornável na busca pela verdade? Como isso se perpetua e até que ponto? Esse debate, por seu turno, requer um exame da história da filosofia. Cabe então indagarmos: como os seiscentistas usam o termo *sujeito*?

Antes de mais nada, faremos uma rápida digressão para situar essa discussão. Aristóteles, resumidamente, defende que *ser se diz de vários modos*, os quais são, conforme descrito no Livro V, capítulo 7 da *Metafísica* (Cf. Aristóteles, 2015, 1017a6 - 1017b9, pp. 213-215): ser por acidente (*katà symbebekos*); ser por si mesmo (*kath'hauto*); ser como verdadeiro e falso (*alethés e pseudos*); e ser em potência e ato (*dynamei e entelekeia*). Contudo, o único deles que permite uma *ciência do ser enquanto ser*, ponto fundamental para Aristóteles, é o modo do *ser por si mesmo*, pois é ele que assegura que os vários modos do *ser* não produzam uma pulverização e é aquele ao qual todos os outros se referem. Assim, o *ser por si mesmo* agrega os vários sentidos de *ser* e garante a unidade da então nascente *ciência do ser enquanto ser*.

Compete ainda mencionar o tratado aristotélico das *Categorias* (Cf. *Idem*, 2019, 1b25, p. 113), em que estas são em dez: 1 - a substância (aquilo que é); 2 - quantidade; 3 - qualidade; 4 - relação; 5 - onde (lugar); 6 - quando (tempo); 7 - estar em uma posição (situação); 8 - ter (posse); 9 - fazer (ação); 10 - sofrer (paixão ou afecção). E, dentre elas, só a primeira se refere ao que Aristóteles chama de substância (no original em grego, *ousía*) e da qual duas traduções são possíveis: *substância* e *essência*. Segundo Barnes, em seu artigo para a *The Cambridge Companion to Aristotle*: “Esta é uma ambiguidade que os tradutores acham cansativa. Mas não é uma ambiguidade casual; Aristóteles sustenta que existe um elo muito próximo entre substância e essência” (Barnes, 1995, p. 100).

A ambiguidade cansativa de Barnes, todavia, é o que Chaui assinala como ponto basilar para a compreensão do *anacronismo* em se atribuir aos seiscentistas uma *filosofia da subjetividade*. A filósofa enfatiza que a tradição verteu *ousía* como *subjectum*, na medida em que este último traduz o vocá-

bulo grego *hypokeimenon* (sustentáculo, alicerce, fundação), quer dizer, o *ser por si mesmo* subjacente às outras categorias e às suas determinações. Em outros termos, a primeira categoria, *o que é*, indicaria precisamente o *subjectum*, o subjacente ou o *hypokeimenon*, presente naquilo que é por si mesmo. Daí a tradução por substância a partir do verbo latino *substare*, do qual se deriva tanto *substantia* quanto *subjectum*. Ambos são, ressalta Chaui, “vocábulos da linguagem jurídica que se referem às coisas físicas ou aos corpos” (Chaui, 2011, p. 335), entendidos como “suporte de qualidades e propriedades” (*Ibidem*). Enfim, *ousía* (o que é) indica *subjectum/hypokeimenon*, ou seja, a substância (primeira categoria) que é *por si mesma*, suporta os acidentes e da qual são predicadas as demais categorias, ao passo que ela não é predicada de nenhuma, pois é por si mesma.

No entanto, *ousía* também é vertida para *essentia*², essência, com conseqüências filosóficas consideráveis. Dado que a partir disso *ousía* não será somente *subjectum*, sujeito, aquilo do qual se predica, que suporta a predicação ou os acidentes, “mas também, e muito naturalmente, se distinguirá em *essentia formalis* ou *subjectum*, a coisa em sua realidade externa, e *essentia objectiva* ou *conceptus*, a coisa em ideia ou o objeto como aquilo que é interno à faculdade de conhecer” (*Ibid.*). Em virtude disso, assinala Chaui, tanto o conceito de sujeito quanto o de objeto passam a ser compreendidos da seguinte maneira: “Sujeito é, pois, a forma ou a essência como realidade em si [*essentia formalis* de um *subjectum*, que é por si mesma]; objeto, a forma ou essência em nós e para nós ou como realidade pensada [*essentia objectiva* ou *conceptus* do que é pensado de um *subjectum*]” (*Ibid.*). A realidade formal e a objetiva são tematizadas, assim, pela *ousía* enquanto *essentia*, formal e objetiva³.

Um dos possíveis exemplos do modo pelo qual a filosofia seiscentista conceituou substância se encontra em Descartes. Para ele, consoante a primei-

2 Como no *Ente e a Essência* de Tomás de Aquino (1995) ou como destaca Étienne Gilson (2016) em *O ser e a essência*.

3 A exemplo da discussão na terceira *Meditação* sobre a ideia de Deus (Cf. Descartes, 1973, p. 111).

ra parte dos *Princípios da filosofia* - artigo 53, é o bastante definir substância a partir de seu *atributo principal* (Cf. Descartes, 1997, p. 46). Ou seja, entre os seiscentistas, como em Descartes, a pergunta pelo *o que é*, pela *ousia*, conduz a uma substância ou a uma essência na qual *o existir por si mesma* é só um alicerce para a predicação e perseverança no *ser*. Porque *substantia* emerge em Descartes enquanto um correlato de sua *predicação principal*, o que antes seria insustentável, como em Aristóteles, dado que a substância não poderia ser definida por aquilo que nela acontece, isto é, por um predicado. De acordo ainda com Martial Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*:

É por isso que conhecer uma coisa como substância não implica de modo algum conhecer esta mesma substância. A substância, só sendo tal substância por conta das propriedades, formas, atributos, que ela torna possível, e se manifestando por eles, é conhecida por eles. Uma substância sem atributo não poderia ser conhecida por mim; quanto mais atributos conheço dela, tanto melhor a conheço, e tanto melhor a conheço quanto mais atributos dela eu conhecer (Gueroult, 2016, p. 65).

Além disso, Chaui identifica alguns momentos em que Descartes usa o termo *sujeito* e, mais precisamente, refere-se a um *subjectum*. Como no primeiro artigo do *Tratado das paixões*, em que o filósofo distingue paixão e ação: “tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao *sujeito* a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça” (Descartes, 1973, p. 227, *italico nosso*). Logo, ambas não são diferentes quanto ao que se realiza e remetem a um mesmo evento em um *sujeito* tomado como *coisa*, ou seja: “Podemos notar que *subjectum* significa simplesmente ‘coisa’ (física ou espiritual): aquela de onde algo parte e aquela aonde algo chega” (Chaui, 2011, p. 336).

De qualquer modo, a partir desses exemplos, é possível demonstrar que o uso do termo *sujeito* no século XVII não implica *subjetividade* como

fundamentum. Além disso, Chaui também lembra que em Descartes as *Meditações* não tomam o *eu pensante* do *cogito*⁴ como fundamento do conhecimento (Cf. *Ibid.* p. 337-338). Ao invés disso, ele é um ponto de partida na ordem das razões para alcançar tal fundação, quer dizer, Deus ou o *infinito positivo*, como veremos melhor daqui a pouco. Portanto, o *eu pensante* não cria o mundo ou é condição de possibilidade do conhecimento, como acontecerá com o advento da *subjetividade* no idealismo alemão, por exemplo, em Kant e em Hegel. Vamos a eles.

II. A CERTIDÃO DE NASCIMENTO DA SUBJETIVIDADE

A seguir, comentaremos como se deu, em linhas gerais, a recepção desse tema pelo idealismo alemão, e com quais repercussões, a partir das ideias de Kant e Hegel. Mas antes de prosseguirmos cabe uma breve digressão para se compreender o ponto de vista kantiano. Nas palavras de Kant, na *Crítica da razão pura*: “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*. Um sistema de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*” (Kant, 2012, B25, p. 60). Dessa maneira, Kant volta-se para a origem do que é pensado, para o modo como a razão se refere ao objeto de seu exame, na medida em que: “Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (*Ibid.*, B75, p. 97). Se, por um lado, as *intuições* são fundamentais para a construção do saber, por outro lado, é preciso elevar a *conceitos* aquilo que é dado na sensibilidade e isso é trabalho do entendimento: “Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos*” (*Ibid.*, B33, p. 71).

Isso é fundamental em Kant, pois é preciso atenção ao fato de que as

4 Na última seção do artigo faremos uma discussão mais aprofundada sobre o *cogito*.

condições de possibilidade do conhecimento por ele investigadas são aquelas de uma *consciência humana* e não outras quaisquer, é somente por meio da operação dessa *sensibilidade* e desse *entendimento humanos* que os objetos nos podem ser dados, pensados por uma *consciência* também humana. Por conseguinte, compreende-se de onde vem para Kant o erro da psicologia racional, de matriz cartesiana, baseada no *eu penso, eu sou*, como destaca Chaui:

Considerar que a *unidade da consciência*, que serve de fundamento às categorias, é uma intuição do sujeito enquanto objeto e aplicar a ela a categoria da substância. Ora essa unidade é apenas uma *unidade de pensamento* [de uma *consciência humana*], que por si mesmo não dá nenhum objeto e, portanto, não se pode aplicar a ela a categoria da substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito (Chaui, 2011, p. 340, itálico nosso).

O deslize do racionalismo clássico postula uma *entidade* naquilo que se restringe a ser uma *função*, uma atividade da *consciência humana*. Isto é, a *consciência de si* seria tomada como uma *entidade*, um *ente*, algo que *existe* empiricamente; ao invés de ser compreendida apenas como uma *função cognitiva universal*, racional, pelo menos no que se refere ao modo humano de pensar. A impostura metafísica da razão clássica, como em Descartes, em suma, confere *substância* a uma *função da consciência* e concebe o *sujeito* como *substância*. Em outras palavras ainda, segundo Chaui, para Kant o erro dos seiscentistas seria confundir *pensar* e *conhecer*, “sujeito lógico (unidade pressuposta como condição de todo o ato do entendimento) e sujeito real (algo empiricamente dado numa intuição sensível)” (*Ibid.*).

Ademais, Chaui ainda frisa que Kant opera uma mudança decisiva na concepção de sujeito: “A dessubstancialização do *cogito* significa, portanto, uma mutação radical da noção de *subjectum*, que deixa de ser *ousia* e *res* para se transformar em ato de uma operação cognitiva” (*Ibid.*, p. 341). Sujeito, assim,

deixa de ser *subjectum* e *substantia* e passa a estar circunscrito a uma função cognoscente, outrossim: “Mais do que isso. Kant insiste em que se trata de um *sujeito determinante* do juízo e não meramente determinável (ou o *objeto* de uma intuição interna), insistência que é, finalmente, a descoberta da subjetividade” (*Ibid.*).

Inaugura-se finalmente, com enormes conseqüências, a *subjetividade* na filosofia. E, uma vez instaurada por Kant, essa ideia de *subjetividade* terá um percurso e um impacto próprios na história das ideias. Como dá exemplo a posição hegeliana. Todavia, antes de seguirmos cabe mais uma breve digressão sobre alguns conceitos hegelianos que são importantes para o presente artigo.

Em resumo, o projeto hegeliano, como na *Fenomenologia do espírito*, exige pensar como a própria *consciência* pode erigir seu saber até se reconhecer como *espírito absoluto*, sem se apoiar em uma autoridade externa a ela mesma. Em outras palavras, Hegel tenta responder como a *consciência* pode conseguir isso sem ter de assumir uma verdade cujos fundamentos sejam pressuposições tacitamente aceitas sob o peso da força de um agente externo a ela mesma. Consoante Marcuse, em *Razão e revolução*, o conceito de absoluto é uma maneira de resolver esse problema, que se origina da separação entre *ideia* e *ideado*, legada por Kant, pois no absoluto “toda a oposição entre a *consciência* e seu *objeto* está superada; o sujeito possui e conhece o mundo como sua realidade, como razão” (Marcuse, 2004, p. 93, itálico nosso). A *consciência* que chega ao absoluto, ao *espírito absoluto*, emerge como uma totalidade que como tal não pode dividir *sujeito* e *objeto*. Do contrário, ambos seriam reciprocamente exteriores e isso arruinaria a relação de totalidade do conhecimento absoluto dessa *consciência*.

Além disso, é importante ainda entender o conceito de *negação determinada*, em função de sua relevância para a inteligibilidade do movimento da *consciência* hegeliana. Conforme Hyppolite, em *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, a *negatividade* não é externa ao saber que a *consciência* aceita ou refuta e sim constitui internamente este conhecimento, pois a *negatividade* “é a única a permitir ao conteúdo desenvolver-se em afirmações sucessivas, em posições particulares, ligadas umas às outras pelo mo-

vimento da negação” (Hyppolite, 1999, p. 31). A posição da consciência, seu saber, resultante da *negação determinada* emerge como um potencial ainda não realizado daquela posição que lhe é anterior e enseja uma *certa* posição, *determina essa posição*, e não simplesmente configura algo aleatório⁵.

Nessa perspectiva, a *consciência* realiza o que Hegel chama de um *movimento dialético*, ao longo do processo de *negação determinada*, que caracteriza a sua *experiência*, nas palavras do filósofo: “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*” (Hegel, 2014, § 86, p. 77). Desse modo, aquela posição assumida pela *consciência* em seu caminho na busca pela verdade é, com efeito, um processo necessário cujo caráter é científico, racional, em virtude da operação continuada da *negação determinada*. Portanto, a nova coisa que surge é a realização de um potencial que lhe era imanente.

A *negação determinada* pode ser entendida, nesse cenário, como o modo pelo qual o objeto se realiza, como a coisa desdobra-se em si mesma e concretiza seu próprio potencial. A posição auferida segundo a negação da anterior é, enfim, um passo rumo ao encontro do próprio objeto com sua verdade. Logo, Chauí aponta que para o projeto hegeliano é preciso:

(...) levar às últimas consequências a *definição aristotélica da substância* como inerência dos predicados, mas compreendendo essa inerência especulativamente, ou seja, na substância, o sujeito precisa passar pelos predicados e esses precisam passar nele: a efetividade espiritual [do *espírito absoluto*] exige que o sujeito *ponha* os predicados [ou a consciência agiria sob

5 Compete mencionar que o conceito de *aufheben* descreve o resultado da *negação determinada* em seu âmbito positivo e negativo os quais “reúnem-se em um terceiro, o de transcender.” (Hyppolite, 1999, p. 32). Dessa forma, o objeto supera-se e vai além do que era inicialmente. Ademais, embora *aufheben* seja traduzido em geral como *suprassunção*, é difícil vertê-lo para o português.

uma determinação externa a ela mesma], seja negado por eles [no processo de *negação determinada*] e que estes *ponham* o sujeito e neguem a negação de sua negação [no movimento dialético da *negação determinada* isso refere-se ao advento de uma nova posição, a qual, por sua vez, não prescinde completamente da anterior, ou seria a-histórica, e sim parte do lugar configurado nesse processo de *negação*] (Chauí, 2011, p. 342, itálico nosso).

Chauí ainda salienta que Hegel, apesar de reconhecer que em Descartes *pensar* e *ser* estão implicados, considera que o filósofo francês apenas chega a encontrar a identidade do *ser* e do *pensar* no *cogito*, entretanto, sem a desenvolver. Dessa maneira, Descartes de fato somente prenuncia essa novidade moderna, conforme afirma Chauí: “Ora, em linguagem hegeliana, o que significa dizer que, em Descartes, ainda não encontramos a efetividade do pensar como mediação consigo? Significa, simplesmente, que o *cogito ainda não é sujeito*” (*Ibid.*, p. 344). Em termos hegelianos, ao sujeito cartesiano *falta subjetividade*, pois, como salienta Gueroult:

(...) o *Cogito*⁶, como consciência reflexiva, deve ser, não a visão de dois pensamentos diferentes ao mesmo tempo, mas um pensamento radicalmente simples e uno. O “Eu penso que penso”, que caracteriza a reflexividade do *Cogito*, não implica, portanto, nenhuma dualidade interna entre meu pensamento enquanto é *pensado* por meu pensamento e meu pensamento enquanto ele *pensa* meu pensamento. No interior do *Cogito*, consciência e consciência da consciência são idênticas. Do que segue que não há mais nenhuma diferença entre o pensamento que precede o *Cogito* e o próprio *Cogito*, entre a consciência (não reflexiva) e a consciência da consciência (reflexiva) (Gueroult, 2016, p. 115).

6 No último tópico do presente artigo aprofundaremos essa questão do *cogito* e da leitura de hegeliana, por isso sua menção mais breve agora.

A consciência cartesiana não se volta para ela mesma reflexivamente da mesma forma que a consciência hegeliana, quer dizer, como dois termos distintos temporalmente em um movimento no interior do qual a consciência de um segundo momento pode surgir como a negação da consciência imediatamente anterior. A consciência em Descartes que emerge com o *cogito* é uma, indivisível, logo, bastante diferente da consciência em Hegel, que se apresenta dentro do movimento de *negação determinada*. Em síntese, Hegel tematiza o *campo subjetivo* e o saber que vislumbra como possível está circunscrito a tal âmbito. A filosofia cartesiana, nesse contexto, não passa de um mero prenúncio de um *sujeito* que pode vir a descobrir o verdadeiro caminho da verdade, que Hegel apresenta sob a égide da *negação determinada* e de uma consciência que se reconhece como espírito, *espírito absoluto*. Em todo caso, segundo Hegel, no sistema cartesiano falta um sujeito reflexionante, subjetivante e subjetivado, um sujeito cuja consciência se reconheça no movimento de *negação determinada* e como *espírito absoluto*.

Compete salientar, por fim, que essa *consciência* que põe seus próprios termos é uma leitura hegeliana do projeto kantiano, assumida explicitamente, a qual dá continuidade à *subjetividade* concebida por Kant, conquanto Hegel também procure superar aquilo que considera inacabado na filosofia kantiana. Se em Kant essa consciência emerge como *condição de possibilidade* do conhecimento, em Hegel ela é ponto de partida e de chegada de todo saber *absoluto*, na medida em que as várias *figuras da consciência* podem, em último caso, chegar a se reconhecer em seu próprio movimento como *espírito absoluto*. Mas em ambos, em que pese suas diferenças, a *consciência* constitui seu *objeto*: seja enquanto condição de possibilidade para o conhecimento desse objeto, em Kant; seja pelos dois serem inescapavelmente correlatos, em Hegel. Enfim, tanto em Kant quanto em Hegel forja-se uma *subjetividade*, com efeito: “Em suma, a descoberta da subjetividade é um feito do idealismo alemão” (Chauí, 2011, p. 345).

III. O INFINITO POSITIVO E A SUBJETIVIDADE

O quadro delineado até aqui mostra que, apesar das consideráveis diferenças, o idealismo alemão, de modo geral, como em Kant e Hegel, incorre em um *anacronismo* ao atribuir à filosofia seiscentista, como vimos em Descartes, o surgimento da *subjetividade* ou ao menos seu anúncio. O modo pelo qual Chauí procura explicitar esse equívoco parte da leitura de um dos últimos textos de Merleau-Ponty: *Em toda e em nenhuma parte*⁷. Nesse trabalho, Merleau-Ponty, entre outros tópicos⁸, questiona como ocorreu a descoberta da *subjetividade* na história das ideias. Ela sempre esteve entre nós, pronta, à espera do nosso olhar? Ou foi construída? Em suma, o filósofo conclui se tratar de algo produzido: “Eles a construíram, a fizeram, e de mais de uma maneira. E talvez o que fizeram tenha de ser desfeito. Heidegger⁹ considera que perderam o Ser no dia em que o fundaram sobre a *consciência de si*.” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 232, itálico nosso). Ainda assim, Merleau-Ponty destaca ser possível falar em descoberta da *subjetividade*, desde que mantenhamos em foco o sentido dessa aparição.

Então como entender o traço distintivo da *subjetividade* entre os modernos? Posto que já seria possível detectar na filosofia o papel de um sujeito muito antes disso, como na máxima de Protágoras¹⁰, de que *o homem é a medida de todas as coisas*. Segundo Merleau-Ponty, a similaridade “das filosofias da subjetividade é evidente, de início, desde que se coloque frente a outras. Sejam quais forem suas discordâncias, os modernos têm em comum a ideia de que o Ser da alma ou o ser-sujeito não é um Ser menor, que *talvez* seja a forma absoluta do Ser” (*Ibid.*, itálico nosso). Ainda que se fale em sujeito na Antiguidade, ele não é a *forma canônica do ser*. Chauí sublinha, no entanto, esse *talvez* merleau-pontyano e o retomará ao indicar sua própria posição. Voltando a

7 Inicialmente o texto era uma introdução para a coletânea *Les philosophes célèbres*, segundo nota do editor francês (Merleau-Ponty, 1980a, p. 209).

8 O término desse texto discute, por exemplo, o futuro da filosofia.

9 Filósofo alemão, ligado à fenomenologia e à ontologia (1889 - 1976).

10 Filósofo grego, sofista (481-411 a.C.).

Merleau-Ponty, ele também ressalta que:

(...) de Montaigne a Kant, e para além deles, é sempre o mesmo ser-sujeito que está em questão. A discordância das filosofias decorre de que a subjetividade não é coisa nem substância, mas extremidade do particular e do universal – é Proteu¹¹. As filosofias acompanham mal-e-mal suas metamorfoses e é essa dialética que se esconde sob suas divergências (*Ibid.*).

Como aquele navegante que vê Proteu desfazer-se como uma miragem diante de seus olhos e assumir outra forma, as várias formulações sobre a *subjetividade* reiteram, no fundo, o mesmo mote: *um sujeito que se converte na forma canônica do Ser*. Nas palavras de Merleau-Ponty: “O próprio filósofo [Heidegger] que chora Parmênides¹² e gostaria de nos devolver nossas relações com o *Ser* tais como foram antes da *consciência de si*, deve justamente a ela seu gosto pela ontologia primordial” (*Ibid.*, p. 233, itálico nosso). Após sua *descoberta*, a *subjetividade* não se deixa esquecer, pelo menos não sem deixar uma marca no pensamento, o que já revela sua própria permanência.

Entretanto, Chauí interpela os argumentos merleau-pontyanos e os leva um pouco mais longe. A posição da filósofa, como já citada, é a de que se trata de um *anacronismo* afirmar o *sujeito* como equivalente à *subjetividade*. Deslize ou questão da qual nem Merleau-Ponty escaparia, na medida em que

11 Do grego Πρωτεύς. Na mitologia, é uma entidade marinha com dons premonitórios que se metamorfoseia, em geral para feições terríficas, quando as pessoas tentam dela se aproximar para saber do futuro. Conforme Jennifer Larson, em *Greek nymphs: myth, cult, lore*: “Se um humano conseguir capturar a criatura do outro mundo, ele ou ela pode esperar uma recompensa por deixá-la ir. Nos mitos gregos, essa possibilidade era aplicada a divindades da água, como Proteu, que geralmente tinha o poder de mudar de forma e de prever o futuro” (Larson, 2001, p. 71).

12 Filósofo grego, que viveu no século V a.C., aproximadamente, e pensou o *ser* como estável no tempo.

defende uma *descoberta* da *subjetividade* que remonta a Montaigne¹³, à Renascença. Em contrapartida, Chauí localiza a inauguração da subjetividade em Kant, como já mencionado. Dessa forma, ao alegar que a *subjetividade* surge quando a *consciência de si* se desenha como a forma canônica do *ser*, “ao pronunciar o ‘talvez’, [Merleau-Ponty] teria de admitir que ela poderia estar anunciada como uma possibilidade no pensamento moderno, mas apenas anunciada.” (Chauí, 2011, p. 332). A filósofa explora então os próprios argumentos de Merleau-Ponty e retoma o tópico imediatamente anterior de *Em toda e em nenhuma parte*, sobre o Grande Racionalismo.

Nessa direção, consoante Merleau-Ponty, no Grande Racionalismo opera uma ideia de *infinito positivo*, a saber, um “acordo extraordinário de exterior e do interior [que] só é possível graças à mediação de um *Infinito Positivo* ou infinitamente infinito (pois toda restrição a um gênero de infinidade seria um germe de negação)” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 228). Um exemplo disso é a ideia de Deus cartesiana. Segundo Descartes, na *Meditação III*: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (Descartes, 1973, p. 115). Esses elementos não poderiam ter sido criados pelo *eu pensante*, dado que o ultrapassam em todos os sentidos, em grau, gênero ou qualidade, por exemplo. Por conseguinte, Descartes prova, *a posteriori*, que Deus existe, visto que o *eu pensante* não pode ser a causa da *ideia de infinito* que ele encontra em si mesmo. Afinal, esse *eu é finito* e é necessária tanta ou mais realidade na *causa* do que no seu *efeito*, “pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?” (*Ibid.*, p. 112).

Dessa forma, a ideia de Deus cartesiana se transforma em uma garantia de verdade ao provar que Deus existe fora do *meditante*, visto que: “Se há, no centro ou no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe e, em contrapartida, está nele contido real ou eminentemente. Todas as relações que pudermos ter com o Ser devem

13 Filósofo francês da Renascença, humanista (1533 – 1592).

estar simultaneamente fundadas nele” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 228). Assim, é assegurada uma coesão do conjunto do saber que “não vem do sujeito ou da consciência de si reflexiva, não vem do *ego cogito* e sim daquilo que é o segredo (e a inocência) do Grande Racionalismo: o infinito positivo” (Chauí, 2011, p. 332).

Ademais, é certo que os seiscentistas fundamentam a autonomia da razão diante do imediatamente fornecido pela sensibilidade, por exemplo, como se observa nas máximas do *Discurso do método* para a condução do pensamento (Cf. Descartes, 1973, p. 49-52). No entanto, Chauí frisa que, se a hipótese merleau-pontyana sobre o advento da subjetividade estiver correta, *o sujeito como a forma canônica do ser*, então a posição seiscentista sobre o conhecimento não pode ser aquilo que institui a *subjetividade*, posto que essa filosofia encontra seu fundamento no *infinito positivo* e não nessa *subjetividade*.

Logo, tanto a *representação* cartesiana quanto o *cogito* não se baseiam em um conceito de *subjetivo*. Ao invés disso, ambos servem para pensar uma relação entre heterogêneos, por exemplo, como se dá entre a alma e o corpo¹⁴, cuja coesão é fundada no *infinito positivo*: “É para resolver o problema da relação entre heterogêneos que a representação se oferece como solução, e, justamente por isso, o ‘eu penso’ *não põe* a extensão, mas a apreende em ideia.” (Chauí, 2011, p. 334). O *eu pensante* não constitui seu próprio objeto, mas sim precisa apreendê-lo em ideia. Enfim, tornar-se-ia possível equivaler a filosofia seiscentista, por exemplo, a cartesiana, à subjetividade somente se o *infinito positivo*, que a sustenta, fosse esquecido.

14 De acordo com o artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*, corpo e alma são duas substâncias não só distintas e independentes uma da outra, mas ainda incomensuráveis (Cf. Descartes, 1997, p. 46).

IV. A FILOSOFIA E O REAL: CISÃO OU COESÃO?

Chaui finaliza sua argumentação em *Um anacronismo interessante* citando a posição foucaultiana de *As palavras e as coisas*. Uma das premissas dessa obra, segundo o filósofo, é a de que “de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio” (Foucault, 2016, p. XV). É à explicitação deste *critério prévio* que se dedicam as próximas páginas de Foucault, pois: “É com base nessa ordem [conjunto de tais critérios], assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer” (*Ibid.*, p. XVII). A partir dessa linha de argumentação delineada por Foucault, Chaui indica que a categoria de *representação* do Grande Racionalismo:

(...) está subordinada à ideia da ordem enquanto ordem natural dada. Ainda que, em Descartes, a ordem das razões e a das matérias não sejam as mesmas, ambas fazem parte de uma Natureza Total cujo fundamento é Deus e, por isso mesmo, a representação é onipotente. Com Kant, porém, descobre-se que a representação possui limites e essa descoberta leva à dissolução da *mathesis universalis*¹⁵ como projeto de um *corpus* unificado de conhecimentos e à emergência do transcendental ou a separação entre a subjetividade e o modo de ser dos objetos (Chaui, 2011, p. 345).

Seja para *desvelar*, seja para *fundar*, a partir do *transcendental* kantiano, a filosofia não apresenta mais um saber cuja verdade possa prescindir de uma reflexão sobre o modo de conhecer. Não que, como menciona Chaui, a

15 Em livre tradução: *matemática universal*. Está em pauta a proposta de uma ciência única e universal, como Descartes assinala nas *Regras para a direção do espírito*, “deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se (...) pelo vocábulo já antigo e aceito pelo uso de Matemática Universal [*mathesis universalis*].” (Descartes, 2002, p. 29).

primeira modernidade não tenha problematizado o método de investigação. Porém, como assinala Merleau-Ponty, o *infinito positivo*, fundo de todo o pensamento do período, conferia coesão ao que era enunciado sobre o *real*. Isso foi aquilo que se perdeu. Nas palavras da filósofa: “Falar dos ‘limites da representação’ significa, portanto, perder o que Merleau-Ponty chamara de ‘coesão do todo’, colocar-se diante da cisão entre o pensamento e o real, cuja primeira expressão é a obra kantiana, *certidão de nascimento da subjetividade propriamente dita*” (*Ibid.*, p. 346, itálico nosso). E como também comenta Gueroult:

O problema que se coloca então para Descartes nunca foi o de explicar como a ideia se põe originalmente como *representação* de um objeto, mas o de examinar de que maneira posso ter uma representação clara e distinta deste objeto (problema de *método*), e como posso provar que uma tal ideia possui um valor objetivo (problema de *crítica do conhecimento* e de *metafísica*) (Gueroult, 2016, p. 165, itálico nosso).

O duro debate sobre os limites da *representação* e a solução de seus impasses via *subjetividade* não são temas propriamente seiscentistas, posto que nesse momento a representação, conforme lembra Merleau-Ponty ao comentar sobre o *infinito positivo*, encontra o real e sendo coerente com ele pode estudá-lo ou entendê-lo, dada a coesão entre ideia e ideado. Atribuir aos seiscentistas a *subjetividade*, portanto, é um anacronismo, *um anacronismo interessante*, como nos aponta Chauí.

V. HORIZONTES

Em todo caso, é forçoso perguntar: de onde vem então o *anacronismo*, qual sua justificativa, seu *leitmotiv*? Por que a filosofia do século XVII surge posteriormente quase como um mero prenúncio das suas sucessoras, como notamos ocorrer em Kant e Hegel? Ou consideraríamos, arbitrariamente, Kant e Hegel, por exemplo, filósofos importantes, mas péssimos historiadores de filosofia? Para tentar responder a isso, nos voltaremos novamente a Hegel, especificamente para verificar seu comentário sobre o *cogito* e compará-lo com o de outros comentadores de Descartes. O que seria, todavia, exatamente o *cogito*? Compete realizarmos, primeiro, uma breve apresentação desse conceito cartesiano.

Nessa perspectiva, devemos lembrar que Descartes procura fundamentar de modo seguro e indubitável a ciência, visto que isso se mostrava um problema, como ele comenta no *Discurso do método* (Cf. Descartes, 1973, p. 40). Desse modo, por exemplo, ao longo da *Meditação II*, o filósofo encontra o ponto de partida para alcançar essa meta justamente no *cogito*, dado ele ser a certeza que sobrevive a toda e qualquer dúvida, pois é possível afirmar que *sou e existo*, pelo menos enquanto *penso* (Cf. *Id.*, 1973, p. 100). Ou ainda, nos termos do *Discurso do método*, “cumpriria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão verdadeira e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar” (*Id.*, 1973, p. 54). Com o *cogito* é possível chegarmos a um *ponto arquimediano* que não pode ser solapado por nenhum ataque cético ou por nenhuma incerteza, lógica ou metafísica. Afinal, o *cogito* resiste, posto que sua negação é impossível, contraditória.

Não é viável que neguemos o *pensamento* subjacente ao próprio *ato de duvidar*, porque o *cogito* está para além do conteúdo do que é pensado e aponta para a condição do próprio pensamento. Consoante Gueroult, a coincidência entre o *ser* e o *conhecer* é aquilo que funda o *cogito*: “Assim, eu tanto posso dizer, nesse caso específico [do *cogito*], que vou do ser ao conhecer quanto que vou do conhecer ao ser, pois no presente caso ser e conhecer coincidem, como coincidem, por outro lado, o sujeito e o objeto” (Gueroult, 2016, p. 147). Con-

tudo, outros intérpretes de Descartes consideram problemática essa identificação entre *ser* e *pensar* que supostamente encontraríamos no *cogito* cartesiano, a exemplo de Ferdinand Alquié, em *Descartes et l'ontologie négative*:

A metafísica cartesiana, nascida da pura meditação sobre a *transcendência do ser* em relação ao *conhecido*, e definindo o *ser* como distinto de qualquer *objeto*, de qualquer *essência*, é sem dúvida aquilo que há de mais profundo, mas também de mais esquecido na obra de Descartes, onde insistimos em ver apenas uma ciência de ideias claras (Alquié, 1950, p. 153, *itálico nosso*).

Não são apenas *clareza e distinção* que estão implicadas no *cogito*. Sem dúvida, ele é uma certeza inquestionável e que se presta como a primeira conquista no percurso analítico das *Meditações*, como se sabe (Cf. Descartes, 1973, p. 102). No entanto, sub-repticiamente, Alquié nos lembra que pode surgir também daí uma desproporção marcante entre o *ser* e aquilo que ele *pensa*, entre o *eu* e as suas *representações*, “pois Descartes nunca diz: *sum cogitatio* [sou pensamento], mas: *sum res cogitans* [sou coisa pensante]” (Alquié, 1950, p. 156). Dessa forma, não ocorreria em Descartes uma equivalência direta entre o *ser* e o *pensamento*. Descartes afirma *ser uma coisa pensante* e isso, destaca Alquié, em *A filosofia de Descartes*, tem consequências:

É certo que muitos comentadores, pretendendo compreender Descartes apenas segundo as exigências de um idealismo pós-kantiano, que, segundo os casos, acusam ou enaltecem, assimilam o “eu existo” ao “eu penso”, declaram que não há mais nada no ser do pensamento além desse mesmo pensamento, vêem no *cogito* a afirmação do primado do entendimento em geral e raciocinam como se Descartes tivesse escrito *cogitatur* [pensado], ou *est cogitatio* [é pensamento], ou mesmo *est intellectus* [é intelecto]. Ora, Descartes não diz isso, e nem sequer consente em escrever *sum cogitatio* [sou um pensamento]. A sua fórmula, incessantemente retomada, é: *sum*

res cogitans, “sou uma coisa que pensa”. *Res*, é evidente, não significa aqui coisa material. Mas *res* significa ser, substância, e não se pode pretender que tal ser se reduza à natureza da *cogitatio* [do pensamento], nem, por maioria de razão, a um *intellectus* [intelecto], ou a uma *ratio* [razão] (*Id.*, 1980, p. 78 - 79).

Em outros termos, Alquié nos indica que no cerne do *cogito* há algo necessariamente *inaudito*. Posto que o exercício do *meditante* extraiu uma certeza por exclusão, no caso, a de que é certo que ele *existe*, pelo menos no instante preciso em que *pensa*. Nada mais. A depuração que engendra essa certeza a torna *excepcional*: não importa se o pensamento, o representado, é falso ou verdadeiro, ainda assim o *cogito* resta indubitável. Ele é o *resíduo* último daquilo que sobrevive à dúvida metódica e hiperbólica proposta na primeira meditação¹⁶. No entanto, em si mesmo, o *cogito* não informa mais nada. Logo, permanece em suspenso se o *eu pensante* é ou não é alguma outra coisa além de *pensamento*. É esse o ponto enfatizado por Alquié.

Com efeito, pergunta Descartes: o que mais me pertenceria como *coisa existente que pensa*? Em suas próprias palavras: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza” (Descartes, 1973, p. 103). Por isso Alquié assinala que o *ser* do *cogito* deve ser estabelecido como distinto de seus *objetos* correlatos, no caso, como as ideias errantes de seus próprios *pensamentos*, pois eles variam (duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar ou mesmo sentir) e, apesar disso, o *ser* continua a existir.

16 Como ao duvidar metódica e artificialmente mesmo daquilo mais claro e distinto, devido à possibilidade da ação de um embusteiro tão ardiloso quanto poderoso: “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me.” (Cf. Descartes, 1973, p. 96).

Ademais, como igualmente frisa Pierre Guenancia, em *Lire Descartes*: “Antes de Husserl¹⁷, Descartes mostra claramente que o *ser da consciência* não é o *ser da coisa*, ou melhor, que há uma diferença essencial entre o modo pelo qual a consciência se conhece e o modo pelo qual ela conhece as coisas” (Guenancia, 2000, p. 159, *itálico nosso*). O *eu pensante* se reconhece existente no *cogito*, mas isso ainda é insuficiente para ele afirmar a existência formal, ou seja, fora do pensamento do *meditante*, das suas próprias ideias, que podem ser ilusórias, simples quimeras, no âmbito da segunda meditação, conforme afirma Alquié:

Afirmando que existe, mas duvidando do que é, Descartes procura determinar, passando em revista os atributos possíveis do seu *ser*, aqueles que pode e aqueles que não pode separar dele. Só o *pensamento* resiste a esta provação: só ele revela não poder ser separado de mim. Descartes nem por isso nega que *outras coisas*, além do *pensamento*, possam pertencer ao seu *ser*. Disso não sabe nada. Mas do que doravante está certo é de *ser* “uma coisa que pensa”. Longe de se confundir com o *ser* ou de aparecer como sua condição, o *pensamento* é aqui atribuído ao *ser*: ele não é senão a sua *qualidade*, e é até possível que não seja mais do que *uma* das suas qualidades (Alquié, 1980, p. 80).

Em outras palavras, o conteúdo do pensamento é variável, e independentemente dele *eu sou e existo enquanto penso*, mesmo que tudo o que eu pense for *enganoso*, mesmo que não exista fora do pensamento do *meditante*. Daí o poder do *cogito* como primeira verdade na ordem das razões. E, como se nota, a argumentação de Alquié (*ser* não equivaler a *conhecer*) contradiz a de Gueroult (*ser* e *conhecer* coincidem) em pontos decisivos sobre o *cogito* cartesiano. Não obstante, embora à primeira vista as posições dos dois possam pare-

17 Filósofo alemão, iniciador da fenomenologia (1859-1938).

cer diametralmente contrárias, elas não são de todo inconciliáveis. Porquanto aquilo descoberto pelo *cogito* não termina no próprio pensamento, como se o *meditante* fosse uma espécie de refém da *ordem das razões*, de sua própria trajetória, em algum tipo de solipsismo da razão. Assim, se estivermos certos, é possível aproximar as leituras de Gueroult e Alquié, desde que aceitemos que a identificação entre *ser* e *conhecer* no *cogito* é apenas uma das possibilidades existentes para o *eu pensante* ao longo das *Meditações*, uma de suas etapas na cadeia argumentativa cartesiana, uma vez que até o final dessa obra ele também descobrir-se-á diante de outros aspectos de sua *experiência humana*, como unido a um corpo, por exemplo¹⁸. De qualquer maneira, aprofundar essa divergência entre ambos fugiria ao escopo do presente artigo, mas a menção ao debate entre eles serve aqui de um forte indicativo da riqueza das questões da filosofia de Descartes, as quais estão longe de um epílogo.

Por sua vez, a esse respeito, Hegel afirma que com o *cogito* a filosofia cartesiana aponta para um novo tempo, a saber, o da *subjetividade*, que é um solo que se erige sobre a identidade entre o *ser* e o *pensar*¹⁹, posto que não mais seria possível divisar a distinção entre os dois. Nas palavras do filósofo, em *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a partir de Descartes emerge:

A inseparabilidade simples do *pensar* e do *ser* do pensante. *Cogito, ergo sum* equivale, de todo, a dizer: que me foi revelado na consciência imediatamente o ser, a realidade, a existência do Eu. Descartes declara ao mesmo tempo, expressamente — *Principia Philosophiae*, I, 9 —, que por pensar ele entende a consciência em geral, como tal; e que essa inseparabilidade [do pensar e do ser-pensante] é o conhecimento absolutamente *primeiro*, (não mediatizado, comprovado) e o *mais certo* [que há] (Hegel, 1995, §76, p. 153).

18 Como apresentado na *Meditação VI* (Cf. Descartes, 1973, p. 144).

19 É notável que a posição de Gueroult, nesse ponto específico, esteja bastante próxima da hegeliana.

Na leitura hegeliana, a inseparabilidade entre o *ato* de pensar e o *ser* daquele que pensa surge como um conhecimento que serve como ponto de partida de todos os seguintes em Descartes, dado ser um saber primeiro e não mediatizado, comprovado e o mais certo. No entanto, no núcleo dessa mesma descoberta cartesiana pode estar presente uma *opacidade* que Hegel não vislumbra ou cujas consequências não tematiza. Visto que, nos termos de Alquié anteriormente discutidos, no *cogito* o *ser* não precisa ser apenas identificado ao conteúdo do que ele mesmo pensa, à representação de uma dada consciência, pois independentemente daquilo que é pensado como certo ou errôneo, o *meditante existe*, algo que é indubitável, ao menos durante o próprio ato de pensar.

Cabe então inquirir: o que afinal impede o idealismo alemão de enxergar aquilo que aponta Alquié? O que pode ser revelado em Descartes sobre a *transcendência do ser* em relação ao *conhecido*? Como anteriormente mencionado, o idealismo alemão vê em Descartes as primeiras indicações de uma equivalência entre *sujeito* e *subjetividade*, a operação de uma *consciência*, a qual emerge como uma função ou condição de possibilidade para que se possa chegar à verdade, para se pensar o *objeto*. Dessa maneira, aquilo que Alquié ressalta como o mais profundo em Descartes é sutilmente *encoberto*, com grandes consequências para a filosofia pós-seiscentista, tais como a *subordinação da consciência ao seu objeto* (Cf. Alquié, 1950, p. 158). Pois a identidade, e mesmo a relação, entre *quem pensa* e *aquilo que é pensado* escamoteia o fato, marcante em Descartes, de que o *ser* em jogo no *cogito* não está necessariamente *preso* ao que quer que seja *pensado*, isto é, ao seu *objeto* correlato. Afinal, como nos mostra Alquié, esse *ser* pode ultrapassar o próprio *objeto* pensado, mesmo que por ventura se identifique momentaneamente com o seu pensamento no *cogito*, como Gueroult defende.

Esse *excesso* existencial do *ser* que marca o *cogito* simplesmente desaparece na leitura posterior que é realizada pelo idealismo alemão, que toma o *cogito* como simples *coisa pensante* aderente àquilo que é pensado e que meramente funda enquanto princípio certo aquilo que for descoberto pelo *eu pensante*, sendo como que sua condição de possibilidade incontornável e su-

ficiente. Em outros termos, o *eu pensante* do *cogito* cartesiano é o simples precursor da *consciência transcendental* kantiana ou da *consciência* hegeliana que se descobre *espírito absoluto*. Ele é um esboço da *filosofia futura*, que é a deles. Ademais, ainda que essa interpretação do idealismo alemão encontre algum lugar e justificativa na letra cartesiana, cumpre indagarmos se interpretações como a de Kant e Hegel não são antes tributárias de um certo tensionamento interno das ideias de Descartes cujo produto enseja um específico projeto de modernidade, como aquele a ser adotado por eles.

Como dá exemplo Alquié, essa recepção da filosofia cartesiana não é unívoca, posto existirem outros desdobramentos possíveis dos conceitos e argumentos de Descartes, que se ancoram em questões frequentemente esquecidas de sua obra. Talvez seja também anacrônico ler Descartes a partir do olhar de Alquié, que mencionamos no presente artigo. Um gesto tão equivocado de anacronismo quanto procurar em Descartes os vestígios ou anúncios da *subjetividade* do idealismo alemão. Porém, como nos lembra Merleau-Ponty, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, ao justamente abordar a filosofia hegeliana:

Hegel é o Museu, é todas as filosofias, se quisermos, privadas contudo de sua finitude e de seu poder de impacto, embalsamadas, transformadas, acredita ele, nelas mesmas; de fato, nele. Basta ver como uma verdade arrefece quando integrada a outras — como por exemplo o *Cogito*, ao passar de Descartes aos cartesianos, torna-se quase um ritual que distraidamente se repete — para convir que a síntese não contém efetivamente todo o pensar resolvido, que não é tudo o que foi, que nunca é, enfim, síntese ao mesmo tempo em e para si, noutras palavras, uma síntese que pelo mesmo movimento seja e conheça, seja o que conhece, conheça o que é, conserve e suprima, realize e destrua (Merleau-Ponty, 1980b, p. 174).

Mais do que uma leitura anacrônica, ao confundir *sujeito* e *subjetividade* em Descartes, ou nos seiscentistas, o que o idealismo alemão fez, como por

exemplo vemos no comentário de Hegel sobre o *cogito*, foi difundir, justificar e desenvolver a sua própria filosofia. O que não é exatamente surpreendente, como comenta Beyssade (2001, p. 307) ao sublinhar as diferentes apropriações de Descartes ao longo da história, mas que engendra repercussões para além do equívoco, ingênuo ou intencional. Uma delas é o *arrefecimento* das categorias ou da verdade de quem foi submetido ao anacronismo, como nos lembra Merleau-Ponty. O outro efeito é esquecermos o que os próprios conceitos e argumentos daquela filosofia podem nos dizer, como nos assinala a posição de Alquié. A interpretação anacrônica de uma filosofia não é apenas ou sobretudo um *erro*, ela é principalmente um *apagamento*. Um silêncio que se impõe ao pensamento, que o interdita.

Pelo contrário, talvez, ao dirigirmos novas questões a uma filosofia clássica, ou do passado, possamos quem sabe reviver o ímpeto que nutriu seu ato inaugural, seu princípio, ainda que cheguemos a um novo fim. A exemplo da filosofia cartesiana, que continua a nos interpelar, como na questão do sentido dessa *transcendência do ser* diante do *objeto*, pergunta que simplesmente desaparece afundada nas sombras da *subjetividade* do idealismo alemão, se não prestarmos atenção, como nos mostra Chauí. Enfim, o convite que um filósofo ou filósofa nos envia a cada vez que deslizamos por suas linhas, todavia, persiste. A insistência em não aceitar as primeiras saídas e curvas que nos oferecem pelo caminho pode ser um dos poucos cuidados para evitar o anacronismo. Quem sabe, assim, possamos dizer sem grande equívoco que não há somente uma rua na modernidade, mas pelo menos algumas.

CARTESIAN MODERNITY — AN OPEN PATH?

Abstract: This article revisits a discussion presented by Marilena Chaui, in *Um anacronismo interessante*, to reflect on the Cartesian heritage and its appropriation, particularly by German idealism, exemplified by Kant and Hegel. Our hypothesis is that there is an equivocal reading of Descartes which establishes him as the precursor of the concept of subject as subjectivity, which would then emerge as a condition of possibility for the practice of philosophy or for its interpretation. This reading key allows us to engage in the discussion of what Alquié, in *Descartes et l'ontologie négative* and in *A filosofia de Descartes*, proposes about the status of Cartesian ideas in contemporary thought. Therefore, we conclude that it is necessary to continually renew the invitation to enter the conceptual and argumentative universe of philosophy. Furthermore, we argue the hypothesis that modernity is not a singular project but rather an ongoing one.

Keywords: Descartes; Kant; Hegel; Subjectivity; Subject.

Referências bibliográficas

- Alquié, F. (1950). “Descartes et l'ontologie négative”, in: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, n. 12, abril, p. 153-159.
- _____. (1980). *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes.
- Aquino, T. (1995). *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes.
- Aristóteles. (2019). *Categorias*. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (2015). *Metafísica*. ed. bilíngue. São Paulo: Loyola.
- Barnes, J. (1995). “Metaphysics”, in: Barnes (Org.). *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, cap. 3 pp. 66-108.
- Beyssade, J.-M. (2001). *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF.

- Chauí, M. (2011). “Um anacronismo interessante”, in: Oliva, L.; Martins, A.; Santiago, H. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Descartes, R. (1901). *Œuvre de Descartes*. Vol VII e XI. Adam, C.; Tannery, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf.
- _____. (1973). *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma*. Coleção Os Pensadores - Vol XV. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2002). *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, M. (2016). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gilson, E. (2016). *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus.
- Guenancia, P. (2000). *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- Gueroult, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Hegel, G. (2014). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vol I, A ciência da lógica (1830)*. São Paulo: Loyola.
- Hyppolite, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes.
- Larson, J. (2001). *Greek nymphs: myth, cult, lore*. Nova York: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (2004). *Razão e revolução - Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra.
- Merleau-Ponty, M. (1980a). *Em toda e em nenhuma parte*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1980b). *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

ESPINOSA E BLYENBERGH, ENTRE A SEMÂNTICA DA AMIZADE E A SEMÂNTICA DO MAL

Douglas Nunes Vieira
Doutorando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil,
douglas.nunes.vieira@gmail.com

Resumo: Nascida como um promissor início de amizade entre dois amantes da verdade, a correspondência entre Espinosa e Blyenbergh revelou-se uma verdadeira decepção. Por conhecerem a verdade por caminhos diversos, nas línguas de Espinosa e de Blyenbergh, as palavras *Deus* e *mal*, que sustentam toda a problemática da correspondência, só poderiam significar coisas completamente diferentes. Apesar de ambos concordarem que Deus é sumamente perfeito e a causa de todas as coisas, enquanto um concebia que homens e mulheres poderiam contrariá-lo, entristecendo-o a ponto de puni-los por isso, o outro compreendia que Deus não é senão perfeição absoluta. Enquanto um concebia o mal como uma privação do bem, para o outro, ele nada é. Por isso mesmo, Espinosa e Blyenbergh jamais poderiam comunicar-se entre si pela linguagem dos filósofos, condição necessária para unirem-se pelo amor à verdade.

Palavras-Chave: Espinosa; amizade; verdade; Deus; mal; perfeição.

I. INTRODUÇÃO

Não foram poucos os que dedicaram especial atenção às cartas trocadas entre Espinosa e Blyenbergh. Marilena Chaui e Gilles Deleuze, em particular, dedicaram a elas momentos de suas obras dignos de nota. Logo no capítulo 1 de seu *A Nervura do Real*, Chaui alega que essa correspondência, além de permitir nos aproximarmos de questões históricas com as quais os cristãos costumavam se ocupar no século XVII, evidencia os motivos que levaram Espinosa a escrever o *Tratado Teológico-político* (Cf. Chaui, 1999, p. 125). Deleuze, por outro lado, dedicou a tal correspondência um capítulo inteiro de seu *Espinosa: filosofia prática* por considerá-la fundamental para aqueles que pretendem entender a maneira como Espinosa traça teses sobre o problema do mal, considerando-o em si mesmo e sem ser um problema secundário (Cf. Deleuze, 2002, p. 37). Por diversos motivos, quando nos debruçamos sobre esse conjunto de cartas, essa correspondência se mostra um material imprescindível para entendermos melhor a maneira como Espinosa aborda problemas fundamentais de sua filosofia – e não somente o problema do mal. Entretanto, essas questões não poderiam ser compreendidas adequadamente se nos limitássemos à tarefa de considerar cada carta isoladamente, a fim de apreender o sentido mais profundo que cada uma delas poderia ter na obra de Espinosa. Os problemas se proliferam no decorrer do diálogo entre Espinosa e Blyenbergh, surgem em meio a um fluxo contínuo de afetos e ideias que invariavelmente restaria perdido se intentássemos privilegiar uma carta ou outra, um problema ou outro, um conceito ou outro.

Na correspondência, Espinosa expõe-se através de ideias despidas de qualquer ordenação imposta por um método. O filósofo expõe-se. Expõe-se para um desconhecido, apresentando-lhe teses polêmicas sem o polimento que percebeu ser necessário para que elas fossem claramente compreendidas. Expõe-se a um diálogo que mais se assemelha a uma discussão do que àqueles diálogos platônicos clássicos nos quais o filósofo constrói ideias juntamente com seus interlocutores. Como nota Deleuze, Blyenbergh, ao levantar questões que incidem diretamente sobre temas fundamentais do espinosismo, “obriga Espinosa a multiplicar os exemplos, a desenvolver paradoxos, a destacar uma estranhíssima concepção do mal. É como se o amor da verdade levasse

Espinosa a negligenciar sua própria prudência e a se desvelar” (*Ibid.*, p. 37). Ao longo das cartas, Espinosa percebe que se expõe a um teólogo amador travestido de amante da verdade, deixando transparecer como certas ideias e palavras não polidas o ofendiam e o entristeciam. Mesmo não escondendo o quanto a linguagem de Blyenbergh o afetava, o filósofo manteve a correspondência e a promessa de amizade, mas não sem deixar de expor as razões do desentendimento, de seu descontentamento e da inutilidade daquela troca de cartas. Apesar de corresponder-se com alguém que só poderia satirizá-lo ou relegá-lo aos confins do absurdo, Espinosa nem por isso deixou de esforçar-se em dar as suas respostas. Não era a sua polidez que o fazia empunhar a pena, mas sim a sua filosofia. Depois dos desentendimentos, da visita inconveniente e das objeções incessantes, Espinosa decide em tom cordial encerrar a troca de cartas com Blyenbergh. Mas não sem alertá-lo: “não esperes de minha *Ética* a solução de teus problemas” (Espinosa *apud* Chaui, 1999, p. 124).

Até 1665, Espinosa havia publicado os *Princípios da Filosofia Cartesiana* há cerca de dois anos e escrevia a *Ética* há pelo menos três. O ano de 1665 marcaria uma mudança brusca em sua produção filosófica, fruto de uma decisão tomada frente aos tempos sombrios nos quais vivia. Na *Carta 30*, ele caracteriza aquela época como um tempo no qual os Estados em guerra não se saciavam tão facilmente do sangue humano. Se em alguns deles tais perturbações causavam choro e até mesmo riso, no filósofo elas despertavam ainda mais “o desejo de filosofar e de melhor observar a natureza humana” (Spinoza, 2014, p. 161). Espinosa decidiu interromper a escrita da *Ética* para escrever o *Tratado Teológico-Político* a fim de lutar contra os preconceitos dos teólogos, a pecha de ateu que o vulgo formou dele e aqueles que se utilizam de sua autoridade para suprimir a liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos (Cf. *Ibid.*). Contra a ofensa ao filósofo não resta senão realizar o esforço filosófico que reconstitui a filosofia contra tudo o que a ela se opõe. Com o *Tratado Teológico-político*, Espinosa nos mostra que tempos sombrios são também tempos de filosofia. Porém, uma das primeiras tarefas do filósofo em 1665 foi a de responder a um desconhecido chamado Blyenbergh, até então considerado um amigo por ter se mostrado um amante da verdade.

Blyenbergh, com efeito, apresenta-se declarando seu amor pela verdade, como alguém que, encantado com a leitura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, resolveu arriscar-se escrevendo uma carta para Espinosa a fim de esclarecer algumas dificuldades que havia encontrado no livro. A primeira carta de Blyenbergh despertou em Espinosa não apenas o desejo de responder às dificuldades daquele desconhecido, mas também despertou o desejo de estreitar laços e criar uma verdadeira amizade com ele. No entanto, o que as demais cartas revelaram é que se tratava de algo impossível. Quanto mais se correspondiam, menos Blyenbergh e Espinosa se entendiam, mais percebiam que não falavam a mesma língua. Se a obra *Princípios da Filosofia Cartesiana* encantou o teólogo amador, as teses do *Tratado Teológico-político* e da *Ética* apresentadas a cada carta deixavam-no desorientado. Essas teses levaram Blyenbergh a uma tentativa de demonstrar os absurdos aos quais elas poderiam conduzir, mas não sem expressar-se por uma linguagem ofensiva aos olhos de Espinosa. Ora, contra a linguagem ofensiva do teólogo amador, a resposta não foi outra senão escrever na linguagem dos filósofos.

Nas cartas, podemos perceber que, por mais que utilizassem as mesmas palavras, Espinosa e Blyenbergh atribuíam a elas significados completamente diferentes. Na verdade, essa distância linguística exprimia também a distância ontológica que os colocava em lados que se negavam reciprocamente. Apesar de concordarem minimamente em alguns pontos, essa outra distância levava Espinosa a apresentar uma concepção de mal cada vez mais diversa daquela que Blyenbergh poderia imaginar. Enquanto o teólogo amador entendia o mal como algo que exprime uma imperfeição humana, ou mais precisamente, a incapacidade humana de adequar-se à ordem de Deus, o filósofo lhe apresentava o mal como algo contrário à nossa própria liberdade. Espinosa chega mesmo a concluir algo extremamente controverso: um criminoso que pudesse “gozar da vida cometendo crimes, mais do que se prendendo à virtude, (...) seria insensato se se abstivesse de cometer crimes” (*Ibid.*, p. 149). Entretanto, de modo algum, devemos considerar que assim o filósofo estaria defendendo a prática de crimes. Para ele, o mal não é algo que revela o lado mais obscuro de nossas almas, mas sim o que nos afasta de nossa própria liberdade. Mesmo quando

praticamos o mal, somos tão perfeitos quanto podemos ser, e isso o teólogo amador não foi capaz de compreender.

II. A AMIZADE COM BLYENBERGH, UMA DESILUSÃO DE ESPINOSA

Blyenbergh inicia a primeira das cartas endereçadas a Espinosa com uma demonstração de admiração, identificando-se como um amigo desconhecido que foi profundamente afetado por seu livro recém-publicado:

Prezado senhor e amigo desconhecido,

Já li atentamente e por diversas vezes vosso tratado recentemente publicado com seu apêndice. Dizer da extrema solidez que ali encontrei e do prazer que obtive talvez fosse a um outro, e não a vós, conveniente fazê-lo. Ao menos não posso deixar em silêncio o fato de que, quanto mais minha atenção se volta para esse livro, mais ele me agrada e não deixo de descobrir uma coisa ainda não observada (*Ibid.*, p. 101).

Logo em seguida, ele deixa de apresentar-se apenas como um admirador desconhecido para apresentar-se como alguém próximo de Espinosa por dedicar-se à verdade e desejar buscá-la nesta vida tanto quanto a razão humana o permita:

Vós vos perguntais quem sou e estais surpreso que um desconhecido tome a liberdade de vos escrever; vos direi então ser um homem que nesta vida breve e frágil, e por amor da pura verdade, se esforça pela ciência, tanto quanto a natureza do espírito humano o permita. Ele não se propõe a outro fim, ao procurar a verdade, senão a própria verdade. Quer pela ciên-

cia chegar não às honras e riquezas, mas só à possessão da verdade, que é, daquela, uma espécie de efeito. (*Ibid.*)

Essas palavras surtem um grande efeito no destinatário, por ele entender que o remetente seria mais um daqueles que nutrem um grande amor pela verdade. Espinosa deseja Blyenbergh e expressa esse desejo declarando que quer tê-lo não apenas como um leitor, mas também como amigo:

Através de sua carta, fiquei sabendo que, em vosso amor pela verdade, vós a tendes por objeto único de vossos estudiosos esforços e, não tendo eu mesmo outra preocupação na alma, não pude fazer de outro modo senão me dedicar não apenas à satisfação de vosso desejo, respondendo, conforme minhas forças, às questões colocadas em vossa carta e naquelas que poderão se seguir, mas fazer o melhor possível no futuro para estreitar nossas relações e criar entre nós uma sincera amizade. Por aquilo que me diz respeito, entre todas as coisas que dependem de mim não há nenhuma que tenha para mim um preço mais elevado do que um elo de amizade estabelecido com homens que amam sinceramente a verdade. Creio, de fato, que entre os objetos que não estão em nosso poder, não há outro no mundo ao qual possamos nos prender com mais tranquilidade do que à amizade de tais homens (*Ibid.*, p. 105).

O desconhecido torna-se então conhecido. Ambos têm um ao outro em alta conta. Ambos desejam conhecer a verdade. Ambos desejam unir-se por ela. Em meio àqueles tempos sombrios, eis que surge alguém que se pode amar sem medo. Amigo assim é coisa muito necessária. Poderíamos nos perguntar: o que fez com que Espinosa respondesse a Blyenbergh dessa forma? Por que o pedido de resposta às dificuldades encontradas pelo teólogo no *Princípios da Filosofia Cartesiana* leva Espinosa a entregar-se a ele? Naquela carta, além de escrever que desejava se tornar amigo de Blyenbergh, Espinosa declarou outro

de seus desejos: “gostaria de poder usar, ao vos escrever, a linguagem de que minha educação me fez familiar” (*Ibid.*, p. 110). E, aqui, podemos identificar um outro desejo comum a eles: o de estabelecerem entre si uma linguagem comum através da qual pudessem expressar seus pensamentos tanto quanto a verdade o permitisse. Não obstante, essa linguagem não é simplesmente o holandês, o latim, o português, etc., mas sim aquela constituída por signos compreendidos apenas por aqueles que buscam a verdade, isto é, a linguagem dos filósofos.

Em seu *Abecedário*, na letra *F de Fidelidade*, Deleuze lança uma hipótese perspicaz sobre o que, no fim, une os amigos. Para ele, a amizade não tem a ver com comunhão de ideias, mas sim com um tipo de linguagem comum. Podemos nos entender com pessoas que defendem ideias contrárias às nossas, mas nos desentender definitivamente com pessoas que defendem ideias comuns às nossas. Porque a amizade envolve um certo tipo de percepção. Para Deleuze, entre dois amigos se constitui um tipo de linguagem que não pode ser reduzida ao valor convencional que os signos trocados entre eles possuem. A comunicação se dá através de uma pré-linguagem na qual palavras, gestos, silêncios, olhares e quaisquer outros signos adquirem um significado próprio decifrável apenas no âmbito daquela amizade. Nela, todo esse linguajar adquire sentido antes mesmo que os signos emitidos representem algo já dado. Uma frase banal, cotidiana, pode nos fazer amar ou até detestar alguém. Uma mesma frase pode nos levar a amar um e odiar outro, tudo depende da forma como aquele signo é emitido e da maneira como essa emissão nos afeta. Por isso, a amizade não poderia ser reduzida ao âmbito das palavras e das ideias trocadas entre os amigos, pois ela depende, sobretudo, de uma certa sensibilidade, de uma certa capacidade de sermos afetados de determinada maneira pelos signos emitidos pelo outro. Ela nasce entre duas pessoas quando uma é sensível aos signos emitidos pela outra (Cf. Deleuze, G.; Parnet, C., 2001).

Quando nos debruçamos sobre a correspondência entre Espinosa e Blyenbergh considerando essa hipótese deleuziana, compreendemos que Espinosa percebeu nas palavras do remetente desconhecido algo mais do que o desejo de sanar dúvidas a respeito do problema do mal. Por meio delas, exprimia-se alguém que, nesta vida, desejava uma só coisa: a verdade. E foi essa percepção que o levou a crer que poderia criar com ele verdadeira amizade.

Inicialmente, Espinosa explicita a Blyenbergh a razão de sua entrega, por entender que a verdade produz efeitos específicos naqueles que a amam. Na *Carta 19*, Espinosa afirma que ela produz pelo menos dois efeitos em seus amantes. Em primeiro lugar, uma vez conhecida, torna-se impossível deixarmos de amá-la; em segundo lugar, todo aquele que a conhece, necessariamente, passa a amar seus demais amantes, em outras palavras, o amor pela verdade desdobra-se no amor por aqueles que também amam a verdade, gerando um amor recíproco que não pode ser destruído. Em suma, para Espinosa, o conhecimento da verdade tende a conduzir homens e mulheres a unirem-se, constituindo entre si vínculos de amizade produzidos por um amor recíproco que se estende, tanto quanto pode, para o eterno.

Isso decorre, especialmente, da verdade produzir desejos, a saber, o desejo de conhecê-la tanto quanto for possível e o desejo de unir-se a outros que também a amam. “Nada senão a verdade pode unir completamente opiniões e ânimos diversos” (*apud* Chauí, 1999, p. 115). Por essa razão, as palavras que Blyenbergh utilizou para se apresentar na primeira carta fizeram Espinosa percebê-lo não como um desconhecido qualquer, mas como um amigo ainda não conhecido que amava a verdade tanto quanto ele. E foram elas que o fizeram desejá-lo. Aquelas palavras, efetivamente, não representavam simplesmente o potencial que a verdade teria de fazê-los concordarem entre si em torno de ideias e palavras, elas exprimiam sobretudo todo um conjunto de desejos, afetos e gestos comuns, todo um linguajar que Espinosa imaginou ser possível estabelecer com aquele que as escreveu.

No entanto, as demais cartas de Blyenbergh evidenciaram que aquilo não passava de uma ilusão, sobretudo por haver uma certa distância linguística entre eles. É notável como nessas cartas o filósofo ressalta mais de uma vez que o teólogo amador, por mais que tentasse, não poderia compreender a sua linguagem, pois as palavras que dela faziam parte possuíam um significado incompreensível para ele.

Na *Carta 29*, de fato, Espinosa se lamenta por ter tentado se comunicar utilizando uma linguagem que lhe é própria, e não a linguagem cartesiana, mais próxima dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Na verdade, ele percebe

que as coisas que escrevia não despertavam no teólogo amador o desejo de filosofar, mas sim o de zombar (Cf. Spinoza, 2014, p. 131). Se na primeira carta Blyenbergh utilizou palavras que levaram Espinosa a tê-lo como amigo sem sequer conhecê-lo, nas demais, quando elas não ultrapassavam os limites da polidez, alcançavam a blasfêmia. Na *Carta 29*, Espinosa o alerta a este respeito: “se houvesse percebido pelo entendimento puro (*puro intellectu*) o que é depender de Deus, certamente não pensaríeis que as coisas são, enquanto dependentes de Deus, mortas, corporais ou imperfeitas (quem já ousou falar tão baixamente do Ser soberanamente perfeito?)” (*Ibid.*, p. 135).

Depois da extensa e ofensiva *Carta 20*, encerrada mais pela falta de papel do que por uma limitação do tagarelar, não havia mais volta; Blyenbergh havia emitido palavras que o afastaram definitivamente do filósofo. Na *Carta 24*, ele menciona não ter conseguido reter muito bem o que havia ouvido em sua visita a Espinosa, evidenciando a sua incapacidade de compreender o linguajar do filósofo (Cf. *Ibid.*, p. 149). Blyenbergh, em suma, simplesmente não conseguia encontrar sentido naquilo que o filósofo lhe dizia. Depois da visita e desta última carta, Espinosa decide finalmente encerrar a comunicação com aquele teólogo amador, ressaltando que ele não o havia compreendido (Cf. *Ibid.*, p. 156).

Antes mesmo da visita, Blyenbergh já havia percebido que não poderia concordar com Espinosa sobre a principal coisa que os uniu inicialmente. Cada um deles guiava-se por meios completamente distintos para conhecer a verdade, anulando qualquer possibilidade de se constituir entre eles verdadeira amizade, fruto do amor intelectual. Com efeito, para Blyenbergh, a verdade só poderia ser conhecida respeitando-se duas regras: o conceito claro e distinto do intelecto e a palavra de Deus.

Na *Carta 20*, Blyenbergh admite que, ao ler as cartas de Espinosa seguindo o seu intelecto, percebia-se como um amante da verdade e concordava com os conceitos sutis que lhe eram apresentados. No entanto, quando lia essas cartas guiando-se pela palavra de Deus, percebia-se como um filósofo cristão e não lhe restava outra coisa senão refutar por completo aquilo que fora constatado. Para Blyenbergh, a palavra de Deus possui primazia sobre o intelecto:

E se acontecer, após um longo exame, de o conhecimento natural me parecer estar em conflito com o Verbo Divino, ou não estar de acordo com ele, a palavra divina tem sobre minha alma uma autoridade tal que os conceitos que acredito serem claros se tornarão suspeitos, antes que consinta em opô-los à verdade que penso estar prescrita no Livro, ou colocá-los acima dela (*Ibid.*, p. 111).

Espinosa repetirá essas palavras de Blyenbergh com o objetivo de evidenciar uma única coisa: que eles não concordavam em nada. Na Carta 23, ele manifesta sua desilusão afirmando que seu correspondente confundia filosofia com teologia, algo que tornaria impossível a amizade prometida na primeira carta:

(...) quando a escrevi, com efeito, eu vos considerava um puro filósofo, alguém que não admitia (...) outra pedra de toque da verdade do que o entendimento natural (*naturalem intellectum*), e não a teologia. Mas vós me fizestes compreender que as bases sobre as quais queria que se erguesse a nossa amizade não estavam colocadas como acreditava (*Ibid.*, p. 145).

Para Blyenbergh, o meio pelo qual podemos conhecer a verdade é a palavra de Deus. Deus criou o mundo e revelou-se através das Escrituras. As palavras nelas inscritas são a própria palavra de Deus ou, como Blyenbergh escreve na *Carta 20*, a própria vontade de Deus. Deus é sumamente perfeito e revelou ali toda a perfeição de sua obra. Daí, não há outro meio para conhecermos a verdade das coisas senão através das Escrituras. Tudo o que está escrito no Verbo concorda com os conceitos do nosso intelecto. Contudo, apesar de podermos conhecer a verdade revelada, erramos. Somos imperfeitos, incapazes de decifrar o significado daquilo que está revelado nas Escrituras porque ali se expressa a perfeição absoluta de Deus, a qual jamais seremos capazes de compreender inteiramente. Deus nunca se contradiz, mas a finitude de nosso

intelecto nos faz perceber contradições no Verbo, por conseguinte, em Deus. Logo, conforme Blyenbergh, não resta senão manter nosso intelecto sob permanente suspeita, interrogando-o e submetendo-o continuamente à palavra de Deus. Afinal, qualquer contradição entre ele e as Escrituras só pode ser considerada um sinal de erro, evidência máxima de nossa finitude e imperfeição.

Na correspondência, Espinosa não nega que Deus tenha se comunicado conosco através das Escrituras. Mas, antes de revelar-se em forma de palavras, ele revelou-se para os profetas, homens que viveram em épocas remotas da humanidade. Na *Carta 19*, Espinosa afirma a Blyenbergh que os profetas de fato perceberam e compreenderam sinais revelados por Deus, porém isso não quer dizer que eles conseguiram traduzi-los em absoluto, exprimindo toda a perfeição divina por meio de uma linguagem humana. *Nenhum significante guarda em si o seu significado*, nem mesmo os signos divinos. Daí, os sinais revelados por Deus somente poderem adquirir significação quando traduzidos por um conjunto de signos organizados em forma de parábolas. Porém, como afirmará Espinosa na mesma carta, essas parábolas nada mais são do que adaptações da revelação divina à linguagem do vulgo de uma certa época.

No *Tratado Teológico-político*, Espinosa esclarecerá: por mais que possamos dizer que o intelecto possibilite cada um a ter um conhecimento certo das coisas e que todo sinal divino concorde com nosso intelecto, o vulgo é naturalmente incapaz de compreender a absoluta perfeição de Deus. Ele não se exercita em seu poder de conhecer as coisas, movido pelo desejo de honrarias e riquezas, buscando coisas que não estão em seu poder (Cf. *Id.*, 2003, p. 16). Os profetas, possuindo uma imaginação vivaz e uma virtude singular (Cf. *Ibid.*, p. 23 - 29), adaptaram a revelação divina à linguagem do vulgo, a fim de transmitir os meios de salvação revelados. Logo, o verdadeiro sentido das Escrituras só pode ser encontrado na língua dos povos da época dos profetas, jamais nos próprios sinais divinos.

Todavia, por mais que a verdade não possa ser confundida com aquilo que está escrito nas Escrituras, nem por isso podemos dizer que tudo o que há nelas é falso. Na correspondência, Espinosa afirmará que a verdade revelada nas Escrituras se reduz ao domínio das regras de vida, isto é, a preceitos que

nos permitem aumentar o conhecimento das coisas que possibilitam a convivência entre nós e nossos semelhantes. Por isso, na *Carta 29*, ele considerará os profetas como meios para que o vulgo realize o principal objetivo da Escritura, revelado por Cristo: “amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (*Id.*, 2014, p. 137).

Por outro lado, na *Carta 19*, Espinosa esclarece que os profetas, ao adaptarem a revelação divina ao linguajar do vulgo, não encontraram outra forma de traduzi-la senão representando-a através de uma linguagem antropomórfica. Dessa maneira, elaboraram parábolas nas quais os meios de salvação exprimem a vontade de um Rei ou de um Legislador, ou seja, exprimem a vontade de Deus na forma de leis que associam recompensa à salvação e castigo à perdição. No fim, o Deus bíblico acaba por revelar-se envolto em paixões que são propriamente humanas.

Resumidamente, para Espinosa, a verdade que podemos encontrar nas Sagradas Escrituras se restringe ao domínio das regras de vida. Por isso, em vão, ele tenta mostrar para Blyenbergh que a Bíblia não pode ser considerada o único meio para o conhecimento da verdade e que o conhecimento de Deus ultrapassa a época dos profetas, por ser eterno.

Para Espinosa, quando subordinamos o intelecto às Escrituras, levantando suspeitas sem fim sobre ele, cometemos pelo menos três erros. Primeiramente, nos impedimos de ter um conhecimento certo que só as ideias verdadeiras, que se seguem da natureza do intelecto, nos permitem ter. Por mais que estejam bem fundamentadas em princípios incontestáveis e argumentos sólidos, as ideias por si só não podem se sustentar frente às dúvidas que a Escritura é capaz de fazer pairar sobre elas. Por mais que concordem com a maior parte das coisas que podemos ler na Bíblia, basta uma breve passagem para abalar toda uma cadeia de raciocínio bem constituída.

No Capítulo 15 do *Tratado Teológico-político*, com efeito, Espinosa nos mostra que até mesmo a própria Escritura possui passagens que se contradizem entre si. Numa passagem Deus move-se, noutra não está em lugar algum. Há até mesmo passagens nas quais Deus arrepende-se de certas coisas, opon-

do-se à sua própria vontade.¹ Aliás, é digno de nota que a principal motivação para Blyenbergh iniciar a correspondência com Espinosa tenha sido a percepção de certa contradição em Deus a respeito do problema do mal. Afinal, ele perguntava-se, Deus, enquanto ente sumamente bom, fez os homens e incluiu a maldade em seus corações?

Em segundo lugar, na medida em que Deus revelou-se para os profetas e estes se viram obrigados a adaptar o linguajar divino ao linguajar do povo, as Escrituras não só representam Deus antropomorficamente, como também divinizam preconceitos populares de tempos antigos (Cf. *Id.*, 2003, p. 223). Ela limita o nosso poder de ter um conhecimento certo das coisas ao linguajar da época dos profetas, eternizando o passado e humanizando Deus.

Em terceiro lugar, enfim, os profetas puderam decifrar os signos divinos, sobretudo, por possuírem uma imaginação perspicaz e um ânimo dado à justiça e ao bem (Cf. *Ibid.*, p. 230). Daí, a verdade das Escrituras fundamentar-se mais na natureza da imaginação do que na natureza do intelecto. Portanto, para Espinosa, subordinar o intelecto à Escritura significa também subordinar o poder que temos de conhecer as coisas ao passado e à imaginação, tornando-nos assim servos da superstição e da teologia (Cf. *Ibid.*, p. 223).

Dessa forma, Espinosa espanta-se com aqueles que preferem sitiar o intelecto com dúvidas provenientes das Escrituras, pois estas sim são passíveis de suspeita (Cf. *Ibid.*, p. 225). Na *Carta 29*, ele expressa para Blyenbergh sua plena confiança no intelecto:

Eu me acomodo absolutamente sobre o que o entendimento (*intellectus*) me faz perceber e não duvido que me possa enganar ou que a Escritura possa estar em contradição com ele (...) pois a verdade não pode contradizer a verdade, assim como o demonstrei claramente em meu Apêndice

1 No Gênesis, de fato, lemos que Deus “viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração (...) [e] arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração” (Gênesis, 6:5).

(...) e o fruto que colhi de meu poder natural de conhecer, sem jamais deparar-me uma só vez em erro, fez de mim um homem feliz. Dele me regozijo e procuro atravessar a vida não na tristeza e em prantos, mas na tranquilidade da alma, com alegria e contentamento (*Id.*, 2014, p. 130).

Na verdade, Blyenbergh já não compreendia Espinosa desde a época dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, como Espinosa indica mais de uma vez ao longo das cartas. Nos *Pensamentos Metafísicos*, apêndice publicado juntamente ao livro, ele já havia afirmado que o único meio para a verdade só pode ser o próprio intelecto por ser ele o que nos permite afirmar algo com uma certeza indubitável. De fato, Espinosa entende que a verdade ou a ideia verdadeira possui duas propriedades: “1ª) é clara e distinta; 2ª) suprime toda dúvida, ou, numa palavra, é certa” (*Id.*, 2015, p. 217).

Todavia, só podemos perceber tais ideias porque Deus nos deu a “faculdade de discernir o verdadeiro do falso” e, por outro lado, “não nos deu nenhuma faculdade (como cada um constata em si) de abster-nos, ou seja, de não assentirmos ao que percebemos clara e distintamente” (*Ibid.*, p. 107). Nesse sentido, a verdade possui um certo poder imperativo sobre nós, como o filósofo já havia indicado na *Carta 19*. Não podemos senão assentir a ela ao percebê-la. Assentimento esse que é necessário e nos dá a certeza de que estamos em presença do verdadeiro, isto é, a própria verdade nos dá a certeza dela mesma e não qualquer outra coisa. Ora, uma tal imposição da verdade só se dá porque ela decorre necessariamente da natureza de Deus (Cf. *Ibid.*, p. 107 - 9).

Dado que, como Espinosa aponta nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, a própria definição de Deus o estabelece como aquela “substância que entendemos ser por si sumamente perfeita, e na qual não concebemos nada que envolva algum defeito, ou seja, limitação de perfeição” (*Ibid.*, p. 77). Assim, não podemos negar qualquer perfeição a Deus, muito menos lhe atribuir qualquer imperfeição. Não podemos senão afirmar que Deus existe e que não é conservado por outra coisa além de si mesmo. Do contrário, haveria algo que, tal como Deus, possuiria existência necessária e perfeição suficiente para

conservar a si mesmo e ao próprio Deus, tendo assim mais perfeição que Deus, o que, pela definição, seria absurdo (Cf. *Ibid.*, p. 103).

Em outras palavras, Deus é único e, pelo mesmo motivo, é causa da existência e conservação de todas as coisas existentes (Cf. *Ibid.*). Ou seja, se segue necessariamente da natureza de Deus que ele é causa da existência e conservação de si e, ao mesmo tempo, de todas as coisas. E não podemos conceber qualquer perfeição de algo sem concebermos também a sua dependência em relação à existência de Deus. Dessa maneira, o engano, ou o erro, só pode ser considerado uma imperfeição, algo que por definição não pode ser atribuído a Deus.

Da mesma forma que todas as coisas existentes, nosso intelecto é continuamente criado e conservado por Deus, assim, ele é tão perfeito quanto pode ser e não nos engana em presença do verdadeiro (Cf. *Ibid.*, p. 105). Por isso não devemos considerar a limitação de nosso intelecto como um sinal de imperfeição em Deus, já que Deus nos privou de um intelecto maior assim como privou, por exemplo, o círculo das propriedades do globo (Cf. *Ibid.*, p. 113).

Espinosa, nessa perspectiva, incita o leitor a voltar-se a si mesmo, considerando a sua própria experiência e o que até então foi demonstrado, para constatar que ninguém pode senão assentir ao que é claro e distinto (Cf. *Ibid.*, p. 107). É só através do intelecto que podemos conhecer a verdade, escapando definitivamente da dúvida. Por meio dele, podemos compreender a necessidade que envolve a ideia verdadeira de Deus e, dessa forma, afirmar coisas segundo o assentimento necessário que decorre dessa ideia. Portanto, não só a verdade não contradiz a si mesma, como também a certeza que ela envolve é o único meio que nos possibilita conhecê-la por si mesma.

III. PARA UMA OUTRA SEMÂNTICA DO MAL

Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa afirma que “as ideias nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza” (*Ibid.*, p. 217). Nesse sentido, ao compreendermos a ideia verdadeira de Deus, compreendemos a

história mental da natureza inteira com a certeza de que somos partes dessa história. Conforme ele escreveu para Blyenbergh na época,

(...) se a natureza de Deus nos é conhecida, então a afirmação de sua existência segue-se tão necessariamente de nossa natureza como decorre da natureza do triângulo que seus três ângulos se igualem a dois ângulos retos (*Id.*, 2014, p. 133).

Assim como só podemos conceber um único Deus, só podemos conceber uma única ideia de Deus. Deus é único e possui em si a ideia de si próprio e de todas as coisas existentes (Cf. *Id.*, 2015, p. 239 - 241). Enquanto ser perfeitíssimo, necessariamente existente, causa de si e de todas as coisas, nenhuma causa externa pode mudá-lo e nem ele mudar a si mesmo, pois mudar por vontade é mudar para melhor, o que pressupõe imperfeição. Em outros termos, Deus é imutável (Cf. *Ibid.*, p. 231).

Logo, não só tudo se segue da natureza de Deus de maneira única, como também o modo como Deus conserva as coisas na existência é único. Deus causa a si e todas as coisas de modo necessário e único, não nos permitindo conceber qualquer distinção entre sua vontade, sua potência e seu intelecto (Cf. *Ibid.*, p. 241). Por conseguinte, quando concebemos a ideia verdadeira de Deus, não só afirmamos coisas com as quais assentimos necessariamente, como também percebemos a ordem que envolve todas as coisas existentes, isto é, a ordem da natureza inteira (Cf. *Ibid.*, p. 209).

Ora, um tal assentimento, que decorre em nós de sermos aptos a perceber as coisas clara e distintamente, não pode ser reconhecido como uma limitação de nossa liberdade. Ao contrário. Enquanto assentir às coisas é uma perfeição, na medida em que é uma ação, o assentimento necessário que envolve a ideia verdadeira de Deus é uma determinação necessária da vontade em que nos percebemos enquanto parte ativa da natureza. Experimentamos, assim, uma perfeição que não decorre de outra coisa senão da nossa própria mente

(Cf. *Ibid.*, p. 111). Em meio à natureza inteira, portanto, experimentamos a nós mesmos nos percebendo enquanto parte ativa na história mental da natureza inteira. Em meio à natureza inteira, segue-se uma perfeição que não decorre de outra coisa senão de nós mesmos; e a mente, ao percebê-la, por sua perfeição, a dá a si mesma (Cf. *Ibid.*, p. 83). Assim como decorre da ideia verdadeira de Deus que a soma dos três ângulos de um triângulo sempre será igual a dois ângulos retos; e que $2+2$ sempre será 4, nunca 5; decorre também uma ideia da mente que não envolve imperfeição. Liberdade, dado que não há nada que limite uma tal ação.

No entanto, a atitude teológica de submissão do intelecto à letra das Escrituras, tal qual a de Blyenbergh, se mostra como um dos principais obstáculos que nos impedem de perceber tal possibilidade de liberdade. Para Espinosa, as Escrituras, estando mais assentadas na imaginação do que no intelecto, só podem nos dar certezas que dependem de coisas que extrapolam elas mesmas. O verbo divino por si só não implica qualquer certeza (Cf. *Id.*, 2003, p. 230). Toda certeza bíblica depende dos sinais revelados por Deus (Cf. *Ibid.*, p. 33). Entretanto, esses sinais não representariam nada se os profetas não fossem reconhecidos pelos demais como pessoas aptas a percebê-los e decifrá-los. O caráter sagrado da revelação, efetivamente, só passa propriamente a existir no momento em que um profeta atribui a certos signos um valor semântico que não exprime senão a ação de Deus.

Em particular, para Espinosa, essa semântica recobre o domínio do exercício da piedade e da religião, pois somente este pode ser considerado algo sagrado (Cf. *Ibid.*, p. 198). Ora, como dito antes, os signos divinos adquirem sentido através de parábolas elaboradas pelos profetas, isto é, quando eles interpretam aqueles sinais adaptando-os à linguagem do vulgo. Por conseguinte, a certeza bíblica depende da legitimidade dos profetas, do reconhecimento de sua aptidão para perceber Deus e decifrá-lo. Assim, ela só pode ser considerada uma certeza moral por depender inteiramente da autoridade desses intérpretes de Deus na Terra. Ela não se sustenta por si só, alicerçando-se em princípios claros e distintos perceptíveis somente pelo intelecto, mas sim por argumentos com os quais os profetas costumavam persuadir o povo de sua autoridade (Cf. *Ibid.*, p. 230).

Por isso, aqueles que creem que a única via para a verdade seja a interpretação das Escrituras, subordinando seu intelecto às passagens que ali estão, só podem se perceber como personagens de uma longuíssima história moral. Ao invés de parte ativa da história mental da natureza inteira, percebem sua vida como a continuidade de uma história que só pode ser sustentada por argumentos morais. Ela encontra o seu sentido num passado remoto, a saber, a história eternizada por Adão e Eva.

Blyenbergh, inicialmente, não discorda da definição de Deus dada por Espinosa no *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Ambos, seguindo Descartes, definem Deus como uma substância sumamente perfeita, única e causa da existência e conservação de todas as coisas. Porém, se Espinosa concebe que tudo se segue da natureza de Deus de modo necessário e único, Blyenbergh concebe a vontade divina como algo plenamente livre para se determinar. Da mesma forma que Deus é livre para criar e conservar homens e mulheres, ele é livre para arrepender-se e exterminar todo o gênero humano. Ele é livre para caminhar ao lado de Noé, estar em toda parte e não estar em lugar nenhum. É livre, enfim, para nos criar à sua imagem e semelhança, nos dando liberdade infinita.

Mas, enquanto nada pode alterar a natureza do Deus espinosano, o pecado pode entristecer e provocar a ira do Deus de Blyenbergh. Na medida em que subordinam seu intelecto às Sagradas Escrituras, como dito acima, os cristãos concebem Deus como um legislador e os humanos como subversivos em potência, capazes de a qualquer momento transgredir a ordem divina. Na cosmologia cristã, graças ao pecado original, o gênero humano passou a ser definido definitivamente por um novo predicado: *pecador*. E, em decorrência dele, atribuiu para si uma tarefa de toda uma vida: arrepender-se de cada um de seus pecados. Assim, não apenas a certeza bíblica é uma certeza moral, como também a relação entre os humanos e Deus não pode ser concebida senão como uma relação de mando-obediência. Daí, ao invés de perceber-se como parte da história da natureza inteira, todo cristão percebe-se como mais um pecador que participa da história moral iniciada com Adão e Eva.

Consideremos o início do *Gênesis*. Depois de aformosear o jardim do Éden com árvores boas de ver e de comer, plantar as árvores da vida e do co-

nhecimento do bem e do mal ao centro e, enfim, dar ao homem e à mulher a tarefa de cultivar e guardar este jardim, Deus voltou-se para eles e disse: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres, terás que morrer” (Gênesis, 2:16-17). Todavia, Deus criou também a serpente que persuadiu Eva a comer do fruto proibido que atiçava seu desejo. Eva, por sua vez, compartilhou desse fruto com o marido, que o comeu. E, por isso, Deus condenou toda a humanidade. Ora, mas qual foi o pecado de Adão e Eva? A resposta para essa questão consiste em ambos terem agido contrariamente à vontade de Deus, como nota Espinosa na *Carta 19*, entendendo o significado implícito que seu remetente atribuía à noção de mal.

Por sua vez, na *Carta 20*, Blyenbergh considera que o primeiro homem, ao surgir das mãos do artífice sumamente perfeito, gozava da máxima perfeição humana e tinha em si a força necessária para jamais pecar. Porém, ele continua, não se servindo dela, ou dela abusando, “perdeu aquele estado de perfeição que lhe permitia, se assim fosse a sua escolha, não cair em erro” (Spinoza, 2014, p. 122). As dores do parto, a subordinação da mulher ao homem, o trabalho sofrido, a morte, etc. são interpretados pelos cristãos como efeitos da condenação divina, consequências da desobediência de Adão e Eva. Eles reconhecem na interdição divina um mando e no ato de Adão uma transgressão que teve como consequência a punição divina que originou o estado de imperfeição humana. Mais do que dor e sofrimento, para os cristãos, a desobediência subtraiu a força vital que Adão e Eva possuíam para jamais cair em erro. Daí os erros de hoje e toda a maldade do mundo encontrarem sua explicação naquelas mastigadas acontecidas nos primeiros tempos da humanidade. E é em torno dessa punição que as Escrituras adquirem o seu sentido, como nota Blyenbergh na mesma carta: “o objetivo único da Sagrada Escritura é o de reconduzir a Deus o homem caído” (*Ibid.*, p. 122). Ao deciframos a vontade de Deus, portanto, os profetas legaram para a humanidade não só o único meio para a verdade, mas também o único meio para a salvação.

Nesse quadro, ao longo da correspondência com Espinosa, Blyenbergh expõe toda a carga moral que associava ao problema do mal. Se na primeira

carta o problema é equacionado por uma perspectiva filosófica, nas demais cartas ele é desdobrado através de problemas e questões carregados de conteúdo moral. Com efeito, na *Carta 18*, Blyenbergh considera a definição espinozana de Deus propondo ao filósofo questões sobre a causa e a origem do mal.

Desde que consideremos que conservar e criar são uma só e mesma coisa, diz Blyenbergh, que Deus cria e conserva todas as coisas existentes, que ele determina cada movimento delas, temos que admitir também que Deus não só é causa da existência e conservação da alma, como também é causa de todas as suas determinações, ou seja, que Deus é causa tanto das vontades boas quanto das vontades más. Logo, só nos resta admitir que ou não há mal em qualquer determinação da vontade, nem nas boas, nem nas más, ou que Deus é a causa imediata do mal. Ele então conclui: assumindo que Deus não só criou Adão como também é causa de cada uma de suas vontades, ou o ato de Adão não é mau em si ou o ato de Adão é mau e Deus é a causa deste ato.

Nas demais cartas, Blyenbergh lança questões que perdem o seu caráter filosófico e transparecem sua indignação em presença das teses espinosanas. O tom da comunicação deixa de se guiar pela interrogação filosófica para seguir a vereda da inquisição teológica, na qual os pontos de interrogação são utilizados como base para afirmações, acusações e até mesmo ofensas. Isso se mostra sobretudo na *Carta 20*. Depois de levantar indagações análogas a respeito do adultério, Blyenbergh levanta questões sobre o assassinato:

Consideremos ainda o ato de matar; enquanto é um ato positivo, Deus lhe empresta seu concurso; mas pode ele ignorar o efeito de um tal ato, ou seja, a destruição de um ser e a dissolução de uma criatura de Deus? Seria supor que Deus é ignorante de sua própria obra (creio não compreender bem vosso pensamento; vós tendes muita perspicácia para cometer um erro tão grosseiro) (*Ibid.*, p. 118).

Em outro momento da carta, o teólogo amador demonstra o que conseguiu apreender das teses espinosanas:

Concluo disso que se o homem é tal como vós dizeis, isso significa declarar que os ímpios honram a Deus por suas obras tanto quanto o fazem os piedosos. E assim nos tornamos dependentes de Deus, da mesma maneira que os elementos, os vegetais e as pedras. De que serviria então nosso entendimento? Por que razão uma certa ordem nos foi prescrita? (...) Que razões subsistem, portanto, que me detenham de cometer com avidez quaisquer crimes, desde que escape ao juiz? (*Ibid.*, p. 120).

Na *Carta 22*, ele insiste na ideia de que, seguindo as teses espinosanas, deveríamos conceber que Deus é a causa tanto dos crimes quanto das virtudes, que o crime é tão agradável a Deus quanto a virtude e que não haveria qualquer distinção entre os bons e os maus. Enfim, as cartas de Blyenbergh ainda são perpassadas por uma questão que o atordoa: como poderíamos nos tornar melhores do que somos? Como sairíamos de nosso estado de imperfeição?

Não por acaso, ao longo das cartas de Blyenbergh, Adão deixa de ser considerado um mero exemplo para ser considerado a encarnação do mal na Terra, por meio de uma gama de explicações filosóficas elaboradas em torno do par perfeição-imperfeição. A palavra Adão torna-se, então, o significante da palavra mal e o pecado original a única coisa capaz de atribuir significado a ela. Blyenbergh não compreendia como a ideia de Deus cartesiana poderia explicar a causa do mal, mas guardava em si a certeza de que o mal possuía uma história que qualquer um poderia encontrar no *Gênesis*. Ali, o mal não é outra coisa senão a consequência de um mau uso da vontade. E a consequência do mal, a punição divina. Ali, Deus é representado como um rei ou um legislador que pune aqueles que transgridem a sua ordem. Homens e mulheres, subversivos em potência, seres imperfeitos que uma hora ou outra serão punidos. Dado que nenhum é Deus, não há escapatória.

Por isso, o problema do mal só pode ser considerado um problema moral que gira em torno de questões incompreensíveis: se Deus é a causa criadora e conservadora dos humanos, como eles são capazes de transgredir a ordem infinita de Deus? Por que eles sempre desobedecem a Deus? Por mais que o pensamento cartesiano lhe trouxesse algumas certezas, o Deus bíblico de Blyenbergh o fazia restar em embaraço, revolvendo a mesma questão que séculos antes angustiou Santo Agostinho: afinal, Deus, o ente sumamente bom e perfeito, causa de todas as coisas, é também a causa do mal? Foi Deus que fez Adão ir contra ele mesmo e comer do fruto proibido?

Blyenbergh não compreendeu algo fundamental exposto no *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice. Para Espinosa, os filósofos utilizam palavras que o vulgo também utiliza, no entanto, eles dão a estas significantes um novo uso, ressignificando a linguagem vulgar. Por exemplo, a palavra *verdade* só pode ser considerada uma peça retórica. Ao que tudo indica, ela se originou das narrações. Tais narrações, por seu turno, eram separadas em verdadeiras e falsas, sendo as primeiras de fatos que efetivamente aconteceram e as segundas de fatos que não aconteceram. A partir disso, os filósofos deram um novo uso para a palavra *verdade*, definindo como “ideia verdadeira aquela que nos mostra como a coisa é em si, e falsa a que nos mostra a coisa diferente do que deveras é” (*Id.*, 2015, p. 217). No fim, o verdadeiro e o falso só podem ser considerados “denominações extrínsecas das coisas” e não “um termo transcendental, ou seja, uma afecção do ente” (*Ibid.*).

Assim, ao invés de nos lançarmos numa busca inútil pela essência da verdade, temos que dar um uso para a palavra *verdade* que nos permita perceber que a certeza indubitável que ela guarda em si não está nas coisas, mas sim em nós mesmos (Cf. *Ibid.*). Toda palavra só pode significar algo quando suscita em nós a ideia daquilo que ela significa, do contrário ela não pode significar absolutamente nada (Cf. *Ibid.*, p. 75). E todo significado não é outra coisa senão produto da história dos usos que um determinado significante teve ao longo do tempo. Nesse cenário, uma das tarefas fundamentais do filósofo é decifrar a história por trás das palavras que envolvem as coisas e constituem em nós ideias, as ressignificando, através de um novo uso, ao perceber que esta his-

tória é um dos obstáculos que nos impedem de nos percebermos como parte ativa daquela história mental da natureza inteira. Portanto, o filósofo age sobre o tempo ao conjugar presente e passado através de suas ideias e abrir portas para um futuro outro através de um novo uso da linguagem e, dessa forma, de um novo modo de nos percebermos a nós mesmos.

Logo em sua primeira carta, Espinosa afirma para Blyenbergh que é preciso esvaziar o conteúdo semântico comumente atribuído às palavras *mal* e *pecado* para se propor uma solução propriamente filosófica para o problema do mal. Ou seja, antes de mais nada, é preciso compreender a história teológica por trás das palavras *pecado* e *mal*, entendendo em que medida os significados que ela produz constituem obstáculos para darmos uma solução filosófica para o problema. Nessa carta, com efeito, Espinosa afirma que *mal* e *pecado* são palavras que não podem exprimir nada de positivo, sendo apenas uma maneira imprópria, demasiadamente humana, de considerar a relação entre Deus e os humanos. Não podemos dizer que elas representam o pecado de Adão e Eva nem a subversão humana em relação à vontade divina, por ser absurdo supor que Deus crie e conserve coisas que sejam contrárias à sua vontade. Também não podemos dizer que a vontade de Adão ou do gênero humano seja imperfeita, pois seria absurdo supor que Deus crie alguma imperfeição. Dessa maneira, pecar não pode ser considerado um verbo que represente qualquer determinação da vontade contrária à vontade de Deus, tampouco a maldade um conjunto de ações cuja causa não é senão uma limitação de perfeição que nos impede de compreender e obedecer a vontade divina.

Sendo assim, resta saber: podemos dizer que o mal exprime uma imperfeição humana? Na *Carta 29*, Espinosa afirma que a imperfeição é apenas um modo de pensar constituído por compararmos as coisas entre si. Ela é a consequência de um modo impróprio de definir a essência das coisas, originado do hábito de agrupar coisas semelhantes em um mesmo gênero, definindo este gênero segundo propriedades comuns que julgamos pertencer à natureza das coisas que o compõem, como se cada uma delas necessariamente as possuísse em si mesmas. Então, ao comparar coisas pertencentes a um mesmo gênero, pressupondo que elas possuem em si uma natureza comum

que se realiza de modo específico e determinável, acabamos por diferenciá-las entre si julgando que umas são perfeitas e outras imperfeitas. Um exemplo disso é a cegueira de nascença ser considerada uma imperfeição por assumirmos que todos humanos nascem com visão. Nesse processo a visão é considerada uma perfeição da natureza humana, ao passo que a cegueira de nascença é tida como a não realização dessa perfeição, em outras palavras, uma imperfeição da natureza humana.

Nessa perspectiva, na *Carta 19*, Espinosa responderá que só podemos considerar a vontade de Adão comer do fruto proibido imperfeita quando a comparamos com outras decisões consideradas mais perfeitas, sejam elas anteriores a Adão ou Eva, sejam elas tomadas por outros homens ou por outras mulheres que viveram depois de Adão. Não só isso. Assim como a imperfeição, escreve Espinosa na *Carta 29*, a privação é um modo de pensar constituído por compararmos coisas que julgamos ser de mesma natureza supondo que, enquanto umas realizam completamente sua natureza, outras carecem de algo desta natureza. Ela “não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou falta de uma certa coisa, ou dito de outra forma, ela não é nada por si mesma”, e só se dá “quando se nega a um objeto o que não lhe pertence por sua natureza” (*Id.*, 2014, p. 131-2).

Logo, quando, por hábito, tomamos o cego e Adão os comparando a outros seres ou estados que consideramos mais perfeitos, os consideramos não apenas imperfeitos, mas também privados de algo. O cego, da visão; a vontade de Adão, de bem. No fim, por meio de um hábito imperceptível, comparamos as coisas e as diferenciamos umas das outras, negando a natureza daquelas que não realizam plenamente uma suposta essência comum.

Daí, ao incitar Blyenbergh a esvaziar o conteúdo semântico das palavras *pecado* e *mal*, Espinosa almeja que seu interlocutor abandone o uso teológico comumente dado às palavras *imperfeição* e *privação*. Porque o mal não pode representar uma vontade privada de bem, nem ser explicado por algum tipo de imperfeição humana fundamental. O erro de Blyenbergh, assim como o dos cristãos, é crer que o conteúdo determinado de uma volição possa exprimir a positividade do mal (Cf. Chauí, 1999, p. 115). Contudo, apenas podemos

atribuir este tipo de positividade quando comparamos o conteúdo dessa volição com o conteúdo de outra volição considerada boa, por supormos existirem volições que são boas em si mesmas e outras que são más em si mesmas.

Ora, quando tomamos a narrativa bíblica como uma narração de fatos que efetivamente aconteceram, imperceptivelmente acabamos por comparar a vontade de Adão com a própria vontade de Deus, considerando que ela só poderia ser perfeita se jamais se diferenciasse da vontade divina. Acabamos igualando a vontade de Adão à vontade de Deus, a concebendo como plenamente livre para determinar-se, logo, para determinar livremente o agir de Adão. Não por acaso, na Carta 23, Espinosa afirmará a Blyenbergh que o discurso teológico se erige em torno de um Deus que, na verdade, é a representação de um ser humano perfeito. Seguindo o mesmo raciocínio, só podemos considerar existirem ações que são más por si mesmas quando comparamos uma ação que consideramos má (por exemplo, matar, trair, etc.) com ações que consideramos boas (por exemplo, a piedade, a caridade). Além disso, outro erro fundamental dos cristãos é crer que enquanto as ações consideradas boas agradam a Deus, as más o desagradam. Na *Carta 29*, Espinosa escreve:

(...) ao não introduzir em minha ideia de Deus a de juiz, estimo as obras segundo sua qualidade, não conforme a potência do agente que as produz e, para mim, a recompensa que segue à obra é uma consequência que dela decorre tão necessariamente como decorre da natureza de um triângulo que seus três ângulos sejam iguais a dois retos. (Spinoza, 2014, p. 131).

De acordo com Espinosa, quando consideramos as coisas em si mesmas, sem compará-las umas com as outras, percebemos que elas são tão perfeitas quanto podem ser. Na *Carta 19*, ele escreve: “toda coisa que existe, considerada em si mesma, e não em relação a outra, envolve uma perfeição tendo exatamente os mesmos limites de sua essência, pois essência e limite formam uma e a mesma coisa” (*Ibid.*). Quando deixamos de comparar o cego com os

videntes, o tomando por si mesmo, não podemos considerar a cegueira uma ausência de visão simplesmente porque a visão não pertence à sua natureza. Em outros termos, atribuir a visão à natureza de um cego é o mesmo que atribuí-la à natureza de uma pedra (Cf. *Ibid.*, p. 132).

Analogamente, quando consideramos a decisão de Adão de comer o fruto proibido, por ela mesma, sem compará-la com qualquer outra deliberação, percebemos que ela envolve tanta perfeição quanto realidade por ela expressa, isto é, ela é tão perfeita quanto pode ser (Cf. *Ibid.*, p. 106). Para Espinosa, perceber o cego por si só, sem compará-lo com algum vidente, é também percebê-lo por sua essência singular, na qual a visão não pode estar implicada. Do mesmo modo, quando encaramos o momento em que a mulher de Adão lhe oferece o fruto proibido e ele decide comê-lo, sem comparar tal decisão com qualquer outra possível, não a distinguimos da própria essência singular de Adão. Como afirma Chauí,

o conteúdo da volição de Adão (ou a vontade de Adão de comer o fruto) nada contém de imperfeito ou mau, exprimindo apenas a essência singular do homem Adão, que realiza um ato correspondente ao seu próprio ser no momento em que age” (Chauí, 1999, p. 116).

Em suma, o mal só existe quando comparamos as coisas entre si ou quando, numa mesma coisa, comparamos estados distintos. Por sua vez, na *Carta 22*, podemos perceber que Blyenbergh compreende algo dessas teses espinosanas, no entanto, ele não consegue se desvencilhar da representação de Deus como um juiz:

(...) segundo vossa opinião, não pertence à essência de uma coisa senão aquilo que, num momento considerado, percebe-se que nela está (...) Disso se segue, infalivelmente, que aos olhos de Deus sou tão perfeito em minhas obras (...) quando cometo crimes de todos os gêneros e quando pratico a virtude e a justiça (Spinoza, 2014, p. 140).

Afinal, como diferenciar crimes e virtudes a partir da afirmação de que tudo o que existe envolve perfeição, até mesmo ações bárbaras como o matricídio, considerado na Carta 23? Consoante Espinosa, novamente, compreendendo que cada coisa, considerada em si mesma, decorre necessariamente da natureza de Deus. Com efeito, como dissemos anteriormente, seguindo os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice, toda coisa deve ser concebida como um efeito singular da atividade necessária e imanente da substância absolutamente perfeita. Deus possui em si a ideia de si e de cada coisa, e não podemos distinguir essência, potência e vontade de Deus. Logo, cada coisa possui tanta perfeição quanto a natureza de Deus o permita, e não pode ser distinguida de sua essência (Cf. *Ibid.*, p. 106).

Dessa forma, toda ação envolve perfeição, e não podemos distinguir o ato da essência singular da coisa. Todo ato exprime tanta realidade quanto a essência da coisa o permita, realizando “o estado completo (*perfectus*) de uma essência e existência singular” (Chauí, 1999, p. 122, itálico da autora). Daí o mal só poder ser concebido através de uma comparação de estados ou de essências (Cf. Deleuze, 2002, p. 45) e só ter sentido em relação ao nosso intelecto, e não em relação a Deus.

Quando comparamos as coisas entre si, percebemos que umas exprimem mais a perfeição de Deus do que outras. Como Espinosa escreve na *Carta 19*, tanto os bons quanto os maus exprimem, cada um à sua maneira, a vontade e a potência de Deus, mas nem por isso eles são comparáveis entre si, porque os primeiros têm incomparavelmente mais perfeição do que os outros. Alguém é considerado bom não por praticar ações que são consideradas virtuosas, mas sim na medida em que exprime a potência de Deus e participa da ordem da natureza inteira. Bom é aquele que conhece a Deus, o ama e, por isso, participa e exprime, tanto quanto pode, a natureza de Deus; mau é aquele que carece do amor que flui do conhecimento de Deus, não podendo ser considerado senão um instrumento “nas mãos de um operário divino, e um instrumento que serve inscientemente e se destrói” (Spinoza, 2014, p. 109).

Nesse sentido, escreve Espinosa na Carta 23, tanto o matricídio de Orestes quanto o de Nero, considerados por si só, exprimem tanta perfeição

quanto podem, mas o primeiro matricídio não merece a mesma acusação do segundo. Nero em seu ato atroz mostrou-se ingrato, impiedoso e insubmisso, mas como nenhuma dessas características, por si só, exprime qualquer essência, elas devem ser concebidas apenas em relação a outros humanos, “Deus não é a causa, embora ele o seja do ato e da intenção de Nero” (*Ibid.*, p. 146). Deus não castigou Nero por seu ato, porém Nero impediu a si e a sua mãe de terem um conhecimento de Deus e participar da ordem divina. Em resumo, como podemos ler nos *Pensamentos Metafísicos*:

Uma coisa considerada sozinha não é dita nem boa nem má, mas apenas relativamente a outra a qual é útil para adquirir aquilo que ela ama, ou o contrário; e por isso cada coisa, em relações diversas, pode ao mesmo tempo ser dita boa e má, e Deus (...) é dito sumamente bom porque é útil a todos, conservando por seu concurso o ser de cada um, que é o que há de mais amável (*Id.*, 2015, p. 217).

Portanto, para Espinosa, todo mal é uma privação, na medida em que nos impede de perceber o assentimento necessário que decorre da ideia verdadeira e, assim, de experimentarmos a perfeição que se segue unicamente de nossa natureza, ou ainda, de nos percebermos como uma parte ativa da história da natureza inteira. Deus não pode ser considerado a causa do mal, porque o mal em si nada é.

SPINOZA AND BLYENBERGH, BETWEEN THE SEMANTICS OF FRIENDSHIP AND THE ONE OF EVIL

Abstract: Born as a promising beginning of a friendship formed between two lovers of truth, the correspondence between Spinoza and Blyenbergh turned out to be a real disappointment. Because they knew the truth through different paths, in the languages of Spinoza and Blyenbergh, the words *God* and *evil*, which underpin the entire problem of the correspondence, could only mean completely different things. Although both agreed that God is supremely perfect and the cause of all things, Blyenbergh conceived that men and women could go against God, saddening him to the point of punishing them for it, Spinoza, on the other hand, understood that God is nothing but absolute perfection. While one conceived evil as a deprivation of good, for the other, it is nothingness. For this reason, Spinoza and Blyenbergh could never communicate with each other using the language of philosophers, a necessary condition for uniting themselves for the love of truth.

Keywords: Spinoza; Friendship; Truth; God; Evil; Perfection.

Referências bibliográficas

- Bíblia (2017). *Bíblia de Jerusalém*. 1.ed. São Paulo: Paulus.
- Chauí, M. (1999). *A nervura do real*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, G. (1997). *Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola*. Paris: Éditions Montparnasse, VHS, 459 min.
- _____. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G.; Parnet, C. (2001). *O abecedário de Gilles Deleuze: entrevista com G. Deleuze*.
- Spinoza, B. *Opera*. (1972). Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4 v.

- _____. (2014). *Spinoza: Obra completa II: Correspondência completa e vida*. 1. ed. Guinsburg, J.; Cunha, N.; Romano, R. (orgs.). São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2003). *Tratado Teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

O LEIBNIZ DIONISIÁCO DE GILLES DELEUZE

Maria Luiza Seabra¹
Mestranda, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
maluseab@usp.br

Resumo: A interpretação deleuziana de Leibniz, mais conhecida pelo seu comentário a este em *A Dobra* (1995), tem suas principais premissas já delineadas em *Diferença e Repetição* (1968). Visando constituir uma filosofia da diferença, Deleuze questiona a fundamentação do Princípio de Razão Suficiente sobre o Princípio de Identidade. Isso leva a uma interpretação bastante heterodoxa de Leibniz que o aparenta a Nietzsche. Leibniz aparece como o pensador dionisiáco e obscuro de um racionalismo *sui generis*. Visamos explicar essa interpretação a partir da compreensão do projeto da filosofia da diferença como a exigência de uma crítica radical do fundamento que conduz ao afundamento universal, à desrazão, ao sem-fundo. Neste quadro, torna-se necessário compreender a afinidade entre Leibniz e Nietzsche, sendo este aquele em que Deleuze encontra a “verdadeira razão suficiente”.

Palavras-chave: Razão suficiente; Fundamento; Vontade de potência; Acontecimento; Filosofia da diferença.

¹ Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2023/02927-6).

I. INTRODUÇÃO

Deleuze afirmava que nenhum filósofo foi mais longe na consideração da razão suficiente que Leibniz. A razão suficiente é seu grito, sua assinatura filosófica. O leibnizianismo exclama: tudo tem uma razão! Mas afinal, o que é dar razão? Dar razão é sobretudo fundamentar e justificar. O mundo atravessado pela razão suficiente é aquele onde tudo é fundamentado, onde tudo é justificável. À primeira vista é difícil explicar por que Deleuze expressa tanta simpatia por Leibniz. Leibniz é o filósofo racionalista da ordem e da harmonia. Deleuze é o pensador do devir, da diferença, da multiplicidade, do rizoma. Deleuze chega a dizer, na sua primeira aula sobre Leibniz, em seu curso de 1980, que Leibniz era um “reacionário”, ou, ainda, um “amigo da ordem”. Leibniz é conhecido pelo seu espírito de mediador e diplomático. Foi um grande reformador da filosofia escolástica, buscou conciliar ao máximo as noções antigas e as ideias modernas. Razão pela qual ele defendia tão insistentemente contra os cartesianos as noções aristotélicas de forma substancial, de entelêquia e de causa final. Leibniz era um reformador, e não um revolucionário como Deleuze. Seu ímpeto era de justificar o mundo, e não de transformá-lo. Não obstante, o conceito leibniziano de razão suficiente atravessa *Diferença e Repetição*, sendo considerado mesmo algo muito próximo do conceito autêntico de diferença que Deleuze almeja produzir nesta obra. “Mas muito estranhamente”, diz Deleuze, “nesse gosto pela ordem e pelo fundamento dessa ordem, ele se presta à mais demente criação de conceitos à qual pudemos assistir na Filosofia” (Deleuze, 1980, s. p.)². Exclamar “tudo tem uma razão” é exclamar “tudo tem um conceito!”. Mais do que um conceito entre outros, a razão suficiente é um conceito que preside uma louca criação de conceitos. E que, simultaneamente, implica em cada conceito um universo de multiplicidades, de diferenças, de acontecimentos. A noção de *doobra*, desenvolvida posteriormente por Deleuze, expressa esse procedimento monadológico que introduz a multiplicidade na

² *Sur Leibniz*, 1, 15/04/1980. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/48>>.

unidade. *Diferença e Repetição* é um livro cujo tema central pode ser entendido como a questão do fundamento, como foi argumentado por Lapoujade. Por isso não é surpreendente que o último capítulo deste livro seja dedicado à “verdadeira razão suficiente”. Se dar razão é fundar, poderíamos nos perguntar, conforme Lapoujade: “O ‘princípio de razão suficiente’ é o grito de Leibniz; não seria também o grito de Deleuze?” (2015, p. 28).

Parece se tratar, para Deleuze, justamente de levar esta razão ao seu limite, de conduzi-la a regiões mais profundas e mais perigosas. É assim que podemos compreender, apesar do evidente assentimento do filósofo alemão ao princípio de identidade, por que Leibniz parece desempenhar um papel tão importante na filosofia da diferença deleuziana. Deleuze o considera um “filósofo do acontecimento”, tendo como precursores os estóicos em oposição às filosofias da essência tais como as de Aristóteles e Descartes. A filosofia do acontecimento, que Deleuze opõe diretamente ao pensamento essencialista em *A Dobra*, é no fundo uma filosofia da diferença. Trata-se de pensar a multiplicidade, o devir, os acidentes. De conferir a essas categorias tão subjugadas ao longo da história da filosofia uma dignidade. É nesse lugar que Leibniz comparece. Ciente do lugar fundamental que o princípio de identidade ocupa no sistema de Leibniz e da evidente influência de Aristóteles e Descartes sobre o mesmo, Deleuze realiza uma interpretação heterodoxa, que deliberadamente evidencia, em detrimento de seu aspecto predominantemente luminoso e apolíneo, o lado obscuro e dionisíaco de Leibniz. Com isso, realiza uma aproximação entre Leibniz e Nietzsche, um filósofo radicalmente oposto ao platonismo e à sua herança filosófica essencialista.

Portanto, parece-nos que a interpretação deleuziana está longe de ser um comentário imparcial que se atém à letra do texto leibniziano. Deleuze pretende levar o leibnizianismo ao seu limite, chegando a inverter diversas das teses mais conhecidas de Leibniz. Notadamente, propõe no final de *A Dobra* que a plena realização da filosofia barroca inaugurada por Leibniz se dá, primeiro, com a afirmação dos impossíveis do mesmo mundo, no lugar de sua exclusão por Deus em favor do melhor dos mundos possíveis; segundo, com a abertura da mônada, que agora sobrevoa diversos mundos possíveis, ao

invés de permanecer enclausurada no melhor dos mundos. Isso abrirá novas perspectivas para a filosofia: doravante “fundar” não será mais sinônimo de “justificar”. Fundar é criar. Ora, esta plena realização não se dá com Leibniz, mas com os neo-barrocos: Borges, Joyce, Whitehead, e tantos outros.

Deleuze considera que o pensamento apolíneo e harmônico de Leibniz não passa de uma fachada sob a qual se esconde um pensador profundo e audacioso. Ele retoma essa imagem num fragmento de Nietzsche, que escreve: “Leibniz é perigoso, como bom alemão que tem necessidade de fachadas e de filosofias de fachadas, mas temerário e, em si, misterioso ao extremo” (1999, p. 563). Como compreender melhor este Leibniz obscuro, labiríntico, dionisíaco, subversivo? Ou ainda, como justificar essa leitura tão heterodoxa, este Leibniz às avessas que propõe Deleuze? Podemos nos guiar seguramente pelo fio da razão suficiente, conceito leibniziano por excelência que atravessa a filosofia da diferença de Deleuze. Essa abordagem nos dá a vantagem de seguir o caminho já indicado por Deleuze em *Diferença e Repetição*, que apresenta no seu primeiro capítulo uma consideração da razão suficiente leibniziana como fundamento e, no último, uma inversão da razão suficiente que revela sua verdadeira face. Podemos antecipar que há no percurso de Deleuze um ponto de inversão onde a razão a-funda, que será concomitante àquele onde Leibniz é levado ao limite e encontra seu duplo invertido, Dionísio. Um ponto onde o fundamento dá lugar ao sem-fundo, onde a razão suficiente se converte em desrazão. Este será o ponto nodal da interpretação deleuziana de Leibniz, que nos permite compreender as inversões com as quais Deleuze conclui *A Dobra* – a mônada aberta e a afirmação dos impossíveis –, em virtude das quais ele afirma que “ainda somos leibnizianos”, embora trate-se hoje de novas formas de dobrar (Deleuze, 2000a, p. 228).

II. O RACIONALISMO BARROCO DE LEIBNIZ

Para compreender como Leibniz pode ser considerado precursor da filosofia da diferença, é necessário prestar atenção especial à maneira pela qual ele é admitido na tradição de filósofos do acontecimento por Deleuze. Leibniz desenvolve “uma linguagem original das propriedades e acontecimentos [...] muito mais próxima do acidente que da essência abstrata” (*Ibid.*, p. 133). Tradição na qual Deleuze mesmo parece se inserir na *Lógica do Sentido*, publicado apenas um ano após *Diferença e Repetição*. A filosofia do acontecimento e a filosofia da diferença fazem parte de um mesmo projeto filosófico. O conceito autêntico de diferença, a diferença em si mesma, também nomeada em *Diferença e Repetição* de “Ideia dionisíaca”, é algo muito próximo do conceito de acontecimento da *Lógica do Sentido*, posteriormente retomado em *A Dobra*. Com ele, Deleuze se opõe fortemente ao essencialismo e ao idealismo platônico, ressignificando mesmo o que se entende por “Ideia”: “A Ideia de modo algum é a essência. O problema, como objeto da Ideia, encontra-se do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais que do lado da essência.” (*Id.*, 1988, p. 304).

É em virtude do Princípio de Razão Suficiente que Deleuze considera Leibniz tanto um pensador do acontecimento quanto alguém que se aproximou do pensamento autêntico da diferença. E isso levanta uma dificuldade. Seguindo as definições leibnizianas da Razão Suficiente, parece-nos difícil admitir que se trate de um princípio contrário ao essencialismo. Ao definir a substância individual como sujeito de predicados no *Discurso de Metafísica*, Leibniz afirma que, como “toda predicacão verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas”, todo predicado está compreendido num sujeito, o que os filósofos chamam de *in esse* (Leibniz, 2004, p. 16). Isso expressa, de um ponto de vista lógico, a inclusão total dos acontecimentos que dizem respeito a uma substância na sua noção, isto é, em sua essência (por isso o termo “*in-esse*”). É o que Leibniz indica através do exemplo de Alexandre o Grande, uma das figuras históricas a que o filósofo recorre para explicar o que entende por substância individual:

Igualmente, quando se considera convenientemente a conexão das coisas, pode-se afirmar que há desde toda eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá, e ainda rastros de tudo quanto se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los todos. (*Ibid.*, p. 17)

Leibniz parece considerar essa inclusão uma consequência do Princípio de Razão Suficiente ao afirmar, pouco à frente, que “a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se veem as provas *a priori* da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro” (*Ibid.*, p. 25).

Segundo Couturat, o Princípio de Razão Suficiente pode ser rigorosamente formulado da seguinte forma: em toda proposição verdadeira, o predicado está contido no sujeito. Portanto, toda verdade pode ser reduzida a uma proposição idêntica e pode ser demonstrada *a priori* pela análise dos termos. O Princípio de Razão Suficiente é considerado como recíproco do Princípio de Contradição: enquanto este enuncia que “toda proposição analítica é verdadeira”, aquele determina que “toda proposição verdadeira é analítica” (Couturat, 1901, p. xi). Se toda verdade é analítica, mesmo as proposições contingentes, tudo no mundo deve ser inteligível e pode ser demonstrado logicamente a partir de conceitos puros. O *Princípio de Razão Suficiente* é “a expressão mais completa e mais sistemática do racionalismo intelectual: há um acordo perfeito entre o pensamento e as coisas, entre a natureza e o espírito; a realidade é inteiramente penetrável pela [nossa] razão pois ela é penetrada pela razão [divina]” (*Ibid.*, p. xi). O Princípio de Razão Suficiente opera como princípio de inteligibilidade universal. A partir daí, a questão que se coloca à interpretação deleuziana é: como pode o mesmo princípio que exclama que “nada é sem razão” (*nihil est sine ratione*), que representa o verdadeiro “grito de guerra do racionalismo”, na expressão de Daniel W. Smith – que decreta a *inesse* total dos predicados, a inclusão da série completa de predicados na essência das substâncias –, como pode este princípio desafiar o próprio racionalismo herdado de

Aristóteles e Descartes, e constituir uma filosofia do acontecimento adversária do essencialismo?

Segundo Deleuze, declarar que “nada é sem razão” é o mesmo que dizer: “tudo tem um conceito”. Este seria o verdadeiro lema, o “grito filosófico” do leibnizianismo. Tudo que é, não importa o quão pequeno ou accidental, possui sua razão suficiente em um conceito. “Cruzar o Rubicão”, por exemplo, encontra sua razão na noção de César, onde está incluso tudo aquilo que lhe ocorreu e ocorrerá desde toda eternidade. Mas também estar aqui escrevendo este texto nesta segunda-feira quente está igualmente incluído em minha noção desde toda a eternidade. A noção de César e a minha noção nada mais são do que essências ou possibilidades visadas por Deus e trazidas à existência por Ele no ato da criação. Cada essência é uma substância possível, que comporta tudo aquilo que pode ser predicado verdadeiramente dela, o que por extensão engloba a totalidade de acontecimentos do mundo. Portanto, os indivíduos são séries infinitas de proposições analíticas. Sendo possível tudo aquilo que não encerra contradição, Deus contempla infinitas essências ou possibilidades que, contudo, não podem todas vir à existência. Muitas delas são impossíveis como, por exemplo, o César que cruzou o Rubicão e o César que não cruzou o Rubicão. Estes dois pertencem a mundos diferentes, mundos impossíveis. Em virtude da bondade suprema de Deus, aquelas essências que são trazidas à existência exprimem e pertencem ao melhor dos mundos possíveis.

As essências contempladas por Deus incluem, cada uma, a totalidade dos acontecimentos do mundo ao qual pertencem. Por isso Deleuze conclui: “A razão suficiente é a inclusão, a identidade do acontecimento e do predicado” (Deleuze, 2000a, p. 76). É a inclusão total dos predicados-acontecimentos na noção da substância individual que garante a Leibniz um lugar nesta tradição excêntrica dos filósofos do acontecimento. O racionalismo leibniziano é um racionalismo *sui generis*, pois incorpora algo que do ponto de vista do racionalismo clássico, de Aristóteles a Descartes, era considerado pequeno demais para ser pensado. Não só os grandes acontecimentos, como a cruzada do Rubicão, mas também os mais diminutos, como o som de cada gota chocando-se no mar, são trazidos ao interior da noção da substância individual. Não im-

porta quão pequeno ou quão distante na ordem no espaço e do tempo, todos os acontecimentos singulares são constitutivos da essência de uma substância.

Segundo Deleuze, isso equivale a fazer do inessencial o estofo a partir do qual se constituem as essências³. É um marco da história da filosofia, pelo qual o inessencial e os acontecimentos são elevados ao nível do conceito, no mesmo movimento em que este conceito é trazido ao nível do indivíduo (o conceito de César, de Adão, etc). Em última análise, há uma quebra com a dualidade essência-acidente. Não há um atributo essencial que se destaca dos atributos acidentais. Há apenas acontecimentos, todos igualmente constitutivos da essência, que nada mais é do que a série completa de tudo quanto ocorreu e ocorrerá a uma substância e, por extensão, de “tudo quanto se passa no universo” (Leibniz, 2004, p. 16). Dizer que “tudo é essencial”, introduzir o múltiplo na essência, é igualmente afirmar que nada é essencial.

Eis o lado obscuro e dionísíaco de Leibniz: a multidão de predicados ou acontecimentos inessenciais a partir da qual se constituem as substâncias individuais. Mas encontramos-lo de maneira ainda mais acentuada no fundo obscuro das pequenas percepções que constituem a apercepção das mônadas. O que é propriamente dionísíaco nestas proposições é que o indivíduo ou a substância, em sua unidade acabada, é precedido e constituído a partir de uma multiplicidade pré-individual originária. Isto é, as substâncias nada mais são do que a realização dos seus predicados-acontecimentos, assim como a mônada nada mais é do que a passagem de percepção em percepção. O indivíduo é deste modo precedido por esse fundo pré-individual de acontecimentos ou singularidades. É isto que possibilitará a caracterização de Leibniz como um filósofo do acontecimento, e de sua filosofia como um racionalismo barroco, embriagado, dionísíaco. Apesar de seu assentimento ao princípio de identidade, o sistema de Leibniz se distingue das metafísicas clássicas pelo entusiasmo

3 “O não-essencial não designa, aqui, o que é sem importância, mas, ao contrário, o mais profundo, o estofo ou o *continuum* universal, aquilo de que as próprias essências são finalmente feitas” (Deleuze, 1988, p. 93).

com o qual incorpora as diferenças. É a obscuridade da mônada, o fundo redobrado do qual ela retira e desdobra suas percepções, que dará a ocasião para Deleuze considerar Leibniz um filósofo que escapa ao essencialismo:

É a relatividade da claridade, a inseparabilidade do claro do escuro, o apagamento do contorno, em resumo, a oposição a Descartes, que permanece como um homem da Renascença [...] No Barroco, o claro não para de mergulhar no escuro. O claro-escuro preenche a mônada... (Deleuze, 2000a, p. 62)

Com isso, poderíamos ser tentados a privilegiar Leibniz como precursor de Deleuze em sua filosofia da diferença. Entretanto, Deleuze jamais deixou de assinalar que, por mais longe que Leibniz tivesse ido em sua exploração do fundo obscuro, populado por diferenças infinitamente pequenas, ele não foi longe o suficiente. A *in esse* leibniziana ainda é uma tentativa de conter as diferenças no interior de uma representação (*Ibid.*, p. 117). Ela reúne as diferenças sob a forma da identidade do conceito. Ocorre que Leibniz só inclui o diferente para “cercar sua presença para neutralizá-lo, para torná-lo impossível, para impor-lhe a divergência” (*Ibid.*, p. 118). Ele permanece fiel às exigências do princípio de identidade. Sua embriaguez não convence, ainda é demasiado fingida. Portanto, ainda que Leibniz se precipite sobre um fundo obscuro, sabemos que para constituir uma filosofia da diferença é preciso ir além. Não basta incluir o infinito das diferenças em um conceito, torná-las arrazoadas e bem fundadas. Para produzir um conceito de diferença “em-si”, não mediado pelas categorias da identidade, será necessário ir mais fundo que o fundo obscuro de Leibniz. Mas não seria o próprio procedimento de buscar a razão e “ir ao fundo” algo que falsifica o pensamento da diferença? Afinal, do que se trata quando falamos de dar razão, fundar, justificar e ir ao fundo?

III. O QUE É FUNDAR?

A principal tarefa da “filosofia do futuro” delineada em *Diferença e Repetição* é a superação do platonismo. “A tarefa da filosofia moderna foi definida: reversão do platonismo” (*Id.*, 1988, p. 110). Esta tarefa é obviamente inspirada em Nietzsche, que em sua juventude escrevera: “Minha filosofia é um platonismo invertido: quanto mais longe do ser verdadeiro tanto mais puro, mais belo, melhor” (1988c, p. 199). Mas considerando que o platonismo hipostasia um mundo ideal, verdadeiro, eterno e imutável, das quais as coisas sensíveis não são mais que imagens pálidas, poderíamos então esperar que o “platonismo reverso” não fosse mais que uma afirmação da primazia do mundo sensível sobre o mundo das ideias. Ora, isto não é inteiramente verdadeiro. Não basta que o mundo verdadeiro seja destruído, mas tampouco basta que o mundo das aparências conheça a mesma ruína. “Tal tarefa não condiz com Nietzsche”, diz Deleuze (2000a, p. 259). A solução não é assumir um lado da dualidade original-cópia em detrimento de outro. Devemos compreender mais profundamente o platonismo para poder encurralá-lo com maior eficácia. É assim que Deleuze encontra, não na cópia ou na aparência em si, mas em um tipo específico de cópia – o simulacro – o potencial para reverter todo tipo de primado de um mundo sobre outro e desfazer todo dualismo hierarquizante.

Deleuze compreende o platonismo como marco da subordinação, não só do sensível ao inteligível, mas também do múltiplo ao Uno, do devir ao Ser, e da diferença à identidade. No entanto, considera que encontramos no próprio pensamento platônico os elementos para a superação deste estado de coisas. A diferença, o múltiplo e o devir já haviam sido inteiramente relegados ao domínio do não-ser por Parmênides. O gênio de Platão está em um certo modo de introduzir a diferença, o múltiplo e o devir no Ser e, portanto, no pensamento. Com efeito, Aristóteles repreendia Platão por ferir o interdito parmenidiano e fazer uma espécie de mistura entre Ser e não-ser (no qual se compreende o ser sensível). Os seres sensíveis participam da Ideia na medida em que se assemelham a ela. As diferenças são pensadas através da categoria da semelhança, que as remete a uma identidade originária. Portanto, Deleuze

teria razão ao localizar em Platão o início da *subordinação* da diferença à identidade. Mas esta subordinação nada mais é do que uma *fundamentação*. O que Platão inaugura é a fundamentação das diferenças e da multiplicidade em um mundo transcendente, o que de certa forma as salva de serem consideradas um puro nada. Mas se, por um lado, este procedimento permite em certa medida salvar as diferenças do não-ser e torná-las pensáveis, por outro, torna impensável a diferença em-si. A distinção mais importante que o platonismo traça não é entre sensível e inteligível, ou matéria e forma. Trata-se, na verdade, de traçar uma linha entre dois tipos de matéria: a matéria dócil, que se subordina à ação da Ideia, e encontra nela seu fundamento; e a matéria indomável, as diferenças infundadas, o sem-fundo. É a este segundo tipo de matéria que chamamos de “simulacro”. A fundamentação platônica serve para suprimir o simulacro, o infundado e insubordinado que se subtrai à ação da forma, que se subtrai à semelhança com relação à Ideia.

A tarefa central da filosofia da diferença de “reverter o platonismo” consistirá em uma crítica radical do próprio procedimento de fundar. Deleuze reconhece uma mesma estrutura triádica que se repete em diversas obras de Platão: o fundamento age como o árbitro de uma disputa entre os pretendentes rivais, e confere legitimidade aos verdadeiros pretendentes, excluindo os falsos. “Deve-se distinguir, pois a Justiça, como fundamento; a qualidade do justo, como objeto da pretensão possuído pelo que funda; os justos, como pretendentes que participam desigualmente do objeto”. (*Id.*, 1988, p. 116). Distingue-se entre o pretendente, o solo a que tem direito e o fundamento que confere o direito. “A fundação concerne ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui; mas o fundamento vem sobretudo do céu, [...] avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade” (*Ibid.* p. 141). Nesta estrutura tríade o Princípio de Razão Suficiente é o elemento central. Corresponde ao fundamento, isto é, o princípio de seleção: “O princípio [de razão suficiente] age como princípio de distribuição, de seleção e de atribuição. É a instância legisladora do fundamento, que seleciona entre as pretensões, que distribui o direito e que confere legitimidade” (Lapoujade, 2015, p. 30). Na filosofia de Leibniz, a razão suficiente opera como crivo na

criação do mundo, selecionando dentre os possíveis, que tendem à existência “com igual direito”, aqueles que pertencem ao conjunto que encerra o maior grau de perfeição. Este crivo seleciona aquilo que vem a ser, o que é trazido à existência e estabelecido como verdadeiro, embora trate-se aqui de verdades contingentes tais como “Adão pecou” e “César cruzou o Rubicão”.

“Dar razão” a algo é remetê-lo ao seu fundamento. Chama-se “bem fundado” aquilo que é justificado, que possui razão. A partir de então, parece que a questão da razão suficiente implica desde já uma *quid juris*, uma questão de direito e de legitimidade. Os sentidos de fundamento como solo [*Grund*] e como razão [*Vernunft*] se entrelaçam, mas sem se confundirem. A fundação é o solo que sustenta algo, e ser fundado é ter direito sobre seu solo. Em última instância, trata-se de uma questão agrária ou territorial. É surpreendente que esta noção deleuziana de fundamento não tenha sido buscada em Kant, que devolveu a *quid juris* à própria Razão para delimitar seu território, dirigindo a ela o questionamento: “com que direito?” Esta operação do fundamento é encontrada muito antes, em Platão. E o objetivo da razão suficiente de Leibniz é ainda o mesmo do fundamento de Platão. Enquanto o crivo platônico seleciona as boas aparências e censura as más, o crivo de Leibniz seleciona o melhor dos mundos, excluindo os mundos impossíveis e divergentes.

O que falsifica a diferença no procedimento de fundar é a concessão de legitimidade às aparências segundo o princípio de identidade. Distingue-se entre o verdadeiro e legítimo (o verdadeiro amante, o verdadeiro sábio, etc), isolando então o falso e infundado (o sofista, o simulacro, etc). Mas os pretendentes adquirem participação na Ideia na medida em que se assemelham a ela, sendo o falso pretendente aquele que não possui semelhança e que difere. É o início do longo triunfo do Mesmo e do Semelhante sobre a diferença na história do pensamento ocidental. Todo platonismo se dedica ao estabelecimento da diferença, não entre o Original e a Cópia, ou entre essência e aparência, mas entre dois tipos de cópia ou aparências: as boas e as más, as bem-fundadas e as infundadas, as imagens semelhantes ao modelo e as sem semelhança. Uma tal divisão possui evidentemente a Identidade ou o Mesmo como medida e denominador, isto é, como *ratio*.

IV. DO FUNDAMENTO AO SEM-FUNDO

Longe de rejeitar esta busca pelo fundamento, Deleuze a sustenta a título de problema, como um questionamento que deve ser levado até o fim. “Deleuze não renuncia ao princípio de razão suficiente; muito pelo contrário, segue com uma espécie de zelo perverso suas exigências até o ponto em que ele se inverte” (*Ibid.* p. 35). Visto que o fundamento é a instância que confere legitimidade, justificação e direito, ele pode ser expresso pela questão: “com que direito?”. No entanto, a questão pode ser voltada à própria razão, que então adquire um caráter crítico. Não se pode dar razão ao próprio princípio de razão. Se o fundamento deve dar razão de toda e qualquer coisa, como pode dar a razão de si mesmo, salvo girando em círculo? Tendo isso em vista, o itinerário da filosofia da diferença deve passar por uma rigorosa reformulação do Princípio de Razão Suficiente tendo em vista a Diferença como princípio. Em sua reformulação da razão suficiente, Deleuze enfatiza seu aspecto crítico: “A procura de um fundamento forma o essencial de uma “crítica”, que deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar” (Deleuze, 1988, p. 252). O fundamento e razão suficiente são conservados na filosofia da diferença, mas dissociados do princípio de identidade. Ainda que a tarefa da filosofia da diferença seja reverter o platonismo, “que esta reversão conserve muitas características platônicas, isto não só é inevitável, como desejável” (*Ibid.* p. 110). É que o mundo heraclítico ainda freme sob o platonismo na forma do simulacro, onde Deleuze encontra uma potência secreta capaz de desafiar o primado da identidade:

Todo platonismo [...] é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros [...] Reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos” (*Ibid.*, p. 121).

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze investiga a origem e o destino do primado da identidade na história da Filosofia. Percorrendo essa história de Aristóteles a Hegel, e de volta a Platão, ele descreve como as diferenças livres

foram desde a antiguidade subjugadas pelas formas da identidade (o semelhante, o mesmo, o análogo, a oposição, etc.). Neste horizonte teórico, a razão suficiente age como mecanismo que refere a diferença ao idêntico ao incluí-la em um conceito, assegurando o domínio da razão sobre as diferenças. Até então ainda se trata da razão suficiente como princípio do mundo da representação: “É um mundo em que se está embriagado apenas na aparência, em que a razão se faz de bêbada e canta com ar dionisíaco, mas é ainda razão ‘pura’” (*Ibid.*, p. 417). Para escapar ao mundo da representação, será necessário encontrar aquilo a que Deleuze frequentemente se refere como “a verdadeira razão suficiente”.

Esse “verdadeiro princípio de razão” se revela quando voltamos a *quid juris* contra a própria razão. Deleuze leva a razão suficiente até o seu limite, e com isto a eleva à sua mais alta potência. O que só é possível ao modo de uma crítica imanente, devido à circularidade característica da razão suficiente. É a própria exigência do princípio de razão que nos força a remontar para além da racionalidade e mergulhar na desrazão. “Deleuze sempre concebeu o princípio de razão suficiente como um grito filosófico, mas porque envolvido nele também está o grito da desrazão” (Lapoujade, 2015, p. 35). O fundamento é dissolvido por sua própria persistência, que é dobra da razão suficiente sobre si mesma: “seguimos um caminho que faz uma *doobra*, onde a ‘razão’ mergulha num além”, e alcançamos “o ponto em que a origem radical se reverte em ausência de origem (no círculo eternamente descentrado do eterno retorno)” (Deleuze, 1988, p. 443-5).

É no sem-fundo que se torna possível pensar a Diferença em-si, livre da mediação das categorias da identidade. Notemos a menção ao eterno retorno no ponto preciso da inversão da razão suficiente, onde a razão desmorona, onde o fundo obscuro a-funda, revelando sob si um sem-fundo, um mar de caos e devir infinito. Todas as aproximações que Deleuze fizera até aqui de um Leibniz dionisíaco apontam para esta afinidade oculta entre Leibniz e Nietzsche. Poderíamos considerar que esta inversão da razão suficiente seja uma inversão do próprio leibnizianismo. Tratar-se-ia então de um Leibniz às avessas? Se este fosse o caso, Leibniz não seria um precursor da filosofia da diferença mais do que Platão o seria. Entretanto, muitas vezes Deleuze trata da afinidade

entre seu próprio pensamento e a filosofia leibniziana. E a aproximação entre Leibniz e Nietzsche, cuja influência sobre o projeto da filosofia da diferença é inegável, atesta a importância de Leibniz no pensamento deleuziano. Podemos falar de uma influência de Leibniz sobre o pensamento deleuziano, mas certamente não se trata de uma filiação irrestrita, já que Deleuze não se furta a tecer críticas a Leibniz:

Ninguém foi mais longe que Leibniz na exploração da razão suficiente e por que, todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico. [...] Ninguém melhor que ele soube mergulhar o pensamento no elemento da diferença, dotá-lo de um inconsciente diferencial, cercá-lo com pequenos fulgores e singularidades; mas tudo isso para salvar e recompor a homogeneidade de uma luz natural, à maneira de Descartes. (*Ibid.*, p. 342)

Essa ambiguidade característica de Leibniz, a duplicidade de seu pensamento simultaneamente claro e obscuro, apolíneo e dionisiaco, levará Deleuze a tentar recuperar de Leibniz aquilo que é ignorado por muitos comentadores. De certo modo, Deleuze reinventa Leibniz, de modo a poder dizer-se, ao fim de *A Dobra*, um neo-leibniziano. Deleuze realiza uma leitura de Leibniz que, embora heterodoxa, possui respaldo na própria obra leibniziana e dialoga com os principais comentadores de Leibniz. E, embora as exigências de seu próprio projeto filosófico levem Deleuze a inverter premissas leibnizianas centrais – o princípio de identidade, a clausura da mônada, a exclusão dos impossíveis – a leitura deleuziana de Leibniz como um filósofo do acontecimento parte das próprias definições leibnizianas de razão suficiente, de substância, de mônada, etc. De modo que pensar um elemento dionisíaco em Leibniz é inteiramente compatível com o pensamento leibniziano mesmo. A partir disso podemos compreender melhor a aproximação entre Leibniz e Nietzsche e de que maneira encontra-se em Nietzsche uma “verdadeira razão suficiente”.

V. DIFERENÇA E REPETIÇÃO, OU VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO

Para compreender por que o sem-fundo e a diferença em si mesma se revelam “no círculo eternamente descentrado o eterno retorno”, ou então, por que a verdadeira razão suficiente se encontra em Nietzsche, é preciso compreender quão profunda é a influência nietzscheana sobre o pensamento de Deleuze à época de *Diferença e Repetição*. Se concedemos essa influência, o título dessa obra, “diferença e repetição”, poder-se-ia até mesmo ser traduzido em “vontade de potência e eterno retorno”. Vontade de potência (diferença) e eterno retorno (repetição) são os dois eixos centrais da filosofia da diferença deleuziana. Para uma filosofia que afirma as diferenças, os devires, a multiplicidade, a única forma de identidade possível é a repetição. Para aquilo que devém, que difere de si mesmo, a única forma de identidade e fixidez é sua reincidência sobre o tempo:

É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. Um não pode ser dito sem o outro. A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros ou de ‘mistérios’. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo dele toda identidade prévia. (*Ibid.*, p. 388).

E, notemos, não é o eterno retorno que Deleuze diz ser a verdadeira razão suficiente, mas o princípio sobre o qual ele se rege, ou melhor, aquilo do qual o retorno é dito. Sabemos que Deleuze interpreta o eterno retorno como um eterno retorno *da diferença*, e não um “eterno retorno do mesmo”, como dizia Nietzsche. Justamente, o eterno retorno é uma afirmação segunda, é algo que se diz da afirmação primeira que é a da diferença: “O eterno retorno, portanto, depende ele mesmo de um princípio que não é a identidade, mas que

deve, em todos os aspectos, cumprir as exigências de uma *verdadeira razão suficiente*” (*Id.*, 1983, p. 55). Esta nada mais é do que a vontade de potência.

Desde *Nietzsche e a Filosofia* a doutrina da vontade de potência era considerada indissociável de uma ontologia da diferença. Sobretudo porque a doutrina da vontade de potência é por definição pluralista. Ela implica um jogo de forças que entram em relação de dominação e que são determinadas por uma vontade interna. As vontades de potência não se deixam reduzir a uma única vontade, como atributos de uma substância universal ou manifestações de uma mesma Vontade. Ademais, Nietzsche descreveu as vontades de potência como *quanta*, indicando que, enquanto diferenças de intensidade, as vontades não são nada em si, mas dependem inteiramente das relações que as constituem. Os *quanta* não possuem outra essência a não ser esta determinação recíproca. Por isso, jamais poderiam ser reconduzidos a um princípio originário, a uma *arché*. A fixidez de um Ser eterno e imutável também é incompatível com o mundo descrito pela vontade de potência. A doutrina da vontade de potência é uma afirmação da primazia da multiplicidade e do devir. Ela descreve uma efetividade múltipla, composta por constelações de diferenças intensivas em constante metamorfose. O próprio Nietzsche o dissera: “Este mundo é vontade de potência - e nada além disso! [...] Um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias” (1999, p. 1611).

Neste mundo múltiplo e complexo, qualquer verdade fixa, qualquer essência simples e una, só podem ser falsificações. Todo princípio, unidade ou igualdade é produto de uma falsificação realizada sobre a efetividade⁴. Toda

4 A propósito desta falsificação sintetizadora, em *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, Nietzsche afirma em alusão a Leibniz: “Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse folha, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da folha primordial” (Nietzsche, 1988a, p. 880).

verdade só pode ser inventada. “O falso vem a ser o modo de exploração do verdadeiro”, diz Deleuze (Deleuze, 1988, p. 183). No entanto, é uma falsificação “necessária à vida”. “Necessitamos do erro”, diz Nietzsche (1988b, p. 77). Pois o ímpeto de sintetizar o diverso, próprio da vontade de potência em seu movimento de dominação, possui a importante função biológica de “ordenar um mundo, no qual nossa existência seja possível” (Müller-Lauter, 2009, p. 41). O homem tem em comum com os organismos inferiores a crença de que há coisas iguais. “Essa igualação, por meio da qual o ser vivo se conserva, é uma falsificação do que é efetivo [...] Essa igualação apoia-se sobre a convicção enganadora de que tudo o que é posto como igual é e permanece idêntico a si mesmo” (*Ibid.*, p. 42). O próprio ‘eu’ é uma ficção, o que chamamos de indivíduo se resolve em uma multiplicidade de forças que se sucedem incessantemente, a todo instante. (*Ibid.*, p. 50). O perigo reside em elevar esta falsificação necessária à vida ao nível de verdade metafísica. Quando a lógica se esquece de sua função vital e julga poder pronunciar algo sobre o verdadeiro em-si, quando se toma como conhecimento puro que antecede a experiência, sem se dar conta de que é apenas um “artigo de fé regulativo”, a vontade de potência transforma-se em “vontade de verdade”.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma que o que a potência quer é “afirmar sua diferença”. Dada a unidade entre Eterno Retorno e Vontade de Potência, a afirmação do retorno, tal como é proposta em *A Gaia Ciência*, e a afirmação da diferença são uma só e a mesma coisa. O que isto significa para aquele que possui a vontade afirmadora? O super homem é um tipo supremamente sintetizador, que consegue unir sob sua força os mais extremos antagonismos, exprimindo assim o caráter antagonico da existência. Ele afirma sua vontade sobre as demais vontades de potência, levando ao fundo tudo aquilo que dela difere. A vontade de potência possui o ímpeto de sintetizar, unificar e dominar, como vimos a propósito da função biológica da identificação. Neste sentido, “afirmar sua diferença” é afirmar sua singularidade diante de uma multiplicidade confusa, emergindo em sua individualidade a partir de um “sem-fundo” de forças.

Mas dado que as vontades de potência existem em determinação recíproca, uma vontade de potência não pode se afirmar sem ao mesmo tempo afirmar aquilo que dela difere. Desejar sua permanência e reincidência no tempo implica desejar tudo aquilo que foi e será. A afirmação do retorno coincide com uma afirmação das diferenças. Pela mesma razão, o super-homem não deseja só sua ascensão e domínio, mas também seu declínio e desagregação. Müller-Lauter evidencia esta ambiguidade no além-do-homem. Ao mesmo tempo em que busca subordinar as demais vontades de potência e impor-lhe seu domínio, é preciso que ele seja capaz de acolher as mais diversas perspectivas, mantendo-se aberto ao que lhe é mais contraposto. A capacidade de se transformar é de extrema importância para o além-do-homem. “O fixar-se numa determinada perspectiva, a intransigência em *um* ideal leva à rigidez que não tem mais em conta a modificação incessante do todo da efetividade”, o que certamente levará este “tipo supremo” a sucumbir (*Ibid.*, p. 203). Portanto, “afirmar sua diferença” é ao mesmo tempo desejar sua própria singularidade em meio à multidão e desejar o desagregamento dessa individualidade, o “ir-ao-fundo” como um diferenciar-se de si. A ontologia da diferença abarca um duplo movimento de vir à superfície e ir ao fundo, o individuar-se e o dissolver-se sobre o sem-fundo pré-individual.

Deleuze não nega que Nietzsche pense em um eterno retorno do mesmo. Mas se trata de compreender o que é este “mesmo”. Se considerarmos que só das diferenças podemos dizer que são o “mesmo”, que só aquilo que difere pode se assemelhar ou até mesmo se identificar, é necessário concordar que o que retorna, na verdade, são as diferenças. Nietzsche afirma que a vontade de potência faz do Devir um Ser, em *Vontade de Potência*, 617: “Recapitulação: estampar no Devir o caráter do Ser - esta é a suprema vontade de potência” (1967, p. 330). Deleuze chega à formulação da suprema afirmação da diferença quando concebe que não é o devir que se diz do Ser, mas o contrário: o Ser se diz do devir, o Uno se diz do múltiplo, o mesmo se diz do diferente. Para Deleuze, o eterno retorno é o Ser do devir, o único Ser que o devir conhece. Se se trata de afirmar a Diferença, o eterno retorno vem como uma segunda afirmação, que repete a primeira. “Neste sentido, o eterno retorno é bem a consequência de

uma diferença originária, pura, sintética, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença” (Deleuze, 1988, p. 208). Com isso, torna-se um pouco mais claro por que razões Deleuze insiste tanto em um Leibniz dionisíaco e o que quer dizer que o a-fundamento e a desrazão – considerados como a verdade da razão suficiente – se encontrem na vontade de potência de Nietzsche.

VI. AS POTÊNCIAS DO FALSO: FENDER A MÔNADA E AFIRMAR OS INCOMPOSSÍVEIS

Deleuze não aproxima Leibniz de Nietzsche sem também reconhecer a distância entre os dois. Por mais longe que Leibniz tenha ido, Deleuze não deixa de notar que, “todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico.” (*Ibid.*, p. 342). Por sua parte, Nietzsche nos apresenta o que poderá ser uma razão suficiente liberta do princípio de identidade. O “único erro” de Leibniz teria sido não ver que as impossibilidades se afirmavam “de um mesmo mundo do eterno retorno” (*Ibid.*, p. 99). Leibniz excluiu os impossíveis, as possibilidades que divergiam do “melhor dos mundos”, pelo crivo da razão suficiente. Ele “não soube nem quis insuflar aí bastante acaso, nem fazer da divergência um objeto de afirmação como tal” (*Id.*, 2000b, p. 117). Com isso, as substâncias ou mônadas se fecham sobre uma cadeia pré-determinada de acontecimentos. Mas liberta das exigências do princípio de identidade, a razão suficiente se torna a pura afirmação dos impossíveis. Os impossíveis eclodem em um mesmo mundo do eterno retorno e da vontade de potência. A razão suficiente, no platonismo invertido de Nietzsche, oferece uma alternativa ao fundamento platônico ao constituir uma prova de seleção que, ao invés de legitimar as identidades e semelhanças, deixa passar apenas as diferenças. O eterno retorno, que Nietzsche descreveu como “o grande pensamento seletivo”, ainda “estabelece a diferença”, mas não à maneira de Platão:

o eterno retorno não permite qualquer instauração de uma fundação-fundamento: ao contrário, ele destrói, engole todo o fundamento como instância que colocaria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e os simulacros. Ele nos faz assistir ao a-fundamento universal [...], a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo com o não-fundado... (*Id.*, 1988, p. 122)

Em *A Dobra*, Deleuze compara Leibniz e Nietzsche quanto ao jogo de princípios que cada um promove. Enquanto o primeiro multiplicava os princípios para conter e dar conta da emergência da diferença no pensamento (Princípio de Razão Suficiente, Princípio dos Indiscerníveis, Princípios de Continuidade etc.), o segundo restituirá o pensamento à diferença em-si, livre da mediação do conceito, livre da sujeição a uma regra de convergência em torno da identidade. Enquanto Leibniz operava dentro do mundo da representação, sustentado pela proliferação dos princípios, Nietzsche abre o caminho para um mundo sem princípios. “Pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem, tornou-se a tarefa perigosa de uma criança-jogador que destrona o velho Mestre do jogo, e que introduz os impossíveis no próprio mundo estilhaçado” (*Id.*, 2000a, p. 117).

Para Deleuze, este é o significado ontológico do eterno retorno: que debaixo de toda caverna há outra mais funda, e que sob todos os fundos, há um subsolo mais profundo. Em toda parte, o eterno retorno expulsa a identidade, só fazendo retornar aquilo que é diferente. Toda identidade encontra seu elemento genético em uma diferença. A reversão do platonismo culmina precisamente nisto: é a identidade que se diz da diferença, o Uno que se diz do múltiplo, o Ser que se diz do devir. Em outras palavras, a Diferença agora é o princípio. O mundo da representação deu lugar ao mundo da vontade de potência. Retornar é a única identidade que se pode afirmar no fluxo das diferenças. A vontade de potência é o devir, e o Eterno Retorno é o Ser deste devir. No entanto, não se trata de apenas substituir um princípio metafísico por outro. Como dissemos, elevar o sensível sobre o inteligível, o devir sobre o Ser, manteria precisamente o essencial do platonismo, a saber, a subordinação do fun-

dado ao fundamento. Nietzsche já alertava para o perigo de fazê-lo: “O mundo verdadeiro foi abolido - Que mundo sobrou? O mundo aparente, talvez? Mas não! Com o mundo verdadeiro, abolimos o mundo aparente” (Nietzsche, 1988b, p. 81). Precisamente, a Diferença como princípio significa a ausência de princípios, a ausência de origem, o fim do primado do Original e da Cópia. No mundo da Diferença, toda origem já é repetição. Deleuze não busca afirmar a Cópia como fundamento do Original, a matéria como fundamento da forma, a aparência como fundamento da essência. Mas no simulacro, um terceiro que se furta à dualidade, encontra o símbolo da filosofia da diferença. No mundo dos simulacros não há hierarquia (primeiro, segundo, terceiro lugar...), apenas máscaras sob máscaras, em um afundamento vertiginoso que nunca encontra sua origem.

A passagem do fundamento ao sem-fundo se dá na *dobra da razão suficiente*, onde ela deixa de sustentar o mundo da representação e nos conduz ao mundo do eterno retorno. Mas não podemos por um instante supor que a filosofia da diferença culmine em um simples niilismo, na simples constatação da ausência de princípios ou de valores, salvo compreendendo muito mal o sentido dos esforços de Nietzsche e de Deleuze. Pelo contrário, o pensamento é liberado para a diferença pura, e este acontecimento deve ser apreendido como afirmação, não como trabalho do negativo ou simples abolição. É necessário se perguntar com maior insistência: o que significa pensar na ausência de princípios? O verdadeiro desafio da filosofia da diferença foi lançado a partir do afundamento, do abismo: pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem. O que significa, portanto, pensar no subsolo, para além de todo fundamento? Certamente isso não significa que o pensamento não terá nada de sólido sobre o qual se apoiar. Ao mesmo tempo em que encontra seu limite, o pensamento se eleva à sua mais alta potência. É uma nova atividade de fundar, uma nova atitude diante do fundamento em sua relação inextricável com o sem-fundo, que Deleuze propõe:

Não podemos acreditar que o fundado permaneça o mesmo, o mesmo que ele era antes, quando não estava fundado, quando não tinha atravessado a prova do fundamento. Se a razão suficiente, se o fundamento é “dobrado”, é porque ele refere o que ele funda a um verdadeiro sem-fundo. É o caso de dizer: não o reconhecemos mais. Fundar é metamorfosear. (Deleuze, 1988, p. 252)

A razão suficiente agora opera diretamente sobre o sem-fundo. Encontramos diversas passagens na obra de Deleuze que se referem à relação do fundado e do sem-fundo, principalmente no que diz respeito ao pensamento. Deleuze cria a imagem de um pensamento engendrado pelo impensável, pelo absurdo, pelo paradoxo, pelo Outro, pelo não-senso. Aliás, cada faculdade encontra sua “forma superior” no seu limite: o insensível da sensibilidade, o imemorial da memória, o impensável do pensamento, etc. Fundar é como traçar um plano sobre o sem-fundo, sobre o caos. O fundamento não deixa de ser uma prova, um crivo, uma seleção. Como crivo, o fundamento seleciona algo desse sem-fundo que passa à superfície. E com isso, ele transforma aquilo que ele funda na passagem ao limite. Fundar passa a ser sinônimo de metamorfosear, de criar. O fundamento adquire uma dimensão plástica e criativa. Ele próprio se torna móvel e se transforma junto com o que ele funda. Ele não mais condiciona, possibilita ou justifica. Fundamentar não será mais justificar a ordem e os valores estabelecidos. Para Deleuze, é a isto que visa a razão suficiente de Leibniz na medida em que justifica o mal e o sofrimento com sua hipótese do melhor dos mundos. Se os impossíveis pertencem a este mundo, se o mundo pode ser de outro modo, o fundamento não justifica mais por que o mundo é deste, e não de outro modo. Fundar se torna a arte da criação de uma nova ordem, de novos valores, novos conceitos, novos princípios.

É em Nietzsche que Deleuze encontra a solução apropriada para a crise da razão teológica e das verdades metafísicas, que Leibniz tentava conter com sua proliferação de princípios: “é Nietzsche quem, sob o nome de ‘vontade de potência’, substitui a potência do falso à forma da verdade, e resolve a crise da

verdade, quer resolvê-la de uma vez por todas, mas, ao contrário de Leibniz, em favor do falso e de sua potência artística, criativa...” (*Ibid.* p. 173). A filosofia da diferença, pela dobra da razão suficiente, abre o pensamento para o sem-fundo, possibilitando explorar domínios além daquele delimitado pela verdade. “Enfim, o falso vem a ser o modo de exploração do verdadeiro, o espaço próprio de seus disfarces ou de seu deslocamento fundamental: *pseudos* se torna aqui o *pathos* do Verdadeiro” (*Ibid.* p. 182). O mundo da vontade de potência é efetivamente ilógico, e nele toda identidade ou verdade é um caso de falsidade. Sentido e não-senso, assim como o fundamento e sem-fundo, não se excluem mutuamente, mas ao contrário, estão em uma relação original e intrínseca de co-presença (*Id.*, 2000b, p. 79) O sentido é produzido pelo não-senso, é seu efeito de superfície. Assim como o fundamento, o sentido “não é nunca princípio ou origem, ele é produzido”. Não algo a ser descoberto ou restaurado, mas algo a ser produzido por novas maquinações. (*Ibid.*, p. 82).

Não seria o caso de dizer que Nietzsche é herdeiro de Leibniz? Heidegger insere Nietzsche em uma tradição de filósofos que pensaram o Ser como vontade, onde Leibniz figura por fazer da atividade da mônada a apetição. De fato, há semelhanças entre Leibniz e Nietzsche: as vontades de potência remetem aos *points métaphysiques* cuja natureza consiste na força, algo análogo ao apetite (Leibniz, 2002, p. 17). As mônadas, apesar de serem fechadas sobre si mesmas, também dependem da determinação recíproca das demais, e assim como as vontades de potência, “não são nada em si mesmas”. Elas também entram em relação de dominação e subordinação com as demais. Além disso, o perspectivismo a partir do qual cada mônada inclui o mundo em si mesma parece ser compatível com o perspectivismo nietzschiano. No entanto, Müller-Lauter alerta para não supervalorizar o parentesco. “As mônadas de Nietzsche não são nem constantes nem ‘sem janelas’ e menos ainda *entelecheia* no sentido de Leibniz” (Müller-Lauter, 2009, p. 71). Isto é, a vontade de potência de modo algum se deixa reduzir a uma unidade acabada e subsistente em si mesma. Não se pode atribuir à vontade de potência de Nietzsche uma substancialidade. Na luta entre forças, duas forças podem tornar-se uma só, uma força pode separar-se e tornar-se duas. O número total de forças é volátil,

as vontades de potência transformam-se sem cessar, podendo crescer ou decrescer em potência (*Ibid.*, p. 71-72). A abertura da “mônada” de Nietzsche é devida à sua diferença radical com relação a Leibniz: a recusa ao princípio de identidade. Por isso é difícil sustentar uma continuidade histórica de Leibniz a Nietzsche no sentido de uma “tradição filosófica”.

O perspectivismo de Nietzsche não é o mesmo de Leibniz. “Já Leibniz nos ensinara que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista” (Deleuze, 2000b, p. 179). No entanto, Leibniz submeteu esses pontos de vista a uma regra de exclusão segundo a qual as perspectivas devem exprimir um mesmo mundo.

Com Nietzsche, ao contrário, o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma. [...]. A perspectiva - o perspectivismo - de Nietzsche é uma arte mais profunda que o ponto de vista de Leibniz; pois a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, [...] o impossível é agora um meio de comunicação (*Ibid.*, p. 179-80).

Com efeito, o que acontece quando, em virtude do princípio de Diferença, ou seja, da ausência de princípios, afirmamos os impossíveis do mesmo mundo? A mônada é fendida e abre-se uma janela pela qual pode entrever vários mundos. Isso implica que ela não seja mais plenamente determinada, mas constituída por *alguns* predicados singulares acompanhados de uma zona de indeterminação, “o espaço aberto de sua distribuição nômade” (*Ibid.*, p. 117). Uma vez que incorpora o acaso, que abre uma zona de indeterminação, a monadologia se converte em uma nomadologia. Esta é a sua zona problemática, a qual vem a corresponder a tantos “mundos impossíveis” quanto são suas soluções possíveis. Por isso mesmo, as mônadas abertas são “entes ambíguos”, comuns a vários mundos, sobrevoando diversos mundos:

Nestes mundos há, pois, por exemplo, um Adão objetivamente indeterminado, isto é, positivamente definido por algumas singularidades *somente*, que podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos (ser o primeiro homem, viver em um jardim, fazer nascer uma mulher de si, etc.) [...] Há vários desfechos possíveis: Fang pode matar o intruso, o intruso pode matar Fang, ambos podem escapar, ambos podem morrer, etc. Todos os desfechos se produzem, cada um é o ponto de partida de outras bifurcações“ [...] Há pois um “Adão vago”, isto é, vagabundo nômade, um Adão = X. (*Ibid.*, p. 118)

Com relação a Leibniz, o que se perde é o mundo verdadeiro, “o melhor dos mundos possíveis” que estava analiticamente contido em todas as mônadas e que reunia todas as perspectivas destas. Ele foi abandonado em favor da liberação das “potências do falso” em um “mundo estilhaçado”. Mas muda também a forma de predicação ou inclusão dos acontecimentos na mônada: o “melhor dos mundos possíveis” não é mais analiticamente predicado às substâncias, isto é, incluso de forma necessária em virtude da identidade entre sujeito e objeto. Os mundos impossíveis tornam-se predicados *sintéticos* das mônadas abertas, ou seja, são elementos díspares reunidos não por uma necessidade *a priori*, mas que figuram como diferentes possibilidades. “Vários mundos aparecem como casos de solução para um mesmo problema” (*Ibid.*, p. 118). Essas possibilidades se reúnem na mônada por uma síntese disjuntiva (*ou* Fang mata, *ou* Fang morre, *ou* ambos escapam, etc). Em termos deleuzianos, estas possibilidades são acontecimentos. Sua existência é problemática, eles não existem, apenas *insistem*. São pré-individuais, mas estão virtualmente presentes em cada indivíduo como o fundo de onde retiram suas maneiras. Deleuze expressa este modo de ser problemático, virtual e pré-individual, como algo entre ser e não-ser, como o “?-ser”. A mônada aberta se desdobra como um problema que *se* determina progressivamente, a partir da distribuição nômade de suas possibilidades em um espaço indeterminado. Insuflado o acaso na doutrina de Leibniz, não é mais possível falar em pré-determinação: “é a descoberta nietzscheana do indivíduo como um *caso fortuito*” (*Ibid.*, p. 184).

As semelhanças entre Leibniz e Nietzsche são tão grandes quanto é profundo o abismo que os separa. Em lugar de estabelecer entre os dois pensamentos uma relação familiar de parentesco, poderíamos dizer, antes, que se trata de uma “síntese disjuntiva” na qual Deleuze põe em comunicação duas filosofias díspares, que se conectam em virtude de sua distância: “foi por pouco que Leibniz se afastou de Dionísio, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d’água. E talvez seja necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Idéias de Dionísio” (*Id.*, 1988, p. 344). Mais além de Leibniz estão os neo-barrocos que, das ficções labirínticas de Borges ao caosmos de Joyce, exploraram as potências do falso e dos impossíveis. Se Deleuze é capaz de dizer *ainda somos leibnizianos*, certamente não é por um assentimento irrestrito a Leibniz. Mas Deleuze extrai de Leibniz elementos muito importantes para a filosofia da diferença. E a ênfase nestes aspectos frequentemente ignorados pelos leitores de Leibniz abre novas perspectivas para os estudos leibnizianos. Há um Leibniz da ordem e da harmonia. E há um Leibniz pensador das singularidades, dos acontecimentos diminutos, das diferenças infinitesimais. É a própria ambiguidade de Leibniz que permite esta interpretação que Deleuze. Deleuze o defenderá frequentemente, dizendo que o apolíneo de Leibniz não passa de uma fachada: “A peruca cortesã é uma fachada, uma entrada, como a disposição de não chocar os sentimentos estabelecidos” (*Id.*, 2000a, p. 63). Mas o repreenderá com igual força por não ter ido longe o suficiente. Leibniz pensa ao modo barroco, ele não para de fazer dobrás. Ele faz dobrás em toda parte. Ele multiplica os pontos de vista: não há uma substância, mas infinitas substâncias, cada qual com sua perspectiva única sobre o mundo. Ele prolifera os conceitos: tudo tem um conceito! Ele cria inúmeros princípios – Princípio do Melhor, Princípio de Economia, Princípio de Continuidade. Tudo isso a fim de salvar a coerência racional e sistemática do mundo. Deste mundo que está em vias de ruir. Ora, esse mundo *já ruiu*. Nosso mundo não é mais o mundo do racionalismo clássico nem o do racionalismo barroco. O racionalismo sucumbiu à dissonância, à desordem, ao caos, à desrazão. O racionalismo não pôde *justificar*, isto é, *dar razão*, da miséria do mundo. Por isso o otimismo de Leibniz nos parece, hoje em dia, tão estranho. É, na leitura de Deleuze, uma

tentativa de justificar o injustificável. A razão suficiente sucumbiu, ela deu lugar a esse mundo sem fundamentos e sem razões. Mas permanecemos leibnizianos, pois ainda se trata do procedimento de dobrar. Isso quer dizer: dobrar aquilo que é retilíneo, introduzir a multiplicidade em uma unidade, introduzir a diferença na identidade. Mas esse procedimento não servirá mais para conter nem para neutralizar a diferença e a multiplicidade. Ele servirá, ao contrário, para afirmá-la – tal como propunha a “filosofia do futuro” de Deleuze.

THE DIONYSIAN LEIBNIZ OF GILLES DELEUZE

Abstract: Deleuze's interpretation of Leibniz, best known for his commentary on Leibniz in *The Fold* (1995), has its main premises already outlined in *Difference and Repetition* (1968). Aiming to constitute a philosophy of difference, Deleuze questions the foundation of the Principle of Sufficient Reason on the Principle of Identity. This leads to a rather heterodox interpretation of Leibniz, that brings him closer to Nietzsche. Leibniz appears as the obscure, Dionysian thinker of a *sui generis* rationalism. We aim to explain this interpretation through a consideration of the project of the philosophy of difference as the demand for a radical critique of the foundation that leads to unreason and to universal groundlessness. In this context, it is necessary to understand the affinity between Leibniz and Nietzsche, the latter being the one in whom Deleuze finds the "true sufficient reason".

Keywords: Sufficient reason; Grounding; Will to power; Event; Philosophy of difference.

Referências bibliográficas

- Deleuze, G. (2000a). *A Dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Ed. Papirus.
- _____. (2000b). *Lógica do Sentido*. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1998). *Image-Temps: cinéma 2*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1988). *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Couturat, L. (1901). *La logique de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lapoujade, D. (2015). *Deleuze, os movimentos aberrantes*. N-1 edições.

- Leibniz, G. W. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- _____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Müller-Lauter, W. (2009). *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Ed. Unifesp.
- Nietzsche, F. (2006). *On the genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press.
- _____. (1988a). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 1: Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV; Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Berlin/New York: De Gruyter.
- _____. (1988b) *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 6: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerungen; Der Antichrist; Dionysos-Dithyramben; Nietzsche contra Wagner*. Berlin/New York: De Gruyter.
- _____. (1988c). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Berlin/New York: De Gruyter
- _____. (1999). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. Berlin/New York: De Gruyter
- _____. (1967). *The Will to Power*. New York: Vintage Books
- _____. (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. New York: Cambridge University Press.

TRADUÇÃO

PASCAL E A APOSTA: TRADUÇÃO DO FRAGMENTO “INFINITO NADA” E DE ALGUNS FRAGMENTOS CORRELATOS

Flavio Fontenelle Loque,
Professor, Universidade Federal de Lavras,
Lavras, Brasil
flavioloque@yahoo.com

INTRODUÇÃO

Entre os vários fragmentos dos *Pensamentos*, de Blaise Pascal (1623-1662), talvez nenhum seja tão célebre quanto o “Infinito nada”, conhecido como fragmento da aposta (Laf 418, LG 397, Sel 680). Preservado num manuscrito de duas folhas cujas quatro páginas foram completamente preenchidas com escritos em várias direções (e com remissões feitas por meio de pequenos símbolos), não apenas seu sentido é objeto de disputa, mas a própria composição do texto é controversa. Lafuma, por exemplo, julgou haver no manuscrito anotações que não diriam respeito à aposta e, por isso, classificou algumas delas como fragmentos autônomos (Laf 419-426). Le Guern, por sua vez, recorreu a notas de rodapé para vincular a pontos específicos do fluxo do raciocínio as anotações que Lafuma considerara independentes. Já Sellier reproduziu todo o conteúdo do manuscrito de maneira linear, separando com um traço os trechos que o próprio Pascal havia assim separado.

Na tradução a seguir, optou-se pela edição do fragmento “Infinito nada” que se encontra na plataforma *Les “Pensées” de Blaise Pascal* dirigida por Descotes e Proust. O estabelecimento textual é muito próximo ao de Sellier, mas o trabalho minucioso dos diretores na “transcrição crítica” justifica a escolha. A rigor, optou-se pelo que a plataforma chama de “texto moderno” (versão sem abreviaturas, com ortografia atualizada e pontuação), mas acrescentando-lhe as variações indicadas na “transcrição crítica”. O resultado é um texto que permite ver as alterações realizadas por Pascal em seu processo de escrita, notadamente os trechos riscados e substituídos por novas formulações. Mais raramente, por meio de grifos, Descotes e Proust transmitem as ênfases existentes nos manuscritos.¹ Quanto aos fragmentos correlatos ao “Infinito nada”, adotou-se o mesmo procedimento para estabelecer o texto.

Ao que parece, a presente tradução do fragmento “Infinito nada” é a primeira no Brasil com base no estabelecimento textual mais rigoroso, já que as traduções em circulação (ao menos as duas principais, feitas por Milliet e Laranjeira) partem de versões hoje superadas (respectivamente, as edições de Brunschvicg e Lafuma). A decisão de publicá-la em conjunto com alguns fragmentos correlatos se explica pelo intuito de fornecer uma visão mais ampla do raciocínio de Pascal, sobretudo no que diz respeito à influência do autômato sobre o espírito, ou seja, à relação entre hábito e crença. Esse é o cerne do fragmento “Infinito nada”, versão mais bem acabada, ainda que inconclusa, do que seria a “carta de retirar os obstáculos” (Laf 11, LG 9, Sel 45).²

A tradução do conjunto de fragmentos selecionados certamente coloca desafios que vão além do estabelecimento textual. Um deles convém mencionar: o substantivo *parti*. O termo possui um sentido técnico

1 Sobre os desafios do estabelecimento textual, cf. Cantillon (2014a, p. 19-96; 2014b, 2014c).

2 Cf. Sellier (1992).

na expressão *règle des partis*, a qual corresponde a um problema bastante específico: quando jogadores resolvem interromper um jogo de azar em pleno andamento, como distribuir justamente o que caberia a cada um, considerando que o valor que de início apostaram deve agora ser proporcional às chances desiguais de perda e ganho?³ Talvez uma tradução razoável da expressão seja *regra das partilhas*. Ironicamente, porém, mesmo em fragmentos em que se desenvolve um raciocínio baseado no jogo, como o “Infinito nada”, a tradução de *parti* por *partilha* é inviável. Comum fora do contexto matemático, o termo admite outros significados e, assim, outras traduções, como *partido* e *decisão* (não se deve confundi-lo com *partie*, com *e* no final, que significa *parte* e *partida*). Não tendo sido possível encontrar uma solução única satisfatória, decidiu-se acrescentar *parti* entre colchetes ao texto de chegada e tecer breves comentários em nota.⁴

Na elaboração do presente trabalho, além das traduções portuguesas já mencionadas, foram consultadas a tradução inglesa de Honor Levi e a italiana de Maria Vita Romeo. Por praticidade, todos os fragmentos estão identificados conforme as ordenações de Lafuma, Le Guern e Sellier, mesmo que o texto de suas respectivas edições não corresponda exatamente ao proposto por Descotes e Proust.⁵

3 A definição de *parti* encontra-se no *Tratado do Triângulo Aritmético*, cf. Pascal (1970, t. II, p. 1308).

4 O desafio tradutório se torna ainda maior quando se levam em conta outros dois problemas tratados por Pascal: *parti des dés* e *parti des parties*. Mesnard oferece uma exposição sintética desses dois problemas em sua introdução à correspondência entre Pascal e Fermat, cf. Pascal (1970, t. II, p. 1134).

5 Agradeço ao João Cortese pelas sugestões à tradução e pela indicação em conversa pessoal dos outros dois problemas tratados por Pascal e Fermat, ambos mencionados em Cortese (2023, p. 379).

Laf 418 (LG 397, Sel 680)

Infini rien.

Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne ~~peut~~ peut croire autre chose.

L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie, le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu. Ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini.

Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or la justice envers les réprouvés est moins ~~énorme que~~ énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.

Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature, comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair, car en ajoutant l'unité il ne change point de nature. Cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair. Il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini.

Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est.

~~Mais~~ Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini ~~Nous~~ parce que nous sommes finis et étendus comme lui.

Infinito nada.

Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões, ela raciocina por meio disso e chama isso de natureza, necessidade, e não ~~quer~~ pode crer noutra coisa.

A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. Assim é nosso espírito diante de Deus. Assim é nossa justiça diante da justiça divina. Não há tão grande desproporção entre nossa justiça e a de Deus quanto entre a unidade e o infinito.

É preciso que a justiça de Deus seja enorme como a sua misericórdia. Ora, a justiça para com os réprobos é menos ~~enorme que~~ enorme e deve chocar menos do que a misericórdia para com os eleitos.

Sabemos que há um infinito e ignoramos sua natureza, como sabemos que é falso que os números sejam finitos; logo, é verdadeiro que há um infinito em número, mas não sabemos o que ele é. É falso que seja par, é falso que seja ímpar, pois, acrescentando a unidade, ele não muda de natureza. Entretanto, é um número e todo número é par ou ímpar. É verdadeiro que isso se aplica a todo número finito.

Assim, pode-se bem saber que há um Deus sem saber o que ele é.

Mas Conhecemos, portanto, a existência e a natureza do finito Nós porque somos finitos e extensos como ele.

Nous connaissons l'existence de l'infini ~~et de la nature~~, et ignorons sa nature, parce que ~~nous avons rapport à lui par l'étendue et disproportion avec lui par les limites~~ il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous.

Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes.

Mais par la foi nous connaissons son existence, par la gloire nous connaissons sa nature.

Or j'ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature.

Parlons maintenant selon les lumières naturelles.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni s'il ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous qui n'avons aucun rapport à lui.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, *stultitiam*: et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas. S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole. C'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens. – Oui, mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle, et que cela les ôte du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent. Examinons donc ce point et disons: Dieu est ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu ~~dans~~ à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous? Par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre. Par raison vous ne pouvez défendre nul des deux.

Conhecemos a existência do infinito e da natureza e ignoramos sua natureza porque ~~temos relação com ele pela extensão e desproporção com ele pelos limites~~ ele tem extensão como nós, mas não limites como nós.

Contudo, não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus porque ele não tem nem extensão nem limites.

Contudo, pela fé, conhecemos sua existência; pela glória, conheceremos sua natureza.

Ora, já mostrei que bem se pode conhecer a existência de uma coisa sem conhecer sua natureza.

Falemos agora segundo as luzes naturais.

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo nem partes nem limites, não tem relação alguma conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer seja se o que ele é, seja se ele existe. Sendo assim, quem ousará tentar resolver essa questão? Não somos nós, que não temos relação alguma com ele.

Quem criticará, portanto, os cristãos por não poder dar razão de sua crença, eles que professam uma religião da qual não podem dar razão? Eles declaram, ao expô-la ao mundo, que é uma tolice, *stultitiam*,¹ e vós ainda vos queixais por eles não a provarem. Se a provassem, não manteriam a palavra. É carecendo de prova que não carecem de sentido. – Sim, mas, embora isso escuse aqueles que a oferecem desse modo e os exima da crítica de apresentá-la sem razão, isso não escusa aqueles que a recebem.² Examinemos então esse ponto e digamos: Deus existe ou não existe. Contudo, para qual lado nos inclinaremos? A razão nada pode determinar a esse respeito. Há um caos infinito que nos separa. Joga-se um jogo nessa na extremidade dessa distância infinita na qual dará cara ou coroa. Em que apostareis? Pela razão, não podeis sustentar nem uma, nem outra. Pela razão, não podeis recusar nenhuma das duas.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix, car vous n'en savez rien. – Non, mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix, car encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute. Le juste est de ne point parier.

Oui, mais il faut parier. ¶ Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc? Voyons. Puisqu'il faut choisir, ~~votre~~ voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre: le vrai et le bien, et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude; et votre nature a deux choses à fuir: l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, ~~quand'il~~ puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? ~~Voyons si vous prenez~~ Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est ~~et que vous perdiez, que perdez~~. Estimons ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout, ~~et~~ si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. – Cela est admirable. Oui, il faut gager. Mais je gage peut-être trop. Voyons. ~~Qua~~ Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, ~~en~~ lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas ~~jouer ce je~~ hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous ~~auriez tort de~~ agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de ~~bien~~ vie infiniment heureuse à gagner: mais il y a ~~ici~~ une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, ~~et autant de hasard de gain que~~ un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, ~~cela est tout~~ et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti. Partout où est l'infini et où il n'y a

Não critiqueis, portanto, por falsidade os que fizeram uma escolha, pois nada sabeis a esse respeito. – Não, mas os criticarei por terem feito não esta escolha, mas uma escolha, pois, embora aquele que escolhe cara e o outro cometam um erro semelhante, todos os dois estão no erro. O correto é não apostar.

Sim, mas é preciso apostar. ~~Trata-se~~ Isso não é voluntário, vós estais embarcado. Qual escolhereis então? Vejamos. Dado que é preciso escolher, ~~vosso~~ vejamos o que vos interessa menos. Tendes duas coisas a perder: o verdadeiro e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem duas coisas das quais fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não fica mais ofendida, ~~quan-~~ ~~do~~ dado que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um em vez de outro. Eis um ponto pacífico. Contudo, e vossa beatitude? ~~Vejamos: se escolheis~~ Pesemos o ganho e a perda, escolhendo cara, que Deus existe e que perdêsseis, ~~o que perdeis~~. Avaliemos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo; e se perderdes, nada perdereis. Apostai, portanto, que Deus existe sem hesitar.³ – Isso é admirável. Sim, é preciso apostar, mas talvez eu esteja apostando demais. Vejamos. ~~Quando~~ Dado que há igual chance de ganho e perda, se tivésseis a ganhar somente duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar. Contudo, se houvesse três a ganhar, seria preciso jogar (pois estais na necessidade de jogar) e seríeis imprudente, ~~ao~~ quando sois forçado a jogar, em não ~~jogar esse jogo~~ arriscar vossa vida para ganhar três num jogo em que há igual chance de perda e ganho. Contudo, há uma eternidade de vida e de felicidade. Sendo assim, se houvesse uma infinidade de chances das quais uma única vos seria favorável, ainda teríeis razão para apostar uma para ganhar duas e ~~estardes errado~~ agiríeis mal, estando obrigado a jogar, em vos recusar a jogar uma vida contra três num jogo em que, de uma infinidade de chances, há uma que vos é favorável, se houvesse uma infinidade de ~~bem~~ vida infinitamente feliz para ganhar. Contudo, há aqui uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar, e ~~tanta chance de ganho~~ ~~quanto~~ uma chance de ganho contra um número finito de chances de perda ~~isso é tudo~~ e o que jogais é finito. Isso exclui qualquer outra opção [*parti*].⁴

pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point de parti à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut ~~avant~~ renoncer à la raison pour ~~choisir~~ garder la vie ~~sans~~ plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on ~~hasarde~~ s'expose et l'incertitude de ce qu'on gagnera égale le bien fini qu'on ~~hasarde~~ expose certainement à l'infini qui ~~peut arriver~~ n'est est incertain. Cela n'est pas ainsi. Tout ~~jeu~~ joueur hasarde avec certitude, pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement l'infini le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude du gain. Cela est faux. Il y a à la vérité infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre, l'incertitude est ce qui fait et donne lieu au ~~parti qui détermine exactement ce qui appartient et~~ mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que, s'il y a ~~de~~ autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal. Et ~~ainsi~~ alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a l'infini à gagner le fini à hasarder, ~~autant~~ à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner.

Cela est démonstratif, et si les hommes sont capables de quelque vérité celle-là l'est.

– ~~Mais~~ Je le confesse, je l'avoue, mais encore... N'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu? Oui, l'Écriture et le reste, etc. – Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche ~~ferm~~ muette. On me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas. ~~Il est vrai, mais~~ mais apprenez Et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. ~~Que~~ voulez-vous donc que je fasse? Il est vrai. ~~Mais vous ne pouvez croire~~ apprenez au moins que votre

Sempre que houver o infinito e não houver uma infinidade de chances de perda contra a de ganho, não há opção [*parti*] que se hesitar, é preciso dar tudo. Assim, quando se é forçado a jogar, é preciso antes renunciar à razão para escolher conservar a vida sem a arriscá-la pelo ganho infinito tão pronto a ocorrer quanto a perda do nada.

Porque de nada serve dizer que é incerto que se ganhará e que é certo que se arrisca e que a distância infinita existente entre a certeza do que se arrisca expõe e a incerteza do que se ganhará iguala o bem finito que se arrisca expõe certamente ao infinito que ~~pode ocorrer não é~~ é incerto. Isso não é assim. Todo jogo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza e, entretanto, arrisca certamente o finito para ganhar incertamente o infinito o finito sem pecar contra a razão. Não há uma infinidade de distância entre essa certeza do que é exposto e a incerteza do ganho. Isso é falso. Na verdade, há uma infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder, a incerteza é o que faz e dá sentido à opção [*parti*] que determina ~~exatamente o que pertence e~~ mas a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca, segundo a proporção das chances de ganho e de perda. Disso decorre que, se há tantas chances de um lado quanto do outro, a opção [*parti*] é jogar igual contra igual³ e, assim então, a certeza do que é exposto é igual à incerteza do ganho, o que é muito diferente de ser infinitamente distante. Assim, nossa proposição tem uma força infinita, quando há o infinito a ganhar finito a arriscar tanto num jogo em que há chances iguais de ganho e de perda, e o infinito a ganhar.

Isso é demonstrativo e, se os homens são capazes de alguma verdade, é desta.

– Contudo Admito, reconheço, mas ainda... Não há um meio de ver o que está por baixo do jogo? Sim, as Escrituras e o resto, etc. – Sim, mas estou com as mãos atadas e boca fechada emudecida. Sou forçado a apostar, não estou em liberdade, não me soltam. É verdade, mas mas aprendei Sou feito de tal maneira que não posso crer. O que quereis então que eu faça? É verdade. Contudo, não podeis crer aprendei ao menos que vossa

impuissance à croire, puisque ~~votre~~ la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, ~~ne vient pas du défaut de vos passions vous ne renverse-~~ riez pas la raison en croyant, puisqu'~~étant~~ obligé à croire ou à nier ne pas. Travaillez donc, non pas à ~~chercher~~ vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin. Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes. Apprenez ~~les~~ de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien, ce sont gens qui savent ~~un~~ ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. ~~Prenez~~ Suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement ~~par là~~ même cela vous fera croire et vous abêtera. – Mais c'est ce que je crains. Et pourquoi? Qu'avez-vous à perdre? Mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles, etc.

– Ô ce discours me transporte, me ravit, etc. Si ce discours vous plaît ~~et vous par~~ et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le ~~vôtre bien~~ votre, pour votre propre bien et pour sa gloire, et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse.

Fin de ce discours.

Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami, sincère, véritable... À la vérité vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres?

Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez

impotência para crer, dado que ~~vossa~~ a razão vos leva a crer e, entretanto, não podeis crer, ~~não advém do defeito de vossas paixões~~ ~~vós não destruírias a razão, crendo, pois, estando obrigado a crer ou a negar não~~⁶ Trabalhai então não para ~~buscar~~ vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição de vossas paixões. Quereis chegar à fé e não sabeis o caminho. Quereis vos curar da infidelidade e demandais os remédios. Aprendei ~~os~~ com aqueles que estiveram atados como vós e que agora apostam todo o seu bem, essas são pessoas que conhecem ~~um~~ o caminho que gostaríeis de seguir e que estão curadas de um mal de que quereis vos curar. ~~Tomai~~ Segui a maneira pela qual começaram: fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, solicitando missas, etc. Naturalmente ~~dessa forma~~ isso mesmo vós fará crer e vos bestificará. – Mas é o que eu temo. E por quê? O que tendes a perder? Mas, para vos mostrar que isso leva a crer, é porque isso diminui as paixões, que são vossos grandes obstáculos, etc.

– Ó, esse discurso me transporta, me arrebatava, etc. Se esse discurso vos agrada ~~e vos soa~~ e vos parece forte, sabeis que foi feito por um homem que se colocou de joelhos antes e depois para rogar a esse Ser infinito e sem partes, ao qual submete todo o seu, para também submeter o ~~vosso bem~~ vosso para vosso próprio bem e para sua glória e para que, assim, a força se concilie com essa baixaza.

Fim desse discurso.

Ora, que mal vos ocorrerá fazendo essa opção [*parti*]?⁷ Sereis fiel, honrado, humilde, agradecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade, não estareis nos prazeres empesteados, na glória, nas delícias, mas não tereis outros?

Digo-vos que os ganhareis nesta vida e que, a cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade no que arriscais que sabereis ao final que apostastes por uma coisa certa,

parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné.

N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même?

[Laf 422] On a bien de l'obligation à ceux qui avertissent des défauts. Car ils mortifient; ils apprennent qu'on a été méprisé, ils n'empêchent pas qu'on ne le soit à l'avenir, car on a bien d'autres défauts pour l'être. Ils préparent l'exercice de la correction, et l'exemption d'un défaut.

[Laf 419] La coutume est la nature. Qui s'accoutume à la foi la croit, il et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc. Qui doute donc que notre âme, étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela?

[Laf 420] Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties? – Oui. Je vous veux une image de Dieu en son immensité donc faire voir une chose infinie et indivisible.

C'est un point **remuant** se mouvant partout d'une vitesse infinie.

Car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit.

Que cet effet de nature, qui vous **êtes** semblait impossible auparavant, vous fasse connaître **comment** qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore. Ne tirez pas cette conséquence de votre apprentissage qu'il ne vous reste rien à savoir, mais qu'il vous reste infiniment à savoir.

infinita, pela qual nada destes.

Não há uma verdade substancial, vendo-se tantas coisas verdadeiras que não são a verdade mesma?

[Laf 422] Temos de agradecer àqueles que advertem das faltas, pois eles mortificam, eles ensinam que fomos desprezados, eles não impedem que o sejamos no futuro, pois temos muitas outras faltas para sê-lo. Eles preparam o exercício da correção e a remoção das faltas.

[Laf 419] O costume é a natureza. Quem se acostuma com a fé crê nela etc e não pode mais não temer o inferno e não crê noutra coisa. Quem se acostuma a crer que o rei é terrível, etc. Quem duvida então que nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, creia nisso e em nada senão nisso?

[Laf 420] Credes que seja impossível que Deus seja infinito, sem partes? – Sim. Quero vos uma imagem de Deus em sua imensidão mostrar então uma coisa infinita e indivisível.

É um ponto movimentando movendo-se em toda parte com uma velocidade infinita.

Pois ele é uno em todos os lugares e está por completo em cada lugar.

Que esse efeito natural, que vos é parecia impossível antes, faça-vos saber como que pode haver outros que não conheceis ainda. Não extraiais de vosso aprendizado a consequência de que nada vos resta a saber, mas que vos resta infinitamente a saber.

[Laf 421] Il est faux que nous soyons ~~plus~~ dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. Si nous naissons raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres, nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté. Nous naissons pourtant avec elle, nous naissons donc injustes. ~~Comment se peut~~ Car tout tend à soi. Cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme.

La volonté est donc dépravée. Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général dont elles sont membres. ~~Les hommes~~ L'on doit donc tendre au général. Nous naissons donc injustes et dépravés.

[Laf 421 (*bis*)] Nulle religion que la nôtre n'a enseigné que l'homme naît en péché. Nulle secte de philosophes ne l'a dit. Nulle n'a donc dit vrai.

Nulle secte ni religion n'a toujours été sur la terre que la religion chrétienne.

[Laf 426] Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble. Dans l'honnêteté il on faut ne peut être ~~ou haïssable ou malheureux~~ aimable et heureux ensemble.

[La 424] C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non ~~fa~~ à la raison.

[La 423] Le cœur a ses raisons ~~le cœur~~ ~~on~~ que la raison ne connaît point: on le sait en mille choses.

[Laf 421] É falso que sejamos mais dignos de que os outros nos amem. É injusto que queiramos isso. Se nascêssemos razoáveis e indiferentes, conhecendo a nós e aos outros, não daríamos essa inclinação à nossa vontade. Nascemos com ela, todavia, nascemos injustos, portanto. ~~Como pode~~ Pois tudo tende a si. Isso é contra toda ordem. É preciso tender ao geral e a inclinação para si é o começo de toda desordem: na guerra, no governo, na economia, no corpo particular de um homem.

A vontade está, portanto, depravada. Se os membros das comunidades naturais e civis tendem ao bem do corpo, as próprias comunidades devem tender a um outro corpo mais geral de que são membros. ~~O~~ ~~homens~~ Deve-se então tender ao geral. Nascemos, portanto, injustos e depravados.

[Laf 421 *bis*] Nenhuma religião senão a nossa ensinou que o homem nasce em pecado. Nenhuma seita de filósofos disse isso. Nenhuma, portanto, disse a verdade.

Nenhuma seita ou religião esteve sempre sobre a terra senão a religião cristã.

[Laf 426] Somente a religião cristã torna o homem amável e feliz conjuntamente. Na honradez,⁸ é preciso não se pode ser ~~ou odiável ou infeliz~~ amável e feliz conjuntamente.

[Laf 424] É o coração que sente Deus, não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não a à razão.

[Laf 423] O coração tem suas razões ~~o~~ ~~coração~~ que a razão desconhece: sabe-se disso em mil coisas.

Je dis que le cœur aime ~~natur~~ l'être universel ~~quand il s'y adonne~~ naturellement et soi-même naturellement selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre à son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre. Est-ce par raison que vous vous aimez?

[La 425] La seule science qui est contre le sens commun et la nature des hommes, ~~a toujours~~ est la seule qui ait toujours subsisté parmi les hommes.

Laf 11 (LG 9, Sel 45)

Ordre.

Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles, qui est le discours de la machine, de préparer la machine, de chercher par raison.

Laf 152 (LG 142, Sel 185)

Entre nous et l'enfer ou le ciel il n'y a que la vie entre deux qui est la chose du monde la plus fragile.

Laf 153 (LG 143, Sel 186)

Que me promettez-vous enfin ~~sinon dix ans~~, car dix ans est le parti, sinon dix ans d'amour propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines?

Laf 154 (LG 144, Sel 187)

Partis.

Digo que o coração ama naturalmente o ser universal ~~quando ele a~~
~~isso se dedica~~ naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme aquilo a
que se dedica, e ele se endurece contra um ou outro à sua escolha. Rejeitas-
tes um e conservastes o outro. É pela razão que vos amais?

[Laf 425] A única ciência que é contra o senso comum e a natureza
dos homens ~~sempre~~ é a única que sempre subsistiu entre os homens.

Laf 11 (LG 9, Sel 45)

Ordem.

Depois da carta de que se deve buscar a Deus, fazer a carta de reti-
rar os obstáculos, que é o discurso da máquina, de preparar a máquina, de
buscar pela razão.

Laf 152 (LG 142, Sel 185)

Entre nós e o inferno ou o céu, não há senão a vida de entremeio,
que é a coisa mais frágil do mundo.

Laf 153 (LG 143, Sel 186)

O que vós me prometeis, enfim, ~~senão dez anos~~, pois dez anos é a
opção [*parti*],⁹ senão dez anos de amor-próprio, tentando muito agradar
sem conseguir, além das penúrias certas?

Laf 154 (LG 144, Sel 187)

Opções [*Partis*]¹⁰

Il faut vivre autrement dans le monde, selon ces diverses suppositions :

1. S'il est sûr qu'on y sera toujours Si on pouvait y être toujours.

2. [~~S'il est incertain si on y sera toujours ou non.~~]

Faux

3. [S'il est sûr qu'on n'y sera pas toujours, mais qu'on soit assuré d'y être longtemps.]

4. [~~S'il est certain qu'on n'y sera pas toujours et incertain qu'on n'y si on y sera pas longtemps.~~]

5. S'il est sûr qu'on n'y sera pas longtemps, mais et incertain si on y sera une heure.

Cette dernière proposition et la nôtre

[La 155] Cœur.

Instinct.

Principes.

Laf 158 (LG 147, Sel 190)

Par les partis vous devez vous mettre en peine de rechercher la vérité, car si vous mourez sans adorer le vrai principe vous êtes perdu. Mais, dites-vous, s'il avait voulu que je l'adorasse il m'aurait laissé des signes de sa volonté. Aussi a-t-il fait qu'on, mais vous les négligez. Écoutez Cherchez-les donc, cela le vaut bien.

É preciso viver diferentemente no mundo, segundo estas diversas suposições:

1. ~~Se é certo que nele estaremos sempre~~ Se pudéssemos estar nele sempre.

2. [~~Se é incerto se estaremos nele sempre ou não~~]

Falsas

3. [~~Se é certo que nele não estaremos sempre, mas que estejamos seguros de estar nele por muito tempo~~]

4. [~~Se é certo que nele não estaremos sempre e incerto que se nele estaremos por muito tempo~~]¹¹

5. Se é certo que nele não estaremos por muito tempo, mas e incerto se nele estaremos por uma hora.

Essa última suposição é a nossa.

[Laf 155] Coração.

Instinto.

Princípios.

Laf 158 (LG 147, Sel 190)

Pelas opções [*partis*],¹² deveis vos dar o trabalho de buscar a verdade, pois, se morreres sem adorar o verdadeiro princípio, estais perdido. Contudo, dizeis, se ele tivesse querido que eu o adorasse, ele me teria deixado sinais de sua vontade. Assim ele fez ~~que nós~~, mas vós os negligenciais. Escutai Buscai-os então, isso vale bem a pena.

Laf 159 (LG 148, Sel 191)

Si on doit donner huit jours de la vie on doit donner cent ans.

Laf 160 (LG 149, Sel 192)

Il n'y a ~~que deux sortes de personnes raisonnables~~ trois sortes de personnes: les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les ~~deux~~ premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux. Ceux du milieu sont malheureux et raisonnables.

Laf 234 (LG 219, Sel 266)

Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit, la clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté.

Abaissier la superbe.

Laf 284 (LG 267, Sel 316)

La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs est la seule qui ait toujours été.

Laf 326 (LG 307, Sel 358)

Et ce qui couronne tout cela est la prédiction afin qu'on ne dit point que c'est le hasard qui l'a fait.

Quiconque n'ayant plus que huit jours à vivre ne ~~croir~~ trouvera pas que le parti est de croire que tout cela n'est pas un coup du hasard.

Laf 159 (LG 148, Sel 191)

Se devemos dar oito dias da vida, devemos dar cem anos.

Laf 160 (LG 149, Sel 192)

Não há ~~senão dois tipos de pessoas razoáveis~~¹³ três tipos de pessoas: uns servem a Deus, tendo-o encontrado; outros se dedicam a buscá-lo, não o tendo encontrado; outros vivem sem buscá-lo nem tê-lo encontrado. Os ~~dois~~ primeiros são razoáveis e felizes; os últimos, loucos e infelizes; os do meio, infelizes e razoáveis.

Laf 234 (LG 219, Sel 266)

Deus quer dispor mais a vontade do que o espírito, a clareza perfeita serviria para o espírito e prejudicaria a vontade.

Rebaixar a soberba.

Laf 284 (LG 267, Sel 316)

A única religião contra a natureza, contra o senso comum, contra nossos prazeres é a única que sempre existiu.

Laf 326 (LG 307, Sel 358)

E o que coroa tudo isso é a predição a fim de que não se diga que é o acaso que a fez.

Qualquer pessoa que, não tendo mais do que oito dias para viver, não acreditará achará que a opção [*parti*] é crer que tudo isso não é um golpe do acaso?¹⁴

Or si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose.

Laf 577 (LG 494, Sel 480)

S'il ne fallait rien faire que ~~de~~ pour le certain on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain. Les voyages sur mer, les batailles. Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas ~~qu'il soit demain jour~~ que nous voyions le jour de demain.

Car il n'est pas certain ~~qu'il fera~~ que nous voyions ~~demain jour~~, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit. Mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas?

Or quand on travaille pour demain et pour l'incertain ~~on~~ on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain, par la règle des partis qui est démontrée.

Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain sur mer, en bataille, etc. Mais il n'a pas vu ~~pour qu~~ la règle des partis qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux et que la coutume peut tout, mais il n'a pas vu la raison de cet effet.

Toutes ces personnes ont vu les effets mais ils n'ont pas vu les causes. ~~Et quoi que~~ Ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que les yeux à l'égard de ceux qui ont l'esprit. Car les effets sont comme sensibles et les causes sont visibles seulement à l'esprit. ~~ils sont~~ Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit.

Ora, se as paixões não nos dominassem, oito dias e cem anos seriam uma mesma coisa.

Laf 577 (LG 494, Sel 480)

Se não se devesse fazer nada senão ~~de~~ pelo certo, não se deveria fazer nada pela religião, pois ela não é certa. Contudo, quantas coisas são feitas pelo incerto! As viagens no mar, as batalhas. Digo então que absolutamente nada se deveria fazer, pois nada é certo, e que há mais certeza na religião do que ~~de que haja o dia de amanhã~~ em vermos o dia de amanhã.

Pois não é certo ~~que haverá~~ que vejamos o ~~dia de~~ amanhã, mas é certamente possível que não o vejamos. Não se pode dizer o mesmo da religião. Não é certo que ela exista, mas quem ousará dizer que é certamente possível que não exista?

Ora, quando se trabalha pelo amanhã e pelo incerto, ~~se~~ se age com razão, pois se deve trabalhar pelo incerto com base na regra das partilhas [*règle des partis*],¹⁵ que está demonstrada.

Santo Agostinho viu que se trabalha pelo incerto no mar, na batalha, etc.¹⁶ Contudo, não viu ~~por que~~ a regra das partilhas [*règle des partis*], que demonstra que se deve fazê-lo. Montaigne viu que um espírito coxo causa ofensa e que o costume tudo pode,¹⁷ mas não viu a razão desse efeito.

Todas essas pessoas viram os efeitos, mas não viram as causas. ~~E,~~ ~~embora~~ Elas estão para aqueles que descobriram as causas como os que têm apenas olhos estão para aqueles que têm o espírito, pois os efeitos são como que sensíveis e as causas são visíveis somente para o espírito. ~~Eles estão~~ E, embora esses efeitos sejam vistos pelo espírito, esse espírito está para o espírito que vê as causas como os sentidos corporais estão para o espírito.

Laf 808 (LG 664, Sel 655)

Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration ~~la~~ ~~révélation~~. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire; mais il faut ouvrir son esprit ~~à la~~ aux preuves, s'y ~~dispo~~ confirmer par la coutume; mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: *Ne evacuetur crux Christi.*

Laf 816 (LG 669, Sel 659)

J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis: Vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. ~~Vous~~ Je ne puis ~~épro~~ le faire, ni partant éprouver la vérité de ce que vous dites, mais vous pouvez bien quitter les plaisirs et éprouver si ce que je dis est vrai.

Laf 821 (LG 671, Sel 661)

Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues: elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour et que nous mourrons, et ~~qu'il~~ qu'y a-t-il de plus cru? C'est donc la coutume qui nous en persuade. C'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc.

Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens.

Laf 808 (LG 664, Sel 655)

Há três meios de crer: a razão, o costume e a inspiração ~~a revelação~~. A religião cristã, única que tem a razão, não admite como seus verdadeiros filhos aqueles que creem sem inspiração. Não é que ela exclua a razão e o costume, ao contrário; mas é preciso abrir o próprio espírito para a as provas, ~~e elas se dispõem~~ nelas se confirmar pelo costume,¹⁸ mas se oferecer pelas humilhações às inspirações, a única coisa que pode causar o verdadeiro e salutar efeito, *ne evacuetur crux Christi*.¹⁹

Laf 816 (LG 669, Sel 659)

Eu teria prontamente abandonado os prazeres, dizem eles, se tivesse a fé. Quanto a mim, eu vos digo: teríeis prontamente a fé, se tivésseis abandonado os prazeres. Ora, cabe a vós começar. Se pudesse, eu vos daria a fé. ~~Vós~~ Não posso testar fazê-lo, nem, por conseguinte, testar a verdade do que dizeis, mas bem podeis abandonar os prazeres e testar se o que digo é verdadeiro.

Laf 821 (LG 671, Sel 661)

Pois é preciso não nos enganarmos, somos autômato tanto quanto espírito. E disso decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas! As provas só convencem o espírito. O costume torna as nossas provas mais fortes e acreditadas, ele inclina o autômato que leva o espírito sem que este pense nisso. Quem demonstrou que haverá o dia de amanhã e que morreremos? ~~Isso~~ Há algo em que se acredite mais? É o costume, portanto, que nos persuade disso. É ele que faz tantos cristãos, é ele que faz os turcos, os pagãos, os artesãos, os soldados, etc.

Em comparação com os pagãos, os cristãos têm a mais a fé recebida no batismo.

Enfin il faut avoir recours à elle, quand une fois nous avons l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous en abreuver et nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure, car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous en fait croire toutes les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces: l'esprit, par démonstration les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie, et l'automate, par la coutume et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum Deus.*

La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assouplit ou s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi. Il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc faire mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.

Laf 944 (LG 732, Sel 767)

Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc., afin que l'homme orgueilleux qui n'a voulu se soumettre à Dieu soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être idolâtre superstitieux; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.

Enfim, é preciso recorrer a ele,²⁰ quando uma vez temos o espírito viu onde a verdade está, a fim de nos embeber dela e nos tingir com essa crença que nos escapa a todo tempo, pois ter dela as provas sempre presentes é uma tarefa demasiado grande. É preciso adquirir uma crença mais fácil, que é a do hábito, o qual, sem violência, sem artifício, sem argumento, nos ~~in~~ faz crer ~~em todas~~ nas coisas e inclina todos os nossos poderes para essa crença, de modo que nossa alma nela cai naturalmente. Quando só se acredita pela força da convicção e o autômato está inclinado a crer no contrário, isso não é suficiente. É preciso então fazer com que nossas duas partes creiam: o espírito, pela demonstração pelas razões que basta ter visto uma vez na vida; o autômato, pelo costume, sem lhe permitir que se incline para o contrário. *Inclina cor meum Deus.*²¹

A razão age com lentidão e com tantas vistas sobre tantos princípios, os quais é preciso que estejam sempre presentes, que a todo momento ela adormece ou se extravia por não ter todos os seus princípios presentes. O sentimento não age assim. Ele age num instante e está sempre pronto para agir. É preciso, portanto, fazer colocar nossa fé no sentimento, de outro modo ela sempre será vacilante.

Laf 944 (LG 732, Sel 767)

É preciso que o exterior se una ao interior para obter de Deus, isto é, é preciso se colocar de joelhos, rezar com os lábios, etc. a fim de que o homem orgulhoso, que não quis se submeter a Deus, agora esteja submetido à criatura. Esperar do exterior a ajuda é ser ~~idôlatra~~ supersticioso; não querer uni-lo ao interior é ser soberbo.

NOTAS DE TRADUÇÃO

1. Cf. *1 Coríntios 1:18*: “com efeito, a linguagem da cruz é loucura (*verbum enim crucis... stultitia est*) para aqueles que se perdem, mas, para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus”.

2. O núcleo do fragmento é constituído por um diálogo. As curtas intervenções do descrente foram marcadas por Descotes e Proust com a inserção de um travessão.

3. Encerra-se aqui o que pode ser considerada a primeira parte da argumentação, que Gouhier (1984, p. 252) chama de “existencial”. Para Le Guern, como se lê em nota à sua edição dos *Pensamentos*, essa parte inicial consistiria na “redação primitiva do argumento da aposta”. A seguir, ocorre um aprofundamento do raciocínio por meio de uma reflexão matemática mais sofisticada. Para um detalhamento dessa reflexão matemática, cf. Oliva (2019) e, em particular, Thirouin (2011, p. 130-147).

4. Afirmar que qualquer outra opção está excluída significa que não há alternativa racional à aposta. É por isso que não ter opção equivale a não hesitar, conforme se infere do trecho riscado na linha seguinte: como alguém poderia ficar incerto acerca da decisão a tomar, se há apenas uma alternativa racional entre as disponíveis? Nas traduções consultadas, Milliet e Laranjeira vertem *parti* por *escolha*; Levi, por *choice*. Romano recorre a *posta in gioco* e escreve uma nota sobre a *règle des partis*.

5. Outra tradução possível: *a decisão é para ser tomada em bases iguais*. Passagem difícil, suas traduções variam: *a partida deve ser jogada em paradas iguais* (Milliet), *a partida está para ser jogada de igual para igual* (Laranjeira), *the odds are even* (Levi), *la posta in gioco è pari a pari* (Romano).

6. Lafuma, Le Guern e Sellier propõem a seguinte continuação para o período: “advém de vossas paixões”. A sequência do parágrafo deixa claro que Pascal atribui às paixões a resistência a crer, de modo que parte do texto riscado talvez o tenha sido por engano.

7. Novamente, as traduções variam: ...*tomando/se tomar esse partido?* (Milliet e Laranjeira), ...*taking this course?* (Levi) e ...*se assumete questa decisione?* (Romano).

8. Na *honnêteté*, ou seja, quando se é um *honnête homme*.

9. Nesta ocorrência e nas seguintes, com uma única exceção, Milliet e Laranjeira traduzem *parti* por *partido*. Levi e Romano adotam aqui, respectivamente, *for ten years is what we decided* e *dato che la posta nel gioco è dieci anni*.

10. Levi adota *stakes*. Romano novamente recorre a *poste in gioco*.

11. No manuscrito, os trechos entre colchetes encontram-se riscados com um longo traço vertical. Reforçada pela inserção de *falsas* entre as linhas referentes às opções dois e três, a exclusão das opções intermediárias revela o desenvolvimento do raciocínio acerca da aposta.

12. Levi: *according to the odds*. Romano: *secondo il calcolo delle poste in gioco*.

13. Como fica claro pelo conteúdo do fragmento, Pascal riscou *senão* por engano.

14. Novamente, trata-se de uma passagem cujo sentido não é claro. Segue-se aqui a proposta de Le Guern, que lhe acrescenta uma interrogação. No que se refere à tradução de *parti*, Milliet adota *solução*, Laranjeira mantém *partido*. Levi não traduz o presente fragmento. Já Romano omite o termo: *non penserà forse che è meglio credere che tutto ciò non sia avvenuto per caso?*

15. Nessa ocorrência da expressão *règle des partis*, Milliet e Laranjeira mantêm a tradução de *parti* por *partido*, donde *regra dos partidos*. Levi adota *laws of probability* (em seguida, *law of probabilities*); Romano, *la regola delle poste in gioco*.

16. Como indicam Le Guern e Sellier nas notas às suas respectivas edições, Pascal pensa aqui no *Sermão* 70.2, de Agostinho, no qual se fala em sol-

dados que enfrentam as agruras da guerra esperando um “repouso lânguido e incerto” e em comerciantes que encaram tempestades e mares revoltos para obter “riquezas de vento”. O “etc.” remete aos dois outros exemplos de Agostinho na sequência do sermão: caçadores que se desgastam para, na maior parte das vezes, abater presas que não servem de alimento e satisfazem apenas a imaginação; e estudantes que se submetem a privações para conquistar poderes e honrarias.

17. Novamente conforme as indicações de Le Guern e Sellier, Pascal alude a duas passagens dos *Ensaíos*, de Montaigne: “[B] Sim, mas por que não nos irritamos ao deparar com alguém que tenha o corpo torto e malfeito, e não podemos suportar o encontro com um espírito mal disciplinado sem nos encolezarmos?” (Montaigne, 2001, p. 215 = III, 8, ed. Pierre Villey, p. 929), “[A] Em suma, na minha opinião, não há coisa alguma que ele [o costume] não faça ou que não possa” (Montaigne, 2002, p. 172 = I, 23, ed. Pierre Villey, p. 115).

18. Outra tradução possível: “~~a ela se~~ *dispor* nela se confirmar”.

19. Cf. *1 Coríntios 1:17*: “Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo (*ut non evacuetur crux Christi*)”.

20. Isto é, ao costume. No original, *elle*, já que *coutume* em francês é um substantivo feminino.

21. “Inclina meu coração, ó Deus”. Segundo Le Guern e Sellier nas notas às suas respectivas edições, Pascal cita um responso litúrgico baseado no *Salmo 119:36*: “Inclina meu coração (*inclina cor meum*) para os teus testemunhos e não para o proveito”.

Referências bibliográficas

- Cantillon, A. (2014a). *Le Pari-de-Pascal: étude littéraire d'une série d'énonciations*. Paris: Vrin.
- _____. (2014b). I - Ponctuer; Le Guern: l'impossible dialogisme. *Les Dossiers du Grihl*, 8-2. DOI: <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.5478>
- _____. (2014c). II - Ponctuer; Lafuma: différer l'énonciation. *Les Dossiers du Grihl*, 8-2. DOI: <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.5479>
- Cortese, J. (2023). *Infini et disproportion chez Pascal*. Paris: Honoré Champion, 2023.
- Descotes, D., Proust, G. (Dir.). *Les "Pensées" de Blaise Pascal*. Disponível em: <http://www.penseesdepascal.fr/index.php> Acesso em: 4-5 de julho de 2023.
- Gouhier, H. (1984). *Blaise Pascal: commentaires*. Paris, Vrin.
- Montaigne, M. (2001, v. III; 2002, v. I). *Ensaíos*. Tradução: Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1999). *Essais*. 3^e édition corrigée. Edição: Pierre Villey. Paris: Quadrige-PUF.
- Oliva, L. (2019). Considerações sobre a aposta de Pascal. *Cadernos Espinosanos*, n. 40, p. 15-33.
- Pascal, B. (1970, t. II). *Œuvres complètes*. Edição: Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (1979). *Pensamentos*. Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores.)
- _____. (1992). *Pensées*. Edição: Philippe Sellier. In: LAFOND, J. (Ed.) *Moralistes du XVII^e siècle*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- _____. (1995). *Pensées and other writings*. Tradução: Honor Levi. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2001). *Pensamentos*. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004). *Pensées*. Edição: Michel Le Guern. Paris: Gallimard.

- _____. (2020). Pensieri. In: PASCAL, B. *Opere Complete*. Tradução: Maria Vita Romeo. Milano: Bompiani.
- Sellier, Ph. (1992). L'ouverture de l'apologie pascalienne. *XVII Siècle*, n. 172, p. 437-449.
- Thirouin, L. (2011). *Le hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Deuxième édition augmentée. Paris: Vrin.

RESENHA

O QUE FAZER DO QUE SOMOS?

Homero Santiago,
Professor, Universidade de São Paulo/CNPQ,
São Paulo, Brasil
homero@usp.br

Resenha de: Luís César Guimarães Oliva. (2023). *Natureza e graça em Blaise Pascal*, São Paulo: Paulus.

“Toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto.” (Laf. 136/Br. 139)

Essa aguda observação de Blaise Pascal recolhida entre os materiais que a tradição convencionou denominar *Pensamentos*, embora feita no século XVII, protagonizou um caso raro, quiçá único, na história do pensamento. A pandemia e as agruras do isolamento social que vivenciamos há tão pouco tempo vieram demonstrar, a distância de centenas de anos, como se num inacreditável experimento planetário, a verdade desse aspecto da condição humana detectado por Pascal: as gentes não querem nem conseguem sossegar, são naturalmente inquietas; preferimos o risco da doença mortal a recolher-nos e ter de encarar a nós mesmos.

O isolamento bloqueia a nossa incessante busca de “divertimentos”, ou seja, tudo aquilo que tem o condão de nos distrair e fazer esquecer da vida, do mundo e, principalmente, de nós mesmos, do que somos e de nossa condição:

do ponto de vista de Pascal, seres do *meio*. Cada um, desde que reflita um pouco sobre si, reconhece tangenciar grandezas (quem nunca fez uma boa ação? quem nunca sonhou com algo melhor?) e ao mesmo tempo perpetrar baixeiras (quem nunca as praticou, atire a primeira pedra). Em todo e qualquer indivíduo, convivem algo de alto e de baixo, e nos encontramos inapelavelmente *entre* esses polos. Fosse só uma coisa ou só outra, tudo estaria resolvido; mas isso é inconcebível porque somos *humanos*. Estamos e vivemos, com perturbadora necessidade, entre o finito e o infinito, o baixo e o alto, a miséria e a grandeza, pisando o pó da terra e simultaneamente siderados pelo céu – sempre podendo seguir numa ou noutra direção, para nossa alegria ou para nossa tristeza.

Quais as razões dessa extravagante condição? Em busca de explicações, Pascal assume a perspectiva de um cristão exigente e ampara-se numa teologia severa que identifica em nosso ser uma ambiguidade fundamental decorrente do pecado cometido pelo primeiro homem, Adão: o ultraje infligido pela criatura finita a seu criador infinito, uma injustiça portanto incomensurável cujos efeitos desde então marcam indelevelmente a nossa natureza, produzindo uma segunda, e se alastram pela história humana. Por isso estamos condenados ao meio e, assim que nos damos conta disso, ao *tédio*. Nem no inferno nem no paraíso, toca-nos viver *neste* mundo correndo todos os riscos a cada momento, trabalhando pelo incerto, como se numa corda bamba. É isso que nos irrequieta, e é para escapar dessa condição, ou pelos menos aliviar o fardo, que sempre estamos em busca de distrações e divertimentos que funcionem à guisa de proteção e paliativo: os jogos envolventes, os comes e bebes infinitos, a vida social intensa, e por aí vai. Inversamente, ficar quietos e sem divertimento, nos entristece, pois nos obriga a pensar em nossa condição, produzindo assim o insuportável desnudamento da raiz de nossa infelicidade, a saber, nós mesmos. De um ponto de vista pascaliano, tal como expresso na nota inicialmente aduzida, está aí o motivo de o isolamento – quedar trancado e com tempo para nós mesmos – ser tão aterrorizante. Mal comparando, tem o feito daquela ansiedade, daquela irritação e daquele horror exprimidos por quem “perde” um ou dois minutos perante o farol na expectativa de atravessar uma rua; sempre

apressado para não fazer nada, incapaz de sossegar um momento, como se o mundo fosse por isso acabar. Eis o peculiar e paradoxal mal-estar descoberto por Pascal: a irrequietude provocada pelo imperativo da quietude.

Ora, o que fazer disso que somos nós mesmos?

Uma rica exploração desse ingente, instigante problema pascaliano é o que nos propõe Luís César Guimarães Oliva em seu *Natureza e graça em Blaise Pascal*. Ao leitor interessado nesses problemas, o trabalho serve de fio de Ariadne para percorrer os textos esparsos, incompletos e póstumos de Pascal, que (nunca é demais lembrar) morreu juveníssimo e mal teve tempo de dar organização às notas que guardava para compor uma apologia da religião cristã. O foco do estudo recai sobre os dois conceitos cruciais da problemática que acabamos de esboçar: a periclitante *natureza humana*, que desde a queda adâmica nos é uma danação, e o mistério de uma *graça* que, redentora embora, não nos acode senão por intervenção divina.

O leitor amante de Pascal pode estar certo de apreciar no livro de Luís César Guimarães Oliva um retrato lícido e rigoroso do filósofo. Já os que torcem o nariz ao ouvir o nome do jansenista, saibam que só perderão em fazer ouvidos moucos aos problemas reais que ele descobriu e buscou, ao seu jeito, enfrentar; eu até diria que a leitura do livro em questão é recomendada especialmente a estes últimos. Convenhamos, não é preciso esposar a teologia veiculada por Pascal para reconhecer a sutileza de suas observações e de seu entendimento da condição humana, invariavelmente intermediária entre naturezas díspares, o pecado e a redenção. Entre uma coisa e outra, insinua-se o dilema de descobrirmos, dadas as circunstâncias, como lidar com o que somos e quem sabe, com um pouquinho de sorte, aprender a ficar quietos num quarto, quando isso for estritamente necessário.

NOTÍCIAS

LANÇAMENTOS

NATUREZA E GRAÇA EM BLAISE PASCAL

Luís César Guimarães Oliva

Editora Paulus

“Esta obra trata do filósofo Blaise Pascal. É uma revisão e um aprimoramento da dissertação de mestrado defendida pelo professor Luís César Guimarães Oliva em 1996. A conciliação entre as noções de graça e livre-arbítrio pascaliano recebe um novo olhar, e a força da experiência da contingência para o cristão passa a compor a trajetória do estudo. Os diversos temas tratados na primeira parte do livro (Natureza e razão) ajudam a construir a noção de natureza. Surge, como a única via capaz de preencher o vazio que a noção de natureza denuncia, a noção de graça divina, e, na segunda parte do trabalho (Natureza e graça), a filosofia aponta para a teologia”.

ÉTICA

Baruch de Espinosa

Tradução: Diogo Pires Aurélio

Editora 34

“O presente volume, bilíngue latim-português, baseia-se na canônica edição Gebhardt da *Ética*, e traz a apurada tradução de Diogo Pires Aurélio, um dos maiores especialistas da atualidade na obra de Espinosa, que também assina as notas e a introdução a este grande clássico da filosofia moderna”.

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA Vol.3

Marilena de Souza Chaui

Editora Companhia das Letras

Neste terceiro volume de sua Introdução à história da filosofia, dedicado à Patrística, uma das mais renomadas intelectuais brasileiras retoma um projeto de ampla envergadura, iniciado há quase três décadas: refazer o percurso do pensamento ocidental, dos pré-socráticos aos autores modernos. Depois de esmiuçar ideias de Platão, Epicuro e Sêneca nos livros anteriores, Marilena Chaui se debruça sobre a filosofia elaborada por pensadores cristãos entre 40 e 754 d.C. Com linguagem acessível, erudição filosófica e atenção aos contextos históricos, a autora mostra como os Padres da Igreja combinaram fontes judaicas (Bíblia hebraica), cristãs (Novo Testamento) e helenísticas (Aristóteles, médio e neoplatonismo, estoicismo) para explicar os chamados “mistérios da fé”, criaram o que até hoje conhecemos como “teologia” e deram início a um diálogo infundável – e nem sempre harmonioso – entre fé e razão. Ao examinar com seriedade as contribuições de nomes como Orígenes, Ambrósio e Agostinho à cultura ocidental, Chaui estende aos leitores – leigos e já iniciados – um novo convite à filosofia e à experiência transformadora do pensamento.

ERRATA

Indicamos que o autor Pedro Henrique Almeida Cabreira, que publicou nos Cadernos Espinosanos (n. 49, jul-dez, 2023) uma resenha do livro *When Spinoza met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity*, de Tracie Matyski, contou com apoio da FAPESP (2023/03546-6, linha de fomento BCO).

SUMMARY

PRESENTATION	11
ARTICLES	
SPINOZA AND THE SKY Diego Tatián	15
EDITING PASCAL'S <i>PENSÉES</i> : HISTORICAL REMARKS AND ANALYSIS OF CANTILLON'S EDITION Flavio Fontenelle Loque	33
DIVINE LAW AND HUMAN LAW IN SPINOZA'S <i>THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE</i> Luís César Guimarães Oliva	55
HISTORY IN SPINOZA THROUGH THE CONFRONTATION OF SIX READINGS Glauber Klein	81
CARTESIAN MODERNITY — AN OPEN PATH? Abel dos Santos Beserra	111
SPINOZA AND BLYENBERGH, BETWEEN THE SEMANTICS OF FRIENDSHIP AND THE ONE OF EVIL Douglas Vieira	139

169 THE DIONYSIAN LEIBNIZ OF GILLES DELEUZE
Maria Luiza Seabra

TRANSLATION

199 PASCAL AND THE WAGER: TRANSLATION OF THE
“INFINITY NOTHING” FRAGMENT
AND SOME RELATED FRAGMENTS
Flavio Fontenelle Loque

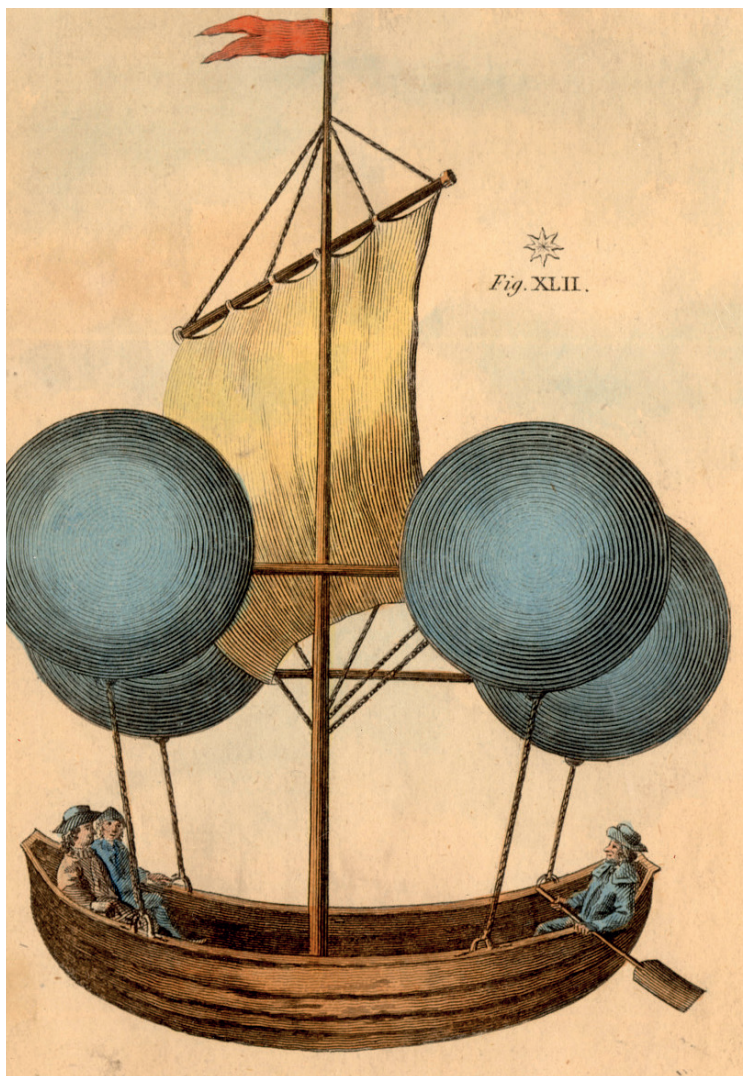
REVIEW

233 WHAT TO DO WITH WHAT WE ARE?
NATUREZA E GRAÇA EM BLAISE PASCAL (2023)
BY LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA
Homero Santiago

237 NEWS

239 ERRATA

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651