

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho

Claudio Leivas

Emanuel A. R. Fragoso

Enéias Júnior Forlin

Luís César Guimarães Oliva

Maria Cristina Theobaldo



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

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

Diretoria 2013-2014

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

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia do renascimento e século XVII / Organizadores Marcelo
Carvalho, Claudio Leivas, Emanuel A. R. Fragoso, Enéias Júnior Forlin,
Luís César Guimarães Oliva, Maria Cristina Theobaldo
São Paulo : ANPOF, 2015.
535 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-39-8

1. Renascimento - Filosofia 2. Filosofia - Século XVII I.
Carvalho, Marcelo II. Leivas, Claudio III. Fragoso, Emanuel A. R.
IV. Forlin, Enéias Júnior V. Oliva, Luís César Guimarães VI. Theobaldo,
Maria Cristina VII. Série

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

Lectura et Disputatio: anotações sobre política e retórica no humanismo cívico <i>Paulo Roberto Pedrozo Rocha</i>	11
Maquiavel e as tradições monárquica e republicana <i>Adelmo José da Silva</i>	25
Maquiavel e a tradição do Governo Misto <i>Flávia Roberta Benevenuto de Souza</i>	38
Os fundamentos do estado em Maquiavel: a construção de uma norma política e a interação entre boas leis e boas armas <i>Douglas Antônio Fedel Zorzo</i>	51
A metafísica do diálogo <i>A Causa, o Princípio e o Uno</i> de Giordano Bruno <i>Willian Ricardo dos Santos</i>	63
Retórica e Política no Humanismo Renascentista: reflexões sobre a <i>Laudatio florentinae urbis</i> , de Leonardo Bruni <i>Fabrina Magalhães Pinto</i>	74
Humores políticos em Maquiavel: uma apropriação do termo <i>umori</i> da medicina renascentista <i>Christiane Cardoso Ferreira</i>	90
Montaigne e Maquiavel: a crítica aos adúladores do príncipe <i>Gilmar Henrique da Conceição</i>	106
O que levou Maquiavel a estabelecer o estado como a genese do seu pensamento <i>William de Jesus Costa Freitas</i>	124
O Paradoxo nos Ensaios de Montaigne <i>Marcelo Fonseca de Oliveira</i>	132
A distinção entre curvas geométricas e curvas mecânicas na obra <i>a geometria</i> de René Descartes <i>Renato Francisco Merli</i>	143

Análise introdutória da aplicabilidade do método cartesiano para a constituição de uma ciência moral <i>Cícero Laclércio Rodrigues da Fonseca</i>	151
Há pressupostos na dúvida cética em Descartes? <i>Edgard Vinícius Cacho Zanette</i>	158
Naturezas verdadeiras e imutáveis em Descartes <i>Otávio Luiz Kajeovski Junior</i>	175
O sentido do <i>rapport</i> na definição das paixões da alma em Descartes <i>Alexandre Guimarães Tadeu de Soares</i>	190
René Descartes e a tardia Escolástica sobre a livre criação das verdades eternas <i>Alfredo Gatto</i>	196
Deus <i>causa sui</i> e a incompreensibilidade nas meditações metafísicas <i>Luis Fernando Biasoli</i>	204
A ideia como signo da exterioridade ontológica na Metafísica de Descartes <i>Marcos Alexandre Borges</i>	212
Considerações sobre a noção de verdade em Descartes <i>Marcelo Pinheiro de Souza</i>	223
Descartes e o problema dos Afetos no século XVII <i>Isaú Ferreira Veloso Filho</i>	234
Deus e os impossíveis absolutos: sobre as verdades eternas em René Descartes <i>Suellen Caroline Teixeira</i>	244
O universal e o particular no problema epistemológico cartesiano <i>Carlos Antônio de Souza</i>	253
Sobre o conceito de Generosidade em Descartes <i>Juliana Abuzaglo Elias Martins</i>	282
Explosão ontológica na filosofia malebranchiana <i>Vinícius M.R. de Carvalho</i>	288
A metafísica de Spinoza é compatível com a epistemologia? <i>Roberto Leon Ponczek</i>	293
<i>Finis ergo Reipublicae revera libertas est</i> : sobre a finalidade do Estado <i>Claudio de Souza Rocha</i>	296

O papel das noções comuns em Spinoza para a inserção da prática na filosofia de Deleuze <i>Angelica de Britto Pereira Pizarro</i>	303
A Unidade dos Atributos Distintos e o Monismo Psicofísico em Espinosa <i>Rafael dos Santos Monteiro</i>	313
O problema da coerência na correspondência entre Espinosa e Oldenburg <i>Fernando Bonadia de Oliveira</i>	327
A Linguagem na Ética de Spinoza <i>Jayme Mathias Netto</i>	343
Lei divina e leis humanas no Tratado Teológico-Político de Spinoza <i>Débora Gomes</i>	359
A racionalidade nas relações afetivas dos modos finitos na filosofia de Espinosa <i>Miéximo Ribeiro Moreira Júnior</i>	371
Pascal crítico de Descartes <i>Luís César Guimarães Oliva</i>	376
A vontade em Corneille e Descartes <i>Vinicius de Figueiredo</i>	388
O Pacto: Ponto de Partida Hobbesiano <i>Ligia Pavan Baptista</i>	399
Pessoas, ações e palavras no <i>Leviathan</i> <i>Delmo Mattos</i>	417
Pode o contratualismo hobbesiano ser explicado a partir da teoria dos jogos? <i>Mariana Kuhn de Oliveira</i>	434
A felicidade humana e sua relação com a fé e a virtude no melhor dos mundos <i>Cristian Vasconcellos Paoletti</i>	447
A Mecânica do Desejo em Pascal e Hobbes <i>Rodrigo Hayasi Pinto</i>	457
Medo, desespero ou O avesso da política <i>Luiz Carlos Montans Braga</i>	470
A Mônada como espelho em Leibniz <i>Sacha Zilber Kontic</i>	481

Bem, perfeição e maximização das existências em Leibniz <i>Celi Hirata</i>	496
A divisibilidade infinita do contínuo no diálogo <i>Pacidius Philalethi</i> , de Leibniz <i>Guilherme Augusto Guedes</i>	507
Os filósofos, os políticos e a política <i>André Menezes Rocha</i>	519

Lectura et Disputatio: anotações sobre política e retórica no humanismo cívico

Paulo Roberto Pedrozo Rocha

“Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum; huc si ascendis, coelum transcendis.” (Pico della Mirandola)¹”

Assim como o “*ser se diz de muitas maneiras*” numa lembrança à *Metafísica* de Aristóteles, muitas também são as formas de nos referirmos ao Renascimento de um modo geral ou ao Humanismo Cívico de forma particular.

Há os que se atêm às características de sua ciência. Para tanto não faltam os exemplos de Leonardo da Vinci e seus contemporâneos. O falar sobre a ciência ganhou contornos inesperados em um mundo e uma época caracterizados pelo autômato divino, uma vontade providencial que a tudo dirigia, dispensando as criaturas de pensar, quase que num estágio de menoridade como mais tarde fora preconizado por Kant.

No que chamamos de *Humanismo Cívico* há um recorte específico para a vida política. Ainda que as ciências e as artes não possam ser dispensadas de uma reflexão completa sobre o Renascimento, há que se considerar aqui seus aspectos políticos. Há uma espécie de reinvenção do humano, o homem (re)nasce para si, sem necessariamente

¹ “Nada há na terra tão grande quanto o homem; no homem, nada tão grande quanto a mente e o espírito; chegando-se até esse ponto, ultrapassa-se o céu.”

desprezar seu passado, (re)descobre o que havia sempre pode ser visto mas raras vezes compreendido.

É impossível não se referir ao conceito de verdade emprestado pelo vocábulo grego *Alethéia*. Esta palavra, que comumente traduzimos por *verdade*, ganha na língua grega um significado adicional. A melhor expressão para sua tradução em português é: “aquilo que não pode ficar escondido”.

Assim parecem ser as descobertas do Renascimento no Humanismo Cívico. É preciso atentar que descoberta é diferente de invenção. Os humanistas não inventaram a verdade, verdade política se o leitor preferir, mas a descobriram, ou seja, ela estava lá, em meio às comunidades políticas de muitas eras, e o agir humanista desvelou aquilo que todos podiam ver, mas como dissemos alhures, poucos podiam compreender.

Mas como seria possível esta descoberta? A política é o palco das ações humanas. A palavra, recurso que reifica suas intenções:

“Posto que, num de seus aspectos mais válidos, o Humanismo foi justamente esta exigência de que cada termo encarnasse todo o espírito e o revelasse até os seus refolhos, para que entre o espírito e a palavra, entre a alma e o corpo, não houvesse mais desvio algum, e que, no fim, todo o corpo verdadeiramente iluminado pela alma não parecesse ser o esconderijo ou a prisão em que esta se encerra, mas sim luminosa descoberta e total revelação.”²

A palavra ganha um estatuto de suma importância. É possível ter uma ideia desta dimensão da palavra nos termos comparativos usados por da Vinci entre a pintura e a poesia: “*a pintura é uma poesia muda e a poesia, uma pintura cega; e uma e outra imitam a natureza, na medida do que é possível às suas forças*”.

A DIGNIDADE DA VIDA ATIVA: A FUNÇÃO DA POLÍTICA.

O ano era 1378. Algumas das principais cidades da Europa, desde os Mares do Norte até o Mediterrâneo, tinham experimentado uma revolta semelhante. Florença, seja por sua majes-

² GARIN, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora Unesp, 1993, página 87.

tade, ou pela estabilidade que gozava desde a instauração das primeiras formas republicanas de governo nas cidades italianas a partir do século XI, parecia fora de perigo. Mas a história guardava outro desfecho para a cidade que seria símbolo do humanismo. Nela se instaura a *Revolta Ciompi*.

A palavra *Ciompi* é uma corruptela do francês *compères* que traz a ideia de padrinho, compadre, cúmplice. No contexto florentino, o termo plural *Ciompi* foi usado para designar os populares que se revoltaram contra a aristocracia dominante. Os revoltosos criaram uma comissão dos *Dez da Liberdade* e em 20 de julho de 1378 dominam a cidade de Florença.

O poder dos *Ciompi* se estende até 1382. Fazendo da história uma tabula rasa, caíram pelo mesmo motivo que os fez subir ao poder. Quando o governante de Florença em 1378, Silvestre dos Médici foi destituído de sua condição de mando, o chamado *popolo minuto*, que se cria representado por Miguel Lando, um cardador de lã, se impôs sobre o *popolo grasso*. As concessões feitas por Lando à burguesia da cidade para que se mantivesse no poder, desagradaram a massa que o conduzira aquela situação. Desiludida, a massa resolve retornar submissa às ordens da aristocracia. Em 1382 os Médici voltam ao poder.

À época o chanceler de Florença era Coluccio Salutati, que desde 15 de abril de 1375 ocupava o cargo mais importante da cidade, excetuando-se o príncipe, é claro. Em Florença, chanceler era aquele que tinha a função específica de

“...cuidar da comunicação no âmbito da política exterior, um funcionário que permanece o dia todo no Palácio, e que escreve todas as cartas e epístolas que são enviadas aos príncipes de todo o mundo e também a todos os governantes e às pessoas privadas, em nome da cidade.”³

É, portanto, digno de nota que o Chanceler não é apenas quem dita as cartas mas sobretudo aquele que tem nas mãos todo o expediente da política externa, estando ao mesmo tempo

³ GARIN, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora Unesp, 1994, p. 22.

envolvido nos negócios internos da cidade, preside suas eleições e gesta suas escolhas.

Devido à especificidade de suas funções, o Chanceler precisa contar com habilidade política e diplomática, competência literária e capacidade de propaganda. Neste emaranhado jogo do poder entra de forma decisiva a arte Retórica. Nesta arte, Salutati foi discípulo de Francesco Petrarca, considerado pelo Chanceler florentino um homem de cultura, muito hábil na arte política e capaz de se fazer ouvir por populares e soberanos.

Como prova das habilidades políticas de Salutati, lemos:

“Coluccio Salutati conservou o seu cargo por mais de trinta anos, até sua morte; e todos os testemunhos concordam quanto à respeitabilidade de que havia gozado em todos os governos, inclusive nos momentos mais graves dos Ciompi. A palavra do chanceler descia solenemente da sua tribuna, como se fosse a de um oráculo.”⁴

Evocar o exemplo de Salutati na condução dos negócios de Florença em meio à *Revolta dos Ciompi* não é uma alegação fortuita neste trabalho. A intenção que se esconde por trás desta citação é a de chamar a atenção para o poder decisivo do uso da arte retórica nas experiências políticas do *Humanismo Cívico*. Neste sentido, o *Humanismo* que aqui será conceituado deve sua existência a um movimento histórico de ordem filosófica, uma certa filosofia da história, mediante o qual a partir do século XIV são resgatadas a importância e a dignidade da ação política, motivadas por fatores diversos e que encontram na arte retórica a “*causa eficiente*” de seu resgate.

A uma leitura mediada pelos pressupostos acima citados é que nos dispomos nas linhas que se seguem, à medida que o que é anunciado pela história se faz também matéria de reflexão. Seguem algumas anotações sobre o *Humanismo Cívico* e a arte retórica.

⁴ GARIN, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. op. cit., p. 23.

IMITAR PARA SER ORIGINAL

Imitar a natureza é tarefa que ganha duas acepções no Humanismo.

“...é assumir a consciência de si mesmo e criar segundo a maneira pela qual eles criavam; reencontrar a própria natureza, reencontrar a natureza. Com a antiga e sempre nova imagem socrática, Marcílio Ficino dirá que esses mestres nos estimulam para que nós mesmos sejamos capazes de criar. Assim, a própria imitação é uma criação e um retorno às fontes da artificiosa natureza.”⁵

Esta preocupação se dá no campo político. É preciso, antes de mais nada, assinalar que no Humanismo ante à retórica romana revivida – preconizada sobretudo por Petrarca em suas ‘descobertas’ dos escritos de Cícero – atribuiu dignidade à vida pública e a vida nas cidades passou a ser um tema fundamental nas discussões humanistas.

Tratava-se de revestir com novidade uma preocupação surgida na Antiguidade. A vida ativa pode ser digna do sábio? Isso porque em toda a extensão do medievo fora a vida contemplativa e não sua extensão na vida prática. A teologia é em si, a realização de um saber que não pode ser materializado, sob pena de sua dissolução na suprema heresia representada na posse, pelo conhecedor (homem) do objeto do conhecimento (Deus). A partir disso, e numa consonância com o pensamento agostiniano e, mais tarde, tomista, a contemplação foi a única forma de conhecimento que atingiu a dignidade.

Para esta quebra de paradigma o Humanismo retorna às origens do pensamento Ocidental. Retorna aos gregos, em especial a Aristóteles, que traduzido por humanistas como Leonardo Bruni volta a conduzir as preocupações desta dignidade à vida cívica.

Considerando esta tensão entre o contemplativo e o prático, podemos assentir com uma definição mais pontual do Humanismo Cívico nos termos das anotações que aqui fazemos:

“Assim, de maneira ampla, podemos dizer que humanismo descreve a relação que estudiosos dos mais variados matizes entretiveram com o passado Greco-romano e com a interpretação e

⁵ Idem, página 88.

atualização do conteúdo dos textos dos grandes autores do mundo antigo.”⁶

A ideia segundo a qual a vida política é o cumprimento da vontade divina, embora esquecida no medievo, faz justiça às mais antigas tradições escriturísticas. Os cinco primeiros livros do Bíblia Cristã, que são coincidentes com a Torá Judaica, atestam as leis e disposições para o bem viver. A vida numa sociedade igualitária era apresentada como desejo divino. Esse desejo fora corrompido com a instituição da Monarquia em Israel (por volta do ano 1000 a.C.) e de uma certa forma recuperado pelos primeiros cristãos conforme atestam os primeiros capítulos do livro de Atos dos Apóstolos.

Ainda para ficar no registro do Renascimento, os reformadores Lutero e Calvino usarão o princípio do bem viver em sociedade para justificar sua teologia prática:

“Mas, se é a vontade de Deus que, durante o tempo em que ainda estamos ansiando por nosso verdadeiro lar, estejamos em peregrinação sobre a terra e que tais auxílios [Política] sejam necessários para nossa jornada, então aqueles que privam os homens desses auxílios roubam-lhes a natureza humana.”⁷

Uma mera referência aos *Discorsi* de Maquiavel poderia ser suficiente para atestar a dignidade da vida política e sua inspiração no passado da Antiguidade Latina. Afinal, os *Discorsi* são sobre a Primeira Década de Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.), historiador de Roma que atestou o fim da República e o início do Império.

As preocupações trazidas à tona por Maquiavel podem ser comparadas aos ditos Aristotélicos sobre a política. Para considerar somente o livro primeiro dos *Discorsi*, as anotações sobre as diferentes espécies de república (parágrafo 2), o perigo da tirania (parágrafo 10), a imperiosa obrigação da observância das leis (parágrafo 45) encontram paralelos na *Política* de Aristóteles em ‘das diversas formas de governo’ (Livro III, IX), ‘da subversão e

⁶ BIGNOTTO, Newton. *As Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 18.

⁷ CALVIN, Jean. *L’Institution Chrétienne*. Livre IV. Genève: Labor et Fides, 1957, p.47.

da conservação dos governos' (Livro IV, XVII) e 'o respeito às leis e à liberdade (Livro IV, XVIII).

Embora haja entre esses dois autores uma clara diferenciação quanto à forma de governo tida como ideal, dedico o item a seguir a uma comparação em um tema encontrado em ambos que pode servir como guia em nossa análise da influência da Antiguidade no Humanismo Cívico, em especial no que se refere à vida política. O que ora passaremos a tratar diz respeito à igualdade devida aos cidadãos do corpo político.

A RETÓRICA

A arte retórica é o instrumento da ação política. A luta não se faria somente pelas armas que um Estado fosse capaz de apontar a outro. A palavra é salvo conduto da ação do novo agente político, desde os chanceleres florentinos até os *Speculum Principis* que vêm da Antiguidade e passam por Erasmo e Maquiavel.

No campo desta arte é necessário lembrar de *Francesco Petrarca* (1304-1374). Petrarca destaca a importância das palavras na formação da alma. Segundo ele é preciso insistir na eloquência cercada de sentido, é como se fosse necessário buscar as palavras que ainda não foram ditas.

É oportuna a leitura da Carta IX, das *Familiares* de Petrarca:

“A preocupação da alma clama por um filósofo, enquanto o uso apropriado da linguagem requer um orador. Mas se desejamos, como se diz, retornar à terra e estar de boca em boca entre os homens, não devemos negligenciar nem uma coisa, nem outra. Da primeira falaremos depois, posto que é problema grave e complexo, mas de fertilíssimos frutos; por ora, para não fugir do tema a que me propus, exorto-te e te encorajo a corrigir não apenas a vida e os costumes, que é o fim precípua da virtude, mas a forma e os modos da linguagem, o que apenas o estudo de uma eloquência bem regulada pode nos garantir. O discurso, na verdade, é o verdadeiro indicador de nossa alma, enquanto, por sua vez, a alma é a força moderadora do discurso. Um depende do outro: a primeira se esconde no peito; o outro sai a público. Um traz ornamento, à medida que sai da própria vontade; a outra, à

medida que se dá à mostra, revela as qualidades interiores. Obedece-se à decisão de um, e se crê no testemunho da outra. Portanto, ambos devem ser providos, tanto a alma quanto o discurso, de modo que a alma seja justamente severa em relação ao discurso, e o discurso saiba mostrar toda a grandeza da alma, ainda que seja claro que onde há fineza de espírito não pode haver estupidez da expressão, assim como, ao contrário, um discurso jamais poderá ser digno se, à alma, falta a sua própria majestade. O que pode ser mais útil do que se imergir completamente nas fontes ciceronianas, ou conhecer todos os escritores gregos e os nossos? Serás capaz de falar de forma ornada, graciosa, doce e sublime; mas certamente não serás capaz de exprimir gravidade, seriedade, sagacidade de pensamento ou – o mais importante – coerência de ideias. Porque se antes não tiveres conquistado firmeza de vontade – apenas o sábio pode alcançar esse equilíbrio – é inevitável que, na contradição dos sentimentos, estejam também em contradição os costumes e as palavras. Mas uma mente bem ordenada está sempre tranquila e em calma, qual uma serenidade imóvel; sabe aquilo que quer, e aquilo que desejou nunca deixará de desejar, de tal forma que, mesmo que não a socorram os artifícios da arte oratória, ela encontrará em si vozes magníficas e austeras, perfeitamente correspondentes a si mesma. Não se pode, entretanto, negar que notáveis resultados podem ser realizados quando, tranquilizados os sentimentos (em seu tumulto, jamais esperes algo de bom), põe-se ao estudo da eloquência. Se acaso não precisássemos desta, e se pela sua própria capacidade, nosso ânimo pudesse silenciosamente revelar suas boas faculdades, sem o suporte das palavras, ainda assim deveríamos nos esforçar para o bem daqueles com quem vivemos, pois que não há dúvida de que nossa palavra poderia auxiliá-los em muita coisa. Talvez desejes objetar-me: “como seria bem mais seguro para nós e bem mais eficaz para os outros persuadi-los com o vivo exemplo de nossa virtude, de tal forma que, fascinados pela beleza desta, se sentissem impetuosamente impelidos a imitá-la! Os fatos se tornam melhores e os estímulos muito mais válidos na natureza das coisas do que nas palavras, e por essa via torna-se muito mais ágil, para nós, buscar os alcances mais altos da virtude.” Não o contesto; efetivamente, já pudeste compreender meu pensamento, quando eu disse que, em primeiro lugar, deve-se pensar na educação da alma. Não foi por acaso que Juvenal disse: “Tu me deves, antes de tudo, as riquezas da alma”, pois que estas não seriam as primeiras, se algo lhes fosse anteposto. Em

verdade, o valor da eloquência à formação da vida humana já foi demonstrado, seja pelas obras de muitos escritores, seja pela experiência quotidiana. Quantas pessoas já conhecemos, em nosso tempo, que não se sentiram tocadas de forma alguma por exemplos passados, mas que, subitamente, como que acordadas de um sono, deixaram uma vida desregrada para abraçar uma vida de grande simplicidade, por meio das palavras de outros! E não irei repetir aqui – pois que é famosa – a passagem do livro *Da Invenção*, de Cícero, em que ele debate longamente o argumento; ou a fábula de Orfeu e Anfião, em que se narra que, com o canto, um comoveu e conduziu para onde quis as bestas imensas, e o outro, as árvores e as plantas. Não recordaria tal fábula, se não mostrasse como, com a força de uma extraordinária palavra, um conseguiu levar gentileza e tolerância social a homens brutalmente toscos e instintivos, como animais, e o outro, a almas rústicas, duras e intratáveis como pedras. Acrescente-se ainda que, mediante o estudo da eloquência, podemos ser úteis àqueles que vivem em países distantes, porque lá onde nossa presença não pode alcançar, alcançará a nossa voz. E de fato, o bem que faremos à posteridade pode ser estimado, quando consideramos o bem que nossos antepassados deixaram para nós.

Mas eis que objetas mais uma vez: “por que devemos nos esforçar tanto, se tudo aquilo que pode ser útil à humanidade já foi escrito há tantos anos, em tantos volumes, com maravilhosa eloquência e por engenhos tão divinos?” Peço-te: deixa de lado essa preocupação e não permitas que ela te conduza à preguiça. Esse temor já foi removido por alguns dos grandes autores antigos, e eu farei o mesmo por aqueles que virão depois de mim. Que corram mil anos, e que os séculos sucedam a outros séculos, a virtude jamais será suficientemente louvada, e jamais as mentes mais agudas irão encontrar obstáculos na busca de coisas novas. Estejamos, portanto, tranquilos: não estamos trabalhando inutilmente, nem inutilmente trabalharão aqueles que vão nascer depois de muitos séculos, com o próprio ocaso do mundo. Uma outra coisa, porém, deve-se temer: que a humanidade tenha fim antes que a diligência dos estudos humanísticos consiga penetrar os íntimos mistérios da verdade. Enfim, ainda que não nos estimulasse ao amor caritativo pelos homens, diria que o estudo da eloquência deve sempre ser tido em consideração, porquanto é ótima coisa em si e utilíssima a nós mesmos. Que cada um julgue como queira; no que me diz respeito, não sei verdadeiramente como poder exprimir o conforto que, na solidão, me trazem algumas palavras no-

táveis e familiares que não apenas me nutrem o coração, mas que pronuncio a viva voz, e com as quais costumo acordar o ânimo adormecido; a doçura que experimento quando repito por vezes os escritos meus, por vezes, os de outros; ou a assistência que essa leitura sabe dar à minha alma oprimida por graves danos. E sinto que meus próprios escritos me deram assistência, posto que são mais adequados a meus males, como a mão consciente do médico – ele mesmo doente – que toca justamente lá onde reside a dor: um resultado que eu jamais obteria, se essas palavras salutares não me tivessem lisonjeado os ouvidos e, impelindo-me a uma repetida leitura, com sua doçura inata, não estivessem pouco a pouco se escondendo em meu coração, penetrando-o profundamente com suas pontes secretas. Adeus.”

O destinatário da carta é um amigo da Universidade de Bolonha. Petrarca havia deixado esta universidade em 1326. Tommaso Caloiro (de Messina), amigo de Petrarca, morreu em 1340/1. É provável que o texto date de 1330. Nele, ficam claros os encantamentos de Petrarca com a arte retórica, o que certamente aprendeu de Cícero (*Hortensius*) e solidificou nas leituras de Santo Agostinho, em particular *As Copnfissões*.

É mais provável que esta Carta IX tenha sido escrita entre 1350/1 e não na data sugerida por Petrarca. Seu texto dá sinais de maturidade que seriam incomuns a um recém saído da vida universitária. Sabe-se desta prática nos escritos petrarquianos, conhecida pelo nome de “*componimenti inventati*” (invenções da maturidade).

No texto acima vimos mais do que um elogio à palavra: há uma necessidade retórica que clama no homem que se quer parceiro dos desígnios divinos. Embora seja possível ler em outros escritos de Petrarca (*Secretum*) uma crítica formulada por Agostinho ao tema da retórica – bons leitores do bispo de Hipona devem lembrar que Agostinho associa seu tempo de admirador da arte retórica com sua meninice espiritual -, de uma certa forma esta crítica pode ser tomada como *imitação*.

Como vimos acima, a imitação pode ser mera reprodução ou o despertar para a criação, desvelar, *alethéia*.

O EXCESSO DE IGUALDADE É IGUALDADE EM EXCESSO.

O Livro III da *Política* de Aristóteles é dedicado à análise das *Formas de Governo*. Nele encontramos as presumíveis críti-

cas à República – “destinada à nação cujos homens são naturalmente belicosos, igualmente próprios para mandar e obedecer”⁸ – cuja degeneração em Democracia irá atestar a maior ineficácia das ações humanas em matéria política. Desde as primeiras páginas deste livro, o filósofo de Estagira deixa antever sua sempre clara preferência pela Aristocracia, o governo dos melhores.

Neste ponto não há como compará-lo a Maquiavel. O secretário de Florença, nas primeiras anotações do livro primeiro dos *Discorsi* já elogia a forma republicana de governo, tendo como paradigma a República Romana. Todavia, Maquiavel lembra seja via Políbio, seja pela referência direta a Aristóteles que são três as formas de governo elogiáveis e igualmente suscetíveis à sua degeneração. O problema está no fato de que as virtudes muito se aproximam dos vícios e, desta forma, a degeneração das boas formas de governo quase que se realiza como consequência inevitável:

“...de tal modo que, se um ordenador de república ordena um desses três estados numa cidade, o ordena por pouco tempo, pois nada poderá impedir que resvale para o seu contrário, pela semelhança que tem neste caso a virtude [virtute] e o vício.”⁹

O tema da igualdade é colocado por Aristóteles com uma implicação política. Para ele:

“O bem é o fim de toda ciência ou arte; o maior bem é o fim da política, que supera todos os outros. O bem político é a justiça da qual é inseparável o interesse comum e muitos concordam em considerar a justiça, como dissemos em nossa *Ética*, como uma espécie de igualdade. Se há, como dizem os filósofos, algo de justo entre os homens é a igualdade de tratamento entre pessoas iguais. Ora, em que consistem a igualdade e a desigualdade? É o que devemos saber.”¹⁰

A igualdade não pode ser vista aqui como uma extensão igualitária de direitos entre todos os habitantes da cidade. Há

⁸ ARISTÓTELES. *A Política*. op. cit., p. 160.

⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 14.

¹⁰ ARISTÓTELES. *A Política*. op. cit., p. 162.

que se observar a igualdade ‘entre pessoas iguais’, que seria o mesmo que dizer que para uma efetiva igualdade as diferenças não podem ser eliminadas. Ainda em Aristóteles: “a igualdade parece ser a base do direito, e o é efetivamente, mas unicamente para os iguais e não para todos.”¹¹

A preocupação aqui relatada visava garantir o equilíbrio do tecido social. A igualdade pela eliminação das diferenças, como sugeria a degeneração da República chamada de Democracia, trazia consigo um mal maior: igualar os homens de virtude com aqueles que são dela desprovidos. Isso resultaria em retirar de todos a dignidade pelo simples postular de que se todos são iguais o serão no vício e não na virtude.

Aristóteles segue definindo as condições da igualdade política. Ela seria devida (proporcional) ao patrimônio como era de se esperar para o equilíbrio de uma sociedade classista. Imaginar o contrário seria ignorar que o Estado é formado de dois tipos de pessoas – pobres e ricos -, que em Maquiavel são denominados nobres e plebeus.

Preocupação semelhante se revela em Maquiavel quando este comenta, no parágrafo 37 do primeiro livro dos *Discorsi*, os tumultos gerados pela lei agrária em Roma. De acordo com esta lei, “*havia dois artigos principais. Num, se dispunha que nenhum cidadão podia ter mais que algumas jeiras de terra; o outro, que os campos conquistados aos inimigos deviam ser divididos entre o povo romano*”.¹² A consecução desta lei levou a grandes desentendimentos, que segundo Maquiavel acabaram por sangrar a república, uma vez que estipulava limite à riqueza dos nobres e pior, impedia que suas posses fossem aumentadas. Ao propor a divisão dos despojos de guerra entre todos, a lei ignorava a divisão natural entre nobres e plebeus.

Não seria justo abordar a *Política* de Aristóteles sem uma referência a um dos aspectos mais importantes do pensamento aristotélico, a saber, as virtudes do justo meio. Ainda que no Livro IV o excesso de desigualdade seja apontado como um dos

¹¹ idem, p. 162.

¹² MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. op. cit., p. 114.

principais fatores de subversão dos governos¹³, será no Livro III que encontraremos a exortação sobre a medida que garante aos povos a felicidade:

“O que dissemos de melhor em nossa Ética é que a vida feliz consiste no livre exercício da virtude, e a virtude na mediania; segue-se necessariamente daí que a melhor vida deve ser a vida média, encerrada nos limites de uma abastança que todos possam conseguir.”¹⁴

Achar essa mediania na vida política era o desafio ao qual Aristóteles dava o nome de justiça. Maquiavel dirige o olhar na mesma direção quando considera que uma República bem ordenada não deverá tardar em estender os benefícios ao povo e, sobretudo, não deixar para fazê-lo somente em tempos de guerra pois isso geraria uma compreensão por parte da plebe que o benefício seria retirado tão logo fossem mudadas as condições que o ocasionaram.

Maquiavel já havia elogiado em passagem anterior a instituição do Tribuno da Plebe em Roma (Livro I, parágrafo 3), como instrumento que deu vez e voz aos que não eram nobres, garantindo assim a integridade do Estado. De uma certa forma, giramos em torno de um mesmo tema, ou seja, a igualdade entre os iguais é uma *virtú*, ao passo que esta mesma igualdade entre diferentes é na verdade um vício travestido de virtude.

Uma conciliação de termos se faz necessária antes de terminar esse quadro comparativo. A princípio afirmamos que a opção de Aristóteles pela melhor forma de governo se dava pela Aristocracia, ao passo que as preferências de Maquiavel são pela República. Na verdade, o pensamento Aristotélico visa o equilíbrio no chamado *governo misto* cujas virtudes foram encarnadas para Maquiavel na República Romana pela história e na república florentina por vocação.

¹³ Em Aristóteles ‘subversão’ indica a ideia de desvio da finalidade para a qual a coisa fora criada.

¹⁴ ARISTÓTELES. *A Política*. op. cit., p. 187.

O que Aristóteles chama de governo misto é a verdadeira virtude republicana nos termos de Maquiavel, onde os homens revestidos de virtude governam sobre os demais. São exatamente os traços da República Romana que Maquiavel considera um exemplo a ser seguido. Há nessas verdadeiras repúblicas atos e gestos que devem ser imitados, na divisão das classes e suas atribuições. Não é correto, portanto, afirmar que os pensadores diferiam na forma de governo predileta. Podemos chamá-la, comum a ambos, de verdadeira República: “são essas duas espécies de aristocracia as únicas a merecerem o nome de excelente e perfeita República.”¹⁵

Por fim, atribuir a dignidade à ação política é de uma certa forma descobrir a política, ou em outros termos, colocá-la no plano da *alethéia*.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BIGNOTTO, Newton. *As Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

BRONOWSKI, J. & MAZLISH, Bruce. *A Tradição Intelectual do Ocidente*. Tradução de Joaquim João Braga Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70.

BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

CALVIN, Jean. *L'Institution Chrétienne*. Livre IV. Genève: Labor et Fides, 1957.

GARIN, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora Unesp, 1994.

KRISTELLER, Paul. *Tradição Clássica e Pensamento no Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NEPOMUCENO, Luís André. *Petrarca e o Humanismo*. Bauru: EDUSC, 2008.

¹⁵ ARISTÓTELES. *A Política*. op. cit., p. 113.

Maquiavel e as tradições monáquica e republicana

Adelmo José da Silva

Universidade Federal de São João del-Rei

Consideramos, inicialmente, que do ponto de vista da filosofia contemporânea das ciências, tanto no que se refere às sociais como as naturais, é merecedor de atenção algo que está ligado ao conceito de tradição. Quer dizer, este conceito incorporou aspectos historiográficos e filosóficos como uma das formas de se compreender e avaliar a questão da racionalidade nas variadas dimensões do conhecimento. Com base nesta forma de se compreender, as teorias de diversos autores vem sendo entendidas como contribuições no que se aplica à compreensão no processo de desenvolvimento progressivo de diferenciadas tradições.

Estas tradições são compreendidas de formas bastante específicas. Longe de serem concebidas de forma monolíticas e tampouco como algo imóvel de determinados princípios, as mesmas são vistas dentro de um processo dinâmico. E, enquanto possuidoras desta dinamicidade, oferecem condições de se relacionarem e se conjugarem com a permanência das categorias e princípios fundamentais. Assim, se relacionam e se familiarizam com a mudança e a inovação.

Deste modo, torna se um desafio compreender e detectar eventuais tensões que se estabelecem, especialmente quando de um lado se tem a reafirmação, e de outro, a defesa de determinados princípios de uma certa tradição. Este mesmo desafio se apresenta quando se vê

diante de questionamentos dos princípios que regem as teses de uma certa tradição. Isto acontece de um modo muito particular estando diante de teorias de autores dentro de tradições intelectuais.

Alguns autores que utilizam este conceito em diversos setores da filosofia colocam uma certa condição para que possam questionar e mesmo transformar alguns elementos da tradição. A condição sugerida por estes é de que haja inconsistência entre elementos da tradição e problemas determinados por parte daqueles que tentam apresentar soluções diante de contradições internas ou mesmo diante de incompatibilidades.

Com base neste conceito e reflexões ligadas à tradição, acreditamos ser possível se ter uma compreensão mais objetiva do pensamento político de Maquiavel. Especialmente, colocando esta mesma teoria no contexto das tradições políticas dominantes na Itália durante os Séculos XV e XVI. Pensamos ser possível, deste modo, compreender a forma de como este pensador se integrou no contexto das tradições políticas do Renascimento Italiano. E, de modo muito particular, vemos ser possível verificar que, ao lado desta integração, destaca-se a maneira como o mesmo modificou as tradições. Consideramos o seu intuito de propor soluções de cunho intelectual e prático numa tentativa de apresentar soluções definitivas para problemas de sua época.

Parece-nos ser possível perceber a originalidade de sua teoria política precisamente mediante a integração das duas supracitadas tradições distintas. De um lado, a tradição cortesana, onárquica, onde o filósofo italiano se preocupava em aconselhar o príncipe sobre a forma de se chegar e manter se no poder. A outra tradição, a republicana, onde se objetivava o estabelecimento de um humanismo cívico.

Esta forma de se interpretar e admitir as duas tradições, difere um pouco de uma interpretação historicista que distingue a obra de Maquiavel em questões ligadas à tradição monárquica e outras relacionadas com a republicana. A monárquica seria *O Príncipe*, e a republicana relaciona-se com *Os discursos*, *A história de Florença* e *A arte da Guerra*.

Igualmente, a interpretação que procuramos realizar, não coincide também com uma outra forma de se interpretar o pensamento de Maquiavel, onde se considera que seja ele simplesmente republicano. Esta linha de interpretação sugere que o mesmo teria rompido radi-

calmente com a histórica tradição da filosofia política, desde tempos remotos, e que teria inaugurado uma nova forma de se fazer política. E conclui que, em Maquiavel, se tem uma moral não mais ligada a um postulado metafísico e que isto constitui-se em um dos marcos do início da modernidade.

Pensamos ser possível também verificar na integração de linguagens vinculadas às tradições monárquica e republicana presentes nas obras do pensador italiano renascentista. E desta forma entendemos a presença de tradições morais e políticas integradas em seu pensamento.

Conforme apontamos anteriormente, a tradição discursiva do pensamento de Maquiavel é aquela em que este pensador se coloca como o conselheiro do príncipe, orientando-o de como ter acesso e manter-se no poder. Esta tradição é integrada basicamente pelo livro *O Príncipe*, no qual encontram-se os aconselhamentos. Por outro lado, a tradição republicana é vinculada ao humanismo cívico, pensamento este desenvolvido na Itália, desde o Séc XIV, e representado por alguns humanistas destacados, dentre os quais se incluem Castiglione e Bruni.

A tradição discursiva e republicana, por serem demasiadamente diferentes em termos de apontamentos, são, em função disto, consideradas por alguns historiadores como impossíveis inclusive de se explicarem sobre uma eventual relação.

A tradição discursiva apresenta como uma primeira característica o real reconhecimento acerca da necessidade de que haja um soberano que concentre sobre si um poder forte e demasiadamente centralizador. Pressupõe a necessidade de uma verdadeira concentração do poder político nas mãos do soberano. Também que o poder exercido por este seja marcado por um certo desapego às normas legais, as quais poderiam normatizar a sua ação e mostrar os limites de sua soberania. Por isto, ao aconselhar o príncipe, Maquiavel sugere algo que nos parece muito interessante e que está ligado ao bom êxito do soberano. Ao invés de se atribuir, especialmente à ordem legal e institucional do estado o bom êxito do governo, o que se observa é outra consideração. A saber, que a garantia do bom êxito e a estabilidade do estado dependem exclusivamente da prudência e virtudes pessoais do soberano. Neste sentido, o estado é relegado a um segundo plano, quando o que se está em jogo e que possa realmente assegurar o sucesso da ordem

pública e a estabilidade são os elementos de ordem pessoais. E que, portanto, devem ser aprendidos e assimilados pelo príncipe como maneira de se conseguir este objetivo que tem como base de sustentação o conhecimento e a prática da prudência e virtudes marcadamente de caráter inteiramente pessoais.

Por outro lado, a tradição republicana tem como meta principal garantir a liberdade, a segurança e a estabilidade políticas do estado, na convicção de que estas garantias estão propriamente mais ligadas ao estado do que ao soberano. Assim, ao invés de sugerir a prudência e a virtude como responsáveis por esta garantia, será apontada ao estado a responsabilidade pelo bom andamento da comunidade de modo geral. A tradição republicana, por atribuir papel de destaque ao estado e não ao príncipe, fará um grande esforço no sentido de promover, de forma a mais acentuada possível, a virtude cívica por parte de todos os cidadãos e de uma ordem legal verdadeiramente institucional. Dentro deste contexto, fica demonstrado que a comunidade está resguardada não pela simples ação do soberano, mas sobretudo pela estado legal e institucional. Inclusive, sendo esta mesma ordem a responsável por evitar a corrupção, a tirania e o despotismo que, eventualmente, possa ser praticado pelo príncipe.

A diferença entre estas duas tradições é bastante evidente na fala de Maquiavel e pode ser verificada quando este pensador compara e relaciona o uso da força com a presença de boas leis. Na tradição monárquica, Maquiavel explicita ao soberano a necessidade de se ter boas armas sem as quais, seu governo estaria fadado ao fracasso. Em sua obra, *O príncipe*, é considerado pelo pensador italiano que ter bons exércitos deve ser prioridade e é também condição para que se tenha boas leis, vejamos:

Ao falar, de início, das diversas espécies de principados, fi-lo com detalhes, tratei da forma de conquista los e conservá-los e considerarei as causas de seus êxitos e fracassos. Proponho-me agora, a discorrer genericamente sobre a estratégia de ataques e defesa que os principados devem usar. Já está evidenciado como um príncipe necessita de sólidas bases, para que não se arruine. Os estados quer sejam novos, velhos ou mistos, tem nas boas leis e nos bons exércitos os seu principais sustentáculos. E como não podem existir boas leis onde não há bons exércitos e onde não

houver bons exércitos, as boas leis são vitais, deixarei de lado as leis e falarei dos exércitos. (MAQUIAVEL, 1981. p 72).

Se aqui a orientação é acima apresentada, o mesmo não se pode dizer acerca da tradição republicana. Nesta, o que vai assegurar a ordem pública e a estabilidade não é a força, mas sim a presença de boas leis. Por isto que, ao contrário do que ele sugere na tradição discursiva, que são as boas armas, na tradição republicana, representada inclusive em outra obra sua, *Os discursos*, o que será apontado como prioridade é a necessidade de boas leis.

Entendemos que Maquiavel integrou estas duas tradições, porém, antes deste empreendimento reflexivo, introduziu inovações no interior das mesmas. Notemos que, dentro da tradição discursiva, em que aconselha ao príncipe, este pensador reafirma a ideia de que o bom andamento de um governo depende das virtudes do príncipe. São estas virtudes que vão determinar o sucesso ou o insucesso de um governo. Daí, em termos de estabilidade e bom êxito governamentais, é imprescindível que as virtudes sejam assimiladas e vivenciadas pelo soberano. Deste modo, a natureza da virtude relaciona se com objetivos previamente calculados.

Um dos traços de seu pensamento, especialmente no que se refere ao aspecto discursivo, é o seu entendimento de que a prática moral, quando comparada com a tradição, deixa de contar com o referencial metafísico enquanto fonte de inspiração para o agir. Em *O príncipe*, Maquiavel aponta a inconsistência e a ineficiência do agir moral quando este se respalda nas orientações da moralidade clássica e cristã, vejamos:

É certo que todos julgariam que seria louvabilíssimo que um príncipe possuísse somente as boas qualidades. Face às condições humanas, porém, que não permitem que alguém pratique todas as mencionadas qualidades, o príncipe deve saber prudentemente, quais as que não o levarão à perda do poder. Evitando, assim, a humilhação. Não podendo fazê-lo, não deve receiar as qualidades consideradas más. Deixe que as coisas sigam o seu curso. E, ainda, não se preocupe da fama que possam lhe dar certos atos, sem os quais dificilmente salvaria o estado, pois que, tudo bem considerado, haverá coisas que parecem virtudes e, se praticadas, levam à ruína e outras que parecem más e que trazem segurança e bem estar (*Ibidem*, p. 85).

Visar e obter a eficácia das normas de comportamento político ou se ater e se apegar à simples moralidade estabelecida pelo pensamento tradicional é uma decisão a ser tomada. No entanto, Maquiavel não tem dúvida de que a eficiência do agir político deve ser o prioritário e o mais importante a ser buscado. E de que o soberano não deve vacilar em tomar decisões sempre no sentido de assegurar a eficiência do agir político.

Aqui se verifica a sugestão de um rompimento com as orientações clássicas que apresentam a necessidade de uma inspiração metafísica para o agir moral. Tal sugestão se ampara em sua consideração de que tradição clássica não se compatibiliza com a eficácia da ação política. Não havendo mais a necessidade de um fundamento metafísico para a moral, é assim inaugurada uma nova fase marcada pela busca da eficiência do agir político em detrimento da moralidade tradicionalmente estabelecida. As orientações clássicas e cristãs que se impunham como referencial para o agir político são agora relegadas ao descaso, quando entram em conflito com este novo parâmetro de moralidade. Assim sendo, as consideradas amarras da tradição são substituídas por um pragmatismo em termos de consciência e agir morais.

De acordo com esta nova maneira de conceber a moralidade, o que se verifica é o estabelecimento de uma maneira revolucionária de se conceber e atribuir um juízo de valor à moralidade. Se para os pensadores clássicos e cristãos é inconcebível este novo conceito moral onde o que se visa é a eficácia do agir, para Maquiavel isto será considerado uma virtude sem a qual não se conseguirá os resultados positivos. O que foi julgado como vício, força e crueldade é, a partir de então, tomado como sinônimo de significantes virtudes. E estas, quando não colocadas em prática pelo príncipe, seriam capazes de comprometer e não assegurar os fins próprios de uma gestão política que precisa garantir a ascensão e a permanência no poder.

Em contrapartida, no que se refere à tradição republicana, Maquiavel ressalta a importância de algumas ideias-chaves do pensamento republicano e que já haviam sido apresentadas por outros pensadores ligados a esta corrente. Reafirma a importância e a necessidade de se ter uma ordem cívica, bem como uma ordem jurídica e institucional. E que a presença destas ordens são condições para que não se tenha a

presença de uma possível concentração despótica do poder nas mãos do governo. Observamos que autores republicanos de sua época já haviam tratado dos conflitos que poderiam existir entre as diversas classes sociais. Concretamente, estes autores republicanos, dentre os quais Petrarca e Guicciardini, apontaram o perigo relacionado com uma possível ingerência de classes sociais nas atividades políticas, o que possibilitaria a corrupção. Isto porque permitiria que os interesses particulares se antecipassem aos dos cidadãos de maneira geral através do bem comum.

Maquiavel, igualmente, reconhece que estas ingerências de classes, antes já asinaladas, constituíam-se em ameaça à integridade cívica e apontavam para a corrupção das atividades políticas por parte dos cidadãos. No entanto, o mesmo sugere que estas ingerências de interesses da classe política são inevitáveis e que o caminho para se sanar esta situação não seria através da proibição. A alternativa apontada por Maquiavel é a ação por parte do estado com vistas a fiscalizar e controlar. E que uma medida mais eficiente nesta direção somente seria possível mediante uma reforma institucional como maneira de se assegurar atitudes políticas de acordo com os princípios cívicos. O caminho apontado por ele passava necessariamente pela criação de instituições representativas nas quais o senado e as assembleias fossem órgãos representativos dos interesses das diversas classes sociais. Mas sempre dentro deste espírito republicano, acolhendo propostas e sugestões, discutindo e possivelmente convertendo em leis especialmente aquelas ideias que representassem os verdadeiros interesses do bem comum.

Maquiavel entende, portanto, que estes conflitos de classes, quando canalizados pelos órgãos representativos constitucionais e convertidos em leis, eram altamente positivos, sobretudo quando se percebesse que estes visavam o bem de todas as classes sociais. E isto contribuía fortemente para o fortalecimento das instituições pois proporcionaria a estabilidade mediante a participação de todos.

No que se refere à síntese estabelecida por este pensador italiano procurando equacionar as duas tradições, o filósofo italiano recorre a um critério objetivo e prático. O ponto central onde se realiza esta síntese tem como ponto de partida a nova ética onde se visa a eficácia da ação política. Nesta nova ética por ele introduzida se percebe a presen-

ca de um critério epistemológico responsável por julgar as ações e mesmo o conhecimento político. Trata-se do critério da verdade efetiva.

O fundamento deste critério tem como pano de fundo a experiência pessoal nos assuntos de ordem política e também no estudo da história. Isto explica o fato de, frequentemente, Maquiavel estar recorrendo aos fatos históricos objetivando comprovar os seus argumentos. Se por um lado isto comprova a praticidade de seus conselhos, por outro, demonstra que o estudo da história é um arcabouço essencial para se compreender a experiência política. Para este filósofo, somente através da experiência pessoal nos assuntos políticos e do estudo da história, é possível possuir uma visão a respeito das ações a que se devem entregar nos momentos específicos da política.

A síntese entre a tradição discursiva e a tradição republicana ocorre a partir da necessidade, mostrada por Maquiavel, de conciliar a eficácia da ação política e a manutenção no poder imbuído de uma preocupação com a virtude cívica, onde se inclui a estabilidade institucional. Constitui, assim, um dos objetivos de Maquiavel não apenas a eficiência da ação política somente no campo pessoal através da pessoa do soberano. Considera, outrossim, a importância de se buscar outros objetivos como a segurança, a integridade e a liberdade por parte da comunidade política como um todo. Deste modo a sua teoria política diz respeito não somente à virtude do soberano, mas também à virtude cívica a ser vivenciada pelo governo e povos de forma geral.

À luz deste critério denominado verdade efetiva, Maquiavel distingue dois momentos muito especiais. O primeiro refere-se à fundação, constituição e estabelecimento do estado. Neste se faz necessária que o príncipe tenha uma ação eficaz que lhe permita atingir o objetivo que é de chegar, permanecer no poder e constituir o estado. Daí ser importante a virtude pessoal como forma de assegurar ao soberano os bons resultados de sua ação. Refere-se, aqui, ao momento da fundação do estado onde há a necessidade do poder absoluto. O segundo momento, posterior à mencionada fundação, requer, segundo ele, a necessidade de conservação e de estabilidade do estado, tarefas não mais condizentes com o poder absoluto, mas sim com o republicano.

O momento da fundação, em que corresponde à tradição monárquica, encontra nas lições ao príncipe as orientações necessárias a

esta fase. O instante posterior, já com o estado fundado, onde há a necessidade de conservação e manutenção sugere as teorias políticas encontradas especialmente nos *Discursos* e *A arte da Guerra*.

O critério de verdade efetiva, acima apontado, constitui-se no fundamento de Maquiavel para esta conciliação das duas tradições. Assim este pensador renascentista coloca que o estabelecimento do estado possa ser tarefa de apenas um homem, a mesma recomendação não é feita quando se trata de cuidar de sua conservação. Uma vez estabelecido o estado, a tarefa de conservá-lo exige a presença de mais homens.

Em termos práticos, a primeira parte deste princípios aponta que na fundação de um estado seria mais recomendável a atuação de um monarca. E isto sob o argumento de que este reuniria condições mais favoráveis por estar revestido de um poder real, que, segundo ele, impossibilitaria a insolência por parte dos homens. Eis o que diz Maquiavel a este respeito:

De tudo o que dissemos acima provém a dificuldade, ou a impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república. Mas, em se precisando criar ou manter uma, seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia. E torna los bons por outros meios seria empresa cruelíssima ou de todo impossível; como já disse acima, foi o que fizeram Cleômenes, que para governar sozinho, matou os éforos, e Rômulo, que, pelas mesmas razões, matou o irmão e Tito Tácio Sabino, mas depois usaram bem a autoridade conquistada (MAQUIAVEL, 2007, pag. 76).

Em seguida, quando se trata de conservar um estado já fundado, é mais aconselhável a atuação de um poder republicano. Esta tese se fundamenta no argumento de que, sendo um grupo de homens os responsáveis pela poder político, torna-se muito difícil que estes possam conseguir um acordo no sentido de alterar a ordem constitucional. A presença de mais pessoas no poder, portanto, previniria de ações que pudessem comprometer a estabilidade, a ordem e a liberdade no estado.

Maquiavel, portanto, estabelece ligação entre o principado e a república, inovação política e conservação da ordem política, baseado

na estrutura social do estado. Uma vez estabelecido, o estado necessita ter estabilidade e assegurar o bem comum a todas as classes. Em um principado é possível que haja a desigualdade em termos de constituição de um governo, por ser este sistema muito propenso a isto. Por outro lado, em uma república há mais propensão à igualdade. A desigualdade política é apontada por Maquiavel como elemento incapaz de assegurar a estabilidade. Daí a necessidade do poder republicano no segundo momento, posterior ao estabelecimento do estado, em virtude de ser este regime mais propenso à igualdade política.

Há também de se considerar que as circunstâncias é algo determinante para Maquiavel quando se vai decidir qual é a forma de governo mais apropriada ao momento específico. Não se trata de um relativismo político ou mesmo de um possível oportunismo. A virtude cívica proporcinará o discernimento necessário para se tomar esta decisão. O determinante é o momento no qual a forma de governo, seja ela através de um principado ou mediante um poder republicano, estaria condicionado à esta percepção circunstancial de que falamos acima. Verifica se, aqui, o aspecto realista presente no pensamento político deste filósofo italiano.

O regime monárquico é recomendado por ele em um momento específico, no entanto, este mesmo sistema de governo tende a ser substituído por um republicano em uma outra circunstância. Parece-nos, inclusive, que as lições contidas no Príncipe apontam nesta direção e de certa forma fundamentam esta ideia de uma maneira especial quando a força é recomendada por este pensador. É uma recomendação condizente com um estar acima da lei. No entanto, esta é recomendada como instrumento para coibir interesses de grandes e também no sentido de criar a respeitabilidade da sociedade como um todo, e isto nunca no sentido de provocar o ódio. Maquiavel recomenda, inclusive, que se evite a necessidade de ter que se recorrer à violência com maior frequência e por grande período. Recomenda, outrossim, que, após conseguir o que considera ser normalidade e estabilidade, torna se necessário governar baseado no que ele denomina boas leis.

Deste modo, um principado não é fim em si mesmo. Quando bem estabelecido, o sistema monárquico acaba por criar condições favoráveis para a instalação de um regime republicano. As condições a

serem criadas são indispensáveis e incluem a igualdade entre as classes assim como a sinalização da necessidade de uma ordem legal eficiente e estável. Quando se tem as garantias que estas condições preliminares foram de fato instaladas, o regime adequado nesta nova situação não será mais o monárquico, mas sim o republicano.

Maquiavel também observa que um regime republicano, mesmo depois de instalado, pode, em determinados instantes, ver sua estabilidade e suas garantias ameaçadas ou mesmo comprometidas. Isto pode ocorrer em função de forças externas que eventualmente possam interferir neste regime. Este filósofo sugere que, numa situação como esta em que forças externas interferiram, atitudes políticas precisam ser tomadas. Diante de perdas de conquistas cívicas para regime republicano é recomendável que se retorne, ainda que temporariamente, ao antigo sistema monárquico até que a situação se normalize novamente. Vejamos:

Por isto, para concluir, digo que as repúblicas que, nos perigos urgentes, não encontram refúgio num ditador ou em autoridades semelhantes, sempre se arruinarão nos graves acontecimentos. E nesta nova ordenação é de notar o modo de escolhê-lo, o que foi sabiamente estabelecido pelos romanos. Porque, visto que a criação do ditador representava alguma vergonha para os cônsules, que, sendo dirigentes da cidade, passavam a dever obediência como os outros, e pressupondo que daí nasceria algum ressentimento entre os cidadãos, estabeleceram que a autoridade de escolher o ditador coubesse aos cônsules, acreditando que, quando acontecesse algo que levasse Roma a precisar desse poder régio, eles o constituiriam de bom grado, e que fazendo o eles mesmos, a dor seria menor. (*IBIDEM*, pag. 108).

Maquiavel ressalta que a interferência diante destes momentos de instabilidade se justifica, no entanto, precisa ser de caráter temporal. Alega que a interferência diante do quadro político imprevisto que foi criado, deva ser o mais provisório possível e prevalecer somente até que a situação se normalize. A saber, tão logo seja retomado o controle da situação e o retorno às garantias cívicas, o principado necessita novamente ceder o seu espaço ao regime republicano.

Concluindo, a novidade apresentada por Maquiavel no que se refere à tradição republicana renascentista consiste basicamente em

ter mostrado as condições para a sua instalação. O objetivo seria assegurar a ordem, a liberdade, a igualdade e a estabilidade do estado republicano dentro de uma visão muito realista.

A vida política para Maquiavel necessita de práticas e regimes absolutistas e isto fica evidente nas recomendações endereçadas ao soberano na obra *O Príncipe*. No entanto, o sistema absolutista deve ter sempre o caráter de transitoriedade e de extraordinariedade, pois somente se justifica enquanto preâmbulo à instalação do regime republicano. Ou então, buscando a estabilidade e a normalidade cívicas em momentos em que estas ficaram comprometidas. O principado é visto por ele como um regime a atuar e a conduzir de maneira efetiva à instalação de instituições republicanas. Assim ele estabelece a relação entre os dois regimes.

Dentro do humanismo renascentista, entendemos que Maquiavel contribuiu ao propor as bases de um republicanismo realista em contraposição ao idealista. E também apresentou contribuições mediante a proposição de um caráter responsável a este regime.

Maquiavel aponta os limites de um poder absoluto. Isto mediante a sua visão de que o regime monárquico não deveria ser visto como um fim em si mesmo, mas um sistema de transição até que se tornasse possível o estabelecimento ou o restabelecimento das instituições republicanas. É ele um crítico e opositor à eventual pretensão do poder absoluto desejar se como um fim em si mesmo. Como pensador político, Maquiavel se mostra estrategista ao apontar as circunstâncias como elemento a ser considerado na decisão da forma de se governar.

Além deste realismo, o republicanismo de Maquiavel é também marcado pelo pluralismo. A presença de classes e especialmente as disputas que possam existir entre elas são vistas como normais e como parte do exercício da liberdade republicana. Trata-se de uma novidade dentro do republicanismo renascentista, sobretudo quando comparamos esta visão à de outros republicanistas como Savanarola, que possuía uma tendência a uma homogeneidade na vida moral e política. O republicanismo de Maquiavel torna se diferenciado em relação ao republicanismo renascentista por reivindicar a vigência de práticas democráticas expressas através do direito de expressão e participação política de representantes das mais variadas classes sociais.

Em relação à democracia, Maquiavel recorda que este sistema, quando não acompanhado de uma preocupação com a igualdade social, tende a se tornar frágil. A crescente igualdade social é mostrada por ele como a garantia de que regimes democráticos e republicanos possam ter durabilidade.

Assim sendo, duas marcas caracterizam o republicanismo de Maquiavel: o pluralismo ideológico e a questão social. Estas são apresentadas por ele como as condições fundamentais para que um regime republicano se justifique e se sustente.

REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, Nilton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. Trad. Denise Battman. São Paulo: Schwartez, 1993.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução, introdução e notas: BrasilBandedchi. São Paulo: PARMA, 1981.
- _____. Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *A Arte da guerra*. Trad. Sérgio Bath, 3 ed., Brasília: Editora da UNB, 1987.
- _____. *História de Florença*. São Paulo: Musa editora Ltda, 1995.
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Maria Lúcia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SILVA, Adelmo José. Considerações acerca da ética de Maquiavel. In: *Revista de Filosofia da Academia Mantiqueira de Estudos Filosóficos – AMEF*. Barbacena: AMEF, v.1, n. 2, 2003, p. 145-152.

Maquiavel e a Tradição do Governo Misto*

Flávia Roberta Benevenuto de Souza

Universidade Federal de Alagoas

A questão do melhor governo perpassa toda a história da filosofia política. Interessa-nos, no entanto, compreender aquelas que foram capazes de se efetivar na história e menos a tratar das teorias das formas de governo ao longo da história da filosofia. Sabemos que ao longo da tradição, no mais das vezes, um governo misto é apontado como aquele que é capaz de melhor empreender esta tarefa. Sua formulação circunscreve uma alternativa às formas simples de governo. Neste sentido, nosso intuito consiste apenas em apontar as distinções entre algumas das formulações de governo misto, próprias de pensadores clássicos e que se fizeram fundamentais para se pensar a tradição das formas de governo. Procuraremos evidenciar que, se o governo misto é sempre uma forma composta de governo, em cada um dos autores clássicos o *'misto'* ganha uma formulação própria. Cumpre-nos compreender em linhas gerais algumas destas distinções para, em seguida, procurarmos situar a proposta de governo misto de Maquiavel nesta tradição das formas de governo que se propôs a pensar também uma forma mista.

Antes de nos dirigirmos diretamente aos autores da tradição, precisamos compreender minimamente como os antigos compreendiam as formas de governo, assim como o pressupõem por governo

* Esse texto é parte do resultado de um projeto que desenvolvo na condição de pesquisadora financiada pelo CNPq.

misto. Uma passagem de Políbio o esclarece de imediato o sentido conferido ao regime político: “A razão do êxito assim como a de todos os males de uma cidade se devem à sua constituição”¹. Ao afirmá-lo o autor posiciona a forma de governo como a estrutura fundamental do corpo político. Generalizando um pouco a questão é possível afirmar que, para os Antigos, tudo o que acontece a um determinado corpo político (de suas vitórias na guerra às facções corruptas que se formam em seu interior) é consequência de sua forma de governo. No caso específico de Políbio, é justamente essa a justificativa para investigar a constituição dos romanos e compreender as especificidades deste governo misto que possibilitou a Roma a conquista de quase todo o mundo conhecido em tão pouco tempo. Ela, no entanto, não pode ser tomada como uma especificidade do pensamento polibiano. Generalizando a questão, podemos tomar as constituições dos antigos neste registro fundamental descrito pelo autor. Mesmo Maquiavel sugere partir deste mesmo pressuposto.

Mas, antes de passarmos as especificidades das concepções de governo misto apresentadas por alguns atores clássicos da filosofia, precisamos compreender ainda a quem estamos nos referindo quando suscitamos o termo governo misto. James M. Blythe investiga a questão dos governos mistos. Ele parte dos gregos, concentrando-se efetivamente nos governos mistos da Idade Média e concluindo sua análise por volta do século XVI. Em sua abordagem afirma preferir “começar com uma definição suficientemente ampla [pois, de acordo com ele,] todas as variações podem ser abordadas como parte de um longo desenvolvimento de uma mesma ideia, e não como um fenômeno isolado”.² Esta afirmação se relaciona à ideia desenvolvida ao longo de sua obra, *Le Gouvernement Idéal et la Constitution Mixte au Moyen Âge*, de que conceitos aristotélicos influenciaram todo o período considerado, que se inicia na Grécia Antiga, a partir de Homero, e termina no século XVI, tendo Guicciardini como último autor analisado diretamente. Sem, no entanto, nos demorarmos mais nas circunstâncias que tendem a tornar demasiadamente complexa esta definição, sobre os governos mistos ele afirma o seguinte:

¹ Polybe, *Histoires*, Livre IV, 9 (p.69).

² BLYTHE. *Le Gouvernement Idéal et la Constitution Mixte au Moyen Âge*, p. 32.

No seu sentido mais amplo, portanto, um governo misto é aquele no qual o poder é dividido em pelo menos dois de seus grupos, ou aquele onde existe uma combinação de duas ou mais formas simples de governo. A divisão ou combinação podem se realizar de maneira institucional ou pela integração dos processos que se estima caracterizar suas diferentes formas. Um exemplo do primeiro caso seria governar pelo rei e o parlamento; um exemplo do segundo, uma condição de caráter aristocrático ligada à propriedade, juntamente a uma seleção democrática pela tiragem à sorte.³

Esta definição de Blythe evidencia o quão diversas podem ser as possibilidades de governo misto. Possibilidades que pretendemos exemplificar minimamente para que possamos tratar o misto tal como se apresenta nos textos dos autores elegemos aqui. Para fazê-lo partiremos dos mais antigos dessa tradição.

Platão, tomado especialmente a partir das *Leis*, põe em debate o tema do melhor regime. Diferentemente do que havia proposto na *República*, busca um governo de homens reais sob leis efetivas, partindo da ideia da constituição de leis para uma colônia de *Knossos*. Ao iniciar o Livro III das *Leis*, propõe uma investigação sobre “a origem das constituições”⁴. De fato, neste livro o autor em questão apresenta uma espécie de gênese de associações e das leis. Assim como na República a preocupação com a sabedoria é parte constitutiva da obra. Especialmente quando colocada nos termos da desarmonia entre *pathos* e *logos*. “Essa desarmonia entre os sentimentos de dor e prazer e o discernimento racional e, eu o suponho, a extrema forma de ignorância e também a maior porque é pertinente à maior parte da alma, ou seja, aquela que sente dor e prazer, correspondente à multidão na *Polis*”⁵. Assim como havia feito na República, este é o principal argumento do autor para se opor à forma democrática de governo. Uma *Polis* governada pelos muitos seria inevitavelmente uma *Polis* governada pelos muitos ignorantes. Ora, seguindo tais argumentos, se o sábio é aquele capaz das melhores escolhas para a cidade, a democracia não poderia assumir um lugar de destaque no pensamento do autor. Isto, tal como é sabido, já se esclarecia na *República*. No entanto, a novidade trazida

³ BLYTHE. *Le Gouvernement Idéal et la Constitution Mixte au Moyen Âge*, p. 32.

⁴ PLATAO. *As Leis*, III, 676b.

⁵ PLATAO. *As Leis*, III, 689b.

no texto das *Leis* diz respeito à ponderação da durabilidade das formas de governo.

Ao comparar o governo de Atenas ao dos persas. De acordo com ele,

“selecionamos a mais despótica das formas de governo e a mais livre e estamos agora investigando qual destas é corretamente constituída. Quando tomamos em relação a cada uma delas uma mostra na devida medida – do governo despótico por um lado e do governo da liberdade por outro – observamos a presença da prosperidade no mais alto grau, mas quando cada uma avançou – uma para o extremo da escravidão, a outra para o extremo da liberdade – constatamos a ausência de proveito para qualquer uma delas”⁶.

Assumindo tal pressuposto, Platão conduz o capítulo de modo a chegar ao que é, para ele, o melhor governo e que ele associa à constituição de Esparta é o governo misto de Esparta. A durabilidade do regime político dos lacedemônios assume destaque no texto e, a principal característica dessa constituição é a composição *mista* de suas magistraturas que permite evitar os excessos da monarquia, da aristocracia e da democracia. A forma mista funciona como um mecanismo de regulação dos excessos, ou seja, evita os excessos de liberdade, assim como a possibilidade de opressão. Platão apresenta, assim, um governo misto, formulando-o a partir da busca de um equilíbrio entre a monarquia e a democracia.

Aristóteles desenvolve uma investigação distinta sobre o melhor regime. Interessam-nos as especificidades deste último que, radicalmente diferente da concepção platônica, implica em um *misto* de formas simples corrompidas. Para o autor, a política é a ciência prática das constituições e, se todas as formas retas de governo são justas não pode ser a justiça o que identifica a melhor forma. A melhor seria, segundo ele, a forma mais eficaz para atingir o bem comum. Ao considerá-lo Aristóteles direciona sua investigação ao bom regime que, para ele, é uma *mistura* dos dois extremos da cidade: oligarquia e democracia, ou seja, o governo *oligoi* (ricos e poucos) e o do povo (multidão pobre). É preciso compreender bem que o elogio que Aristóteles faz ao governo popular é à *Politéia* e não à Democracia propriamente dita.

⁶ PLATAO. *As Leis*, III, 701e.

A *Politéia*, melhor constituição, é sua formulação do governo *misto*. O sucesso da *mistura* pode ser observado quando a constituição é tanto oligárquica quanto democrática, ou seja, quando não é mais possível identificar os regimes postos no ponto de partida. Neste ponto há um justo meio e Aristóteles reconhece: “é o que acontece com a constituição dos Lacedemônios”⁷. Podemos dizer, resumidamente que, muito diferentemente do que pensara Platão, embora o melhor regime seja também uma forma mista de governo, trata-se de um *misto* de duas formas corrompidas de governo: oligarquia e democracia, uma mistura que as eleva à forma reta, nomeada “*Politéia*” pelo filósofo.

Para além do governo misto grego, que tanto influenciou as teorias políticas do período renascentista, um autor grego que se põe a escrever a história de Roma, também exerce um papel significativo naquilo que diz respeito à investigação do melhor regime político. Olhar grego de Políbio⁸ sobre as instituições romanas nos é muito caro porque foram lidas recorrentemente pelos autores do período em que Maquiavel viveu e explicitamente por ele próprio⁹. Políbio¹⁰ se põe a pensar a constituição de Roma evidenciando sua fantástica disposição para superar crises. Políbio concebe o governo misto a partir de sua teoria da *Anaciclose*, o ciclo natural e necessário pelo qual as formas de governo se convertem em outras em uma sequência determinada, num movimento infinito. Assim, do governo régio à oclocracia o corpo político assume todas as formas de governo ao longo da história e, quando sua constituição se degenera pela corrupção da democracia (oclocracia) reassume a forma do governo régio (ou autocracia) reiniciando o

⁷ ARISTÓTELES. *Política*, IV, 9.

⁸ Nascido em Megalópolis, próxima a Corinto e Esparta. Políbio chega em Roma em 167 aC.

⁹ Maquiavel, logo no começo dos seus *Discorsi*, rememora parte da teoria polibiana, ainda que se afaste dela em pontos fundamentais. Este movimento do texto maquiaveliano já nos indica que, se quisermos apontar com precisão as especificidades do governo misto maquiaveliano não podemos deixar de investigar a teoria que se fez seu ponto de partida (mas não sua conclusão final).

¹⁰ A estratégia de Políbio é contar a trajetória dos romanos de 202 aC quando estavam prestes a ser derrotados por Aníbal, constituindo, assim, um ‘momento zero’ a partir do qual, diz o historiador, os romanos conquistaram o mundo em menos de 53 anos (149 aC Início da 3ª Guerra Púnica que culmina na conquista de Corinto). Mas, o que é mais interessante é que Políbio se vale das categorias gregas para relatar e analisar fatos ‘não gregos’, pois parte da Constituição de Roma. Ele é de fato um autor privilegiado para que possamos compreender este mundo Romano que muito se vale da cultura Grega. Cf. Políbio, *Histórias*, Livro IV.

ciclo. A partir da apresentação deste ciclo Políbio introduz uma análise do governo misto (espartano, atribuído Licurgo), para voltar-se, em seguida, para a constituição mista dos romanos. Sua perspectiva do governo misto, assim como sua teoria da *Anaciclose* se tornaram clássicos ao longo da tradição de reflexões sobre as formas de governo.

Ainda no que diz respeito às análises do período romano, não se pode deixar de pensar o melhor regime político, tal como pensado por Cícero. Ele é, de fato, o grande pensador romano e teve enorme influência sobre os pensadores do período renascentista, especialmente sobre a tradição com a qual Maquiavel lidava. Cícero também apresenta uma formulação do governo misto. Não se pode deixar de notar que esta formulação encontra-se justamente no texto que os renascentistas muito provavelmente não tiveram acesso e, por isso mesmo, faz-se necessário considerá-la enquanto conceito fundamental do pensamento de Cícero, porém, de certa forma invisível ao debate próprio do Renascimento. Ainda assim, cabe-nos compreendê-la minimamente aqui. Para o autor romano, se uma forma simples de governo fosse possível, a melhor possibilidade seria representada pelo Governo Régio. Porém, ao se referir as seis formas simples de governo, sendo três retas e três corrompidas, Cícero pondera que “dos três primeiros tipos, em meu entender, o preferível é de longe o régio; mas ao régio será preferível um que seja equilibrado e temperado com as três formas de constituição”¹¹. Na sequência do diálogo apresentado no *De Republica*, Cipião, que assume a figura do sábio, apresenta as vantagens da constituição *mista*: ela é mais estável, contempla a igualdade entre os homens, constringe a violência e é o regime que os romanos herdaram de seus antepassados.

Também em Maquiavel a questão da melhor constituição é central. A primeira passagem de sua obra mais conhecida, *O Príncipe*, já aponta as particularidades da abordagem deste assunto pelo autor: “todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm autoridade sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados”¹². Esta afirmação dá o tom das especificidades introduzidas por Maquiavel. Tradicionalmente pensou-se em seis formas simples de governo, além da possibilidade de formas mistas. Deste modo, uma interpretação

¹¹ Cícero, *Tratado da República*, 1.69.

¹² MACHIAVELLI. *Il Príncipe*, I, p.119.

possível da questão das formas de governo implica pensar uma teoria introduzida pelo autor e enunciada logo no começo do *Príncipe* e, ao mesmo tempo, esta outra teoria (originária de Platão) aceita pela tradição e que, por vezes, parece ser acolhida por Maquiavel. Sabemos, nesse sentido, que buscar uma possível teoria dos regimes no pensamento de Maquiavel implica muitas dificuldades.

Há em seus textos a recusa de uma determinação de uma “melhor forma de governo” que não tenha se mostrado capaz de se efetivar na história. Deste modo, podemos considerar que, ao investigar no pensamento do autor a melhor forma de governo, lidamos inevitavelmente com determinações impostas pela contingência, com entraves próprios das relações humanas e, como não poderia deixar de ser, com os dilemas que cercam aqueles que têm algum poder político. Não se trata, pois, de pensar uma melhor forma de governo no registro ideal, que ainda não tenha se apresentado na história, mas, ao invés disso, de partir justamente da efetividade histórica considerada pelo autor, para identificar nela a forma de governo que melhor se realizou. Tal como vimos até aqui, o governo misto, embora compreendido de maneiras distintas ao longo da história, parece ocupar o lugar do melhor regime capaz de se efetivar. Maquiavel não difere da tradição em seu apreço pela forma mista de governo. Faz-se necessário, no entanto, compreender as peculiaridades que o regime misto assume no pensamento do autor.

Investigar o governo misto no pensamento de Maquiavel pressupõe considerar que ele recusa, logo nos primeiros capítulos dos Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, as seis formas simples próprias da tradição. O critério utilizado pelo autor é a “brevidade da vida que há nos três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins”¹³. Após essa recusa e, ao refletir sobre a melhor forma de governo passível de ser identificada ao longo da história, o autor encontra na República Romana não somente seu grande exemplo, mas também sua principal fonte de inspiração. E, da forma como foi se modificando e se completando ao longo do tempo, ou seja, devido ao modo imperfeito pelo qual se fez perfeita, tornou-se ainda uma fonte de esperança no que concerne a Florença. As esperanças de Maquiavel se renovam em relação a Florença porque Roma não foi fundada sob a forma de uma República Mista. Foi, ao longo do tempo se aprimorando, até se constituir perfeita, completa.

¹³ MACHIAVELLI. *Discorsi*, I, 2, p. 205.

Roma parece-nos não só ter sido capaz de preservar sua liberdade por muito tempo, mas de conquistar a grandeza. Para Maquiavel, parece não haver exemplo histórico mais significativo. Roma fez-se incomparável. Assim, a escolha desta forma de governo não se dá especificamente pela liberdade que lhe é própria, mas pela grandeza e durabilidade que este corpo político conseguiu alcançar. O interesse de Maquiavel estaria, acima de tudo, na sua grandeza e durabilidade. Se seu objetivo principal era encontrar meios de elevar sua Florença a um corpo político forte e unificado. Este, como sabemos, aparece em sua forma mais esplendorosa justamente na República Romana. E, conseqüentemente, põe em destaque a situação difícil em que Florença se encontrava.

A investigação ou mesmo a imitação da República Romana não foi uma novidade introduzida por Maquiavel. Tal como é sabido, a maior parte de seus contemporâneos o fez. Entretanto, se Roma se constituía para muitos como um modelo, nem sempre as compreensões da estrutura de seu corpo político se alinham. E, talvez, seja justamente neste o ponto que Maquiavel mais se afaste de seus contemporâneos. Ele vê a liberdade que esta República alcançou como fruto de suas boas instituições, que, por sua vez, desempenhavam o papel de abrigar as tensões próprias dos *humores* que constituem o corpo político. Dizendo de outro modo: Maquiavel não pressupõe a possibilidade da harmonia política em seu estado absoluto. Ao invés disso, percebe o corpo político como cindido e pensa que esta cisão, para ele definitiva, se deve à incompatibilidade dos desejos do povo e dos grandes, apontados como os dois *humores* que constituem o corpo político¹⁴.

Por tudo isso, acreditamos que não se trata de uma mera constatação do governo misto como melhor forma de governo. Sabemos que a tradição do pensamento político concebe esta forma como a melhor e acreditamos que Maquiavel investiga a questão se valendo das perspectivas tradicionais, porém inovando-as. No caso da forma de governo misto ele parte do pensamento de Políbio e, embora se valha deste lugar comum do pensamento político de seu tempo, rompe com a tradição polibiana, não somente porque nega a vivacidade das Repúblicas para permanecer indefinidamente em seus ciclos¹⁵, mas também porque não compreende o corpo político como harmônico.

¹⁴ Cf. MACHIAVELLI. *Il Principe*, IX, p. 143.

¹⁵ Cf. MACHIAVELLI. *Discorsi* I, 2.

Durabilidade e grandeza, já sinais de um bom governo ou do melhor regime para os antigos, parecem se constituir como os principais critérios da análise feita por Maquiavel. O autor os toma de forma radical. Para ele, Esparta e Roma souberam se constituir com corpo políticos duráveis. Diferem-se, no entanto, no que diz respeito à grandeza. Mesmo aqueles, dentre seus contemporâneos, que viam Roma como um modelo a ser seguido, e não eram poucos que a percebiam assim, procuravam vislumbrar em Roma seus momentos de harmonia e a reconhecê-la como uma República harmônica. Maquiavel parece ser o único a se interessar pelas suas dissensões. Não porque fossem boas em si mesmas, mas porque caracterizavam a República Romana e, ao invés de degenerá-la, levaram-na a alcançar sua liberdade. Liberdade que fez desta República um corpo político são, capaz de durar e, especialmente, de alcançar a grandeza.

O melhor regime, para Maquiavel, assim como para seus contemporâneos caracteriza-se como forma mista. Porém, ao invés de admirar Esparta, Maquiavel espelha-se em Roma. Misto assegurado pelas funções dos cônsules, *optimates* e tribunos da plebe, mais que durável, alcançou a grandeza. Diferentemente do modelo fechado de Esparta, pôde engrandecer. Ao invés do misto de duas partes da cidade, soube dar algum poder ao povo. Para Maquiavel, assim como para os antigos, isto se deve à sua constituição. Sua forma mista possibilitou a manutenção de um poder que se fez cada vez maior. E, quando povo, pela via dos tribunos da plebe, completou definitivamente este misto (dando poder de veto ao povo), o que de fato não se efetivou sem inúmeros tumultos, pôde ainda fazer-se e manter-se livre. Por fim, para Maquiavel, essa República, capaz de edificar sua própria constituição ao longo do tempo, edificando a partir dela resultados tão contundentes, haveria de ser o exemplo mais significativo para Florença.

Há muito que se considerar quando se pensa uma questão tão ampla em uma tradição tão longa. Procuramos mostrar que a questão própria da reflexão política ao longo da tradição da filosofia política é a da “melhor forma de governo”, isto é, a melhor constituição. Dentre as possibilidades de constituições nos dedicamos aqui à forma mista. Ela, apesar de apresentar-se muito diferente nas formulações dos autores clássicos, em todos eles parece ter sido conseqüente de uma

investigação que inclui como critério fundamental a durabilidade do corpo político. Esta preocupação, própria da filosofia política, se traduz em sua tradição em uma reflexão sobre as formas de governo e suas constituições, implicando em suas possibilidades de *misturas* das formas simples de governo, das mais variadas formas. Maquiavel, no entanto, radicaliza essa proposta. Ao retomar os antigos, se vale de todas as conseqüências possíveis de serem admitidas pela história para pensar a forma mista. Ao investigá-la, apresenta uma formulação de governo misto que lhe é muito particular. O formula tendo em vista as dissensões e, portanto, à desarmonia característica da desunião entre grandes e povo em todos os corpos políticos. De certa forma podemos de dizer que tanto a maneira como retoma o assunto da melhor constituição quanto a especificidades de sua formulação de governo misto influenciaram definitivamente os pensadores que o sucedem. Mas este já se constitui como outro assunto.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

ARISTOTE, *Les Politiques*. Traduction Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.

CÍCERO. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CÍCERO. *Tratado da República*. Tradução de Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

CICÉRON, *Traité des Lois*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

HERÓDOTO. *Histórias*, Lisboa: Ed. 70, vol.I.

MACHIAVELLI, *Opere*. A cura di Conrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. 3v.

PLATÃO. *A Leis, ou da Legislação e Epinomis*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

PLATON, *La République*. In : Oeuvre complete. Tomes VI, VII 1^{ere} partie et VII 2^e partie. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

POLYBE, *Histoires, Livre VI*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe; Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

FONTES SECUNDÁRIAS:

ALFÖLDY, Géza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

BERLIN, Isaiah. The originality of Machiavelli. In: *Against the current. Essays in the History of Ideas*. New York: Viking Press, 1980.

BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BIGNOTTO, Newton. A Solidão do Legislador. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 99, p. 7-38, 1999.

BIGNOTTO, Newton. Maquiavel e o Novo Continente da Política. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998a. p. 375-407.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.

BIGNOTTO, Newton. As Transformações da Tirania. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 34, n. 87, p. 56-69, 1993.

BLYTHE, James M. *Le Gouvernement Idéal et la Constitution Mixte au Moyen Âge*. Traduction par Jacques Ménard. Fribourg Suisse et Paris: Academic Press Fribourg; Edition du Cerf Paris, 2005.

CARDOSO, Sérgio. (org) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CARDOSO, Sérgio. Que República? Notas sobre a tradição do governo “misto”. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.

DEMOUGIN, Ségolène; DEVIJVER, Hubert et RAEPSART-CHARLIER, Marie-Thérèse (Actes du colloque international organisé par). *L'Ordre Équestre : Histoire d'une Aristocratie (II^e siècle av.J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.)*. Paris / Rome : École Française de Rome, 1999.

FERRARY, J.-L. L'Archéologie du De Re Publica (2, 2, 4-37, 63): Ciceron entre Polybe et Platon, *Journal of roman Studies*, v. 74, p. 87-98.

- FINLEY, Moses. *Economia E Sociedade Na Grecia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FINLEY, Moses. *O Legado Da Grecia. Uma Nova Avaliação*. Brasília: UnB, 1998.
- FINK, Z.S. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*. Wordsworth: Wordsworth University Press, 1962.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. (Études réunies et introduit par). *Le Gouvernement Mixte: L'idéal politique au monstre constitutionnel em Europe (XIII^e-XVII^e siècle)*. Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- GARIN, Eugenio. *Moyen Âge et Renaissance*. Traduit de l'italian par Claude Carne. Paris: Gallimard, 1989.
- GIARDINA, Andrea. (Sous la direction de) *L'Homme Romain*. Paris : Éditions du Seuil, 1993.
- GRIMAL, Pierre. *Os Erros da Liberdade*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus Editora, 1990.
- GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Unesp, 2011.
- GUIDO, Clemente. *Guida alla Storia Romana*. Milano : Oscar Saggi Marzo, 2008.
- HARTOG, François. *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris : Folio, 2001.
- HARTOG, François. Primeiras Figuras do Historiador na Grécia : historicidade e história. Tradução de Francisco Murari Pires. In: *Revista de História*, 141, 1999.
- HERVÉ, Inglebert. *Histoire de la Civilisation Romaine*. Paris : Puf, 2005.
- JEHNE, Martin. *Roma nell'età della repubblica*. Traduzione di Tobia Moroder. Bologna: Il Mulino, 2008.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought I: the Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York: Harper and Row, 1961.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no Tempo de Maquiavel*. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1988.
- LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre*: Machiavel. Paris: Gallimard, 1972.
- LEFORT, Claude. *As Formas da História*. São Paulo : Brasiliense, 1979.
- MANENT, Pierre. *Naissances de la Politique Moderne*: Machiavel, Hobbes, Rousseau. Paris: Gallimard, 2007.

- MARTINES, Lauro. *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.
- MÉNISSIER, Thierry. *Machiavel, la politique, l'histoire*. Enjeux philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- MERIGGI, Marco. *Gli stati italiani prima dell'Unità*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- MICHEL, Alan. *Rhétorique et Philosophie chez Cícéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: Puf, 1999.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Sagesses Barbares. Les Limites de l'Hellénisation*. Traduit de l'anglais par Marie-Claude Roussel. Paris : Gallimard, 1979
- NICOLET, Claude. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard, 1976.
- NICOLET, Claude. *Rendre à César. Économie et société dans la Rome antique*. Paris : Gallimard, 1988.
- NICOLET, Claude. *Censeurs et publicains. Économie et fiscalité dans la Rome antique*. Paris : Fayard, 2000.
- PELLEGRIN, Pierre. *Le Vocabulaire d'Aristotle*. Paris: Ellipses Marketing, 2009.
- PELLEGRINI, Marco. *Le guerre d'Italia 1494-1530*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- POCOCK, J.G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- REINHARDT, Volker. *Il Rinascimento in Italia*. Traduzione di Paolo Rubini. Bologna: Il Mulino, 2004.
- RHODES, P. J. *The Greek City States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TREPPPO, Mario del. (A cura di) *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*. Napoli: Liguori Editore, 2001. (GISEN, Europa Mediterranea – quaderni 18).
- VALENTE, Milton. *A Ética Estóica em Cícero*. SãoPaulo: Educ, 1984.
- VERNANT, Jean-Paul. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- VEYNE, Paul. *La Société Romaine*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Stummer e Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Os fundamentos do estado em Maquiavel: a construção de uma norma política e a interação entre boas leis e boas armas

Douglas Antônio Fedel Zorzo

UNIOESTE

Todos os Estados para serem erigidos com segurança, e dessa forma manter-se, devem possuir em sua base dois sólidos elementos: boas armas e boas leis. Para Nicolau Maquiavel, são esses os fundamentos de todo e qualquer organismo político, independente, até mesmo, da forma de governo vigente. A existência dos Estados está condicionada ao modo como essas duas esferas são constituídas e articuladas no interior do aparelho estatal. Com efeito, esta é uma lei universal e imutável da política: um exército forte e a capacidade governativa são as duas pilstras sobre as quais se apoia *qualquer* Estado. Assim, considerando a substancial importância que tal temática granjeia no âmbito da teoria maquiaveliana, nosso trabalho, aqui, possui um duplo propósito: por um lado, partindo de uma análise histórico-bibliográfica, elucidar a construção cronológica dessa regra geral da ação política no desenvolvimento do pensamento de Maquiavel; por outro, indicar a essencial dinâmica de interação e articulação que armas e leis desempenham enquanto fundamentos políticos dos Estados.

A CONSTRUÇÃO E O ALCANCE UNIVERSALISTA DA TESE MAQUIAVELIANA

A precípua noção de que boas armas e boas leis constituíam as instâncias basilares dos Estados já estava fortemente presente nos

*Primi Scritti Politici*¹ de Maquiavel. Esse conjunto de escritos, redigidos enquanto funcionário da Segunda Chancelaria de Florença, revelam, em estágio embrionário, algumas das ideias e concepções políticas que seriam desenvolvidas com maior rigor e acuidade em suas obras clássicas. De modo particular e especial, este exato posicionamento acerca dos fundamentos dos organismos políticos é algo enunciado por Maquiavel nesses escritos de modo acabado, atravessando, posteriormente, todas as obras “maduras” do Secretário. Assim, armas e leis são os alicerces da política: essa é uma assunção teórica que não apresenta a oportunidade de ser reformulada.

A constatação deste papel decisivo desempenhado pela força é apresentada por Maquiavel em um texto composto para solucionar um problema muito específico e prático da República de Florença. Desde a expulsão dos Medici e a instituição do regime republicano, a votação e o pagamento das taxas era um problema recorrente nos complexos processos deliberativos da cidade. Em um Estado frágil e sem armas próprias, como o caso da Toscana, era indispensável dispor de dinheiro suficiente, tanto para assoldar os *condottieri*, pagar os pesados tributos aos protetores (como por exemplo, ao rei da França), ou, até mesmo para dissuadir, eventuais inimigos da tentativa de uma intervenção militar (MARCHAND, 1975, p. 52). Nessa espécie de movimento preventivo, o provimento de armas para a cidade era imprescindível. Todavia, para isso, uma grande soma de dinheiro tornava-se necessária.

A eleição de Piero Soderini para o cargo de Gonfaloneiro vitalício, como medida auxiliar para a estabilização das delicadas estruturas da recente república, havia revelado a dramática situação financeira em que Florença se encontrava². Para remediar esse cenário, uma significativa reforma tributária apresentava-se como uma alternativa pertinente. No entanto, as várias *Consulte* realizadas e o próprio *Consiglio*

¹ Seguimos aqui a designação de J. J. Marchand em seu trabalho de 1975 (*Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512)*). Pádua: Antenore, assumida, posteriormente, por Corrado Vivanti em sua edição das *Opere* (vol. I, Torino: Einaudi-Gallimard, 1997), da qual nos servimos para referenciar esse conjunto de escritos. Para outras nomações, cf., por exemplo, a edição de Sergio Bertelli em *Arte della guerra e scritti politici minori* (Milano: 1971), e *Tutte le opere*, organizada por Mario Martelli (Firenze: 1971).

² “Nós encontramos a cidade muito desordenada de dinheiro” escrevia Soderini a Maquiavel em uma carta datada em 14 de novembro de 1502 (Cf. MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*. Org. Mario Martelli, Firenze: Sansoni, 1971, Carta 54, p. 1045-1046).

Maggiore, mantinham uma posição titubeante ao votá-las. É justamente neste contexto que Maquiavel redige as *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa*, para serem pronunciadas por alguma personalidade notória no ambiente político de Florença, talvez o próprio Soderini, diante de alguma assembleia exatamente para ressaltar a delicada situação em que se encontravam: carentes de armas e de dinheiro, persuadindo essas esferas governativas a abandonarem a postura irresoluta, aprovando as referidas taxas³.

Desse modo, após nossa brevíssima contextualização histórica, neste escrito afirmava Maquiavel que “Todos os Estados [*le città*] que em um momento determinado [...] tenha sido governado por um príncipe absoluto, por optimates ou pelo povo [...] tem contado como base de sua defesa com a *força* unida à *prudência* [*prudential*]”. A imprescindibilidade dessa união decorre do fato de que, por um lado, a prudência “sozinha não basta”, mas, por outro, a força “ou não chega a resolver os assuntos, ou, se os resolve, não consegue torná-los duradouros”. Nesse quadro, “essas duas coisas são o nervo [*nervo*] de todos os Estados [*signorie*] que foram ou serão no mundo”. Por consequência, a privação de um desses âmbitos é o motivo do esfacelamento dos corpos políticos, pois quem tiver observado “as mutações de reinos, as ruínas das províncias e das cidades, terá visto que a causa [disso] não tem sido nada além do que a carência de armas ou de sentido comum [*senno*]” (*Parole*, p. 12)⁴.

Neste momento, a força – isto é, as “boas armas” – é o *critério* para a conservação do aparelho político, uma vez que “sem força as cidades não se mantêm e acabam sucumbindo”. E este fim é desastroso, ocorrendo fatidicamente ou “pela destruição [*desolatione*] ou pela servidão” (*Parole*, p. 13). Era justamente para a urgência desta esfera que a atenção maquiaveliana estava, aqui, direcionada. De fato, a fragilidade

³ Em função de suas atividades na Chancelaria de Florença, Maquiavel havia estado em contato com os problemas “mais graves e acalorados da política europeia e italiana”, assim, “era uma das pessoas mais aptas para apresentar uma descrição realística da posição florentina, capaz de comover os cidadãos mais reticentes”. (MARCHAND, 1975, p. 56).

⁴ Nesse trabalho seguimos o seguinte critério para a paginação das obras de Maquiavel: as citações vinculadas a um título em italiano correspondem ao Volume I da edição *Opere* organizada por Corrado Vivanti (*op. cit.*), sendo nossas as traduções; as citações cujos títulos estiverem em português, fazem referência à tradução apresentada na coleção da Editora Martins Fontes.

de Florença encontrava sua causa na carência desse âmbito fundamental. Com a instituição do Gonfaloneiro vitalício em 1502, após a revolta de Arezzo e de Valdichiana, os florentinos haviam dado “algum lugar à prudência” em suas ordenações políticas. Contudo, deviam agora “dar lugar à força” (*Parole*, p. 13).

Apesar da dramaticidade com que Maquiavel ilustra a conjuntura florentina, o mais relevante para nosso propósito é ressaltar a dimensão que sua tese alcança. Força e prudência não são princípios diretivos que apenas Florença deveria providenciar para garantir sua sobrevivência, mas algo que *todos* os corpos políticos (*tucte le città, tucte le signorie*) deveriam prezar. Como ressalta Marchand (1975, p. 61), neste ponto se afirma uma tendência de procurar a lei geral por trás do fato particular, ou seja, de conectar “todo singular evento a regras fundamentais” com o intuito de melhor prever “as consequências futuras”. Dessa forma, ignorar essa norma arrastava “qualquer Estado para uma rápida e total ruína: este é o ensinamento da história que Maquiavel opõe com segurança à atitude hesitante ou até mesmo apática de seus concidadãos” (MARCHAND, 1975, p. 63).

Logo, o caso particular florentino é orientado por uma norma geral da política, que preanuncia em um motivo extremamente fundamental *O Príncipe*, os *Discursos* e aqui também a *Arte da Guerra*: “todo Estado, para manter-se, deve estar bem armado; a força, e a força somente, é aquela que induz os outros ao respeito, nas relações entre Estados” (CHABOD, 1964, p. 325). Com efeito, como assinalamos brevemente acima, o teor dessa ideia torna-se uma constante no pensamento de Maquiavel. Considerando isso, não nos parece inteiramente descabido apresentarmos as demais ocorrências textuais onde essa máxima reaparece e reverbera, até mesmo para ratificar sua pertinência.

Assim, em *La cagione della'ordinanza, dove la si truovi et quel che bisogna fare*, documento de 1506, Maquiavel apresentava sua tese como uma verdade claramente manifesta, uma vez que “todos sabem que quem diz império, reino, principado, república, quem diz homens que comandam, [...], está dizendo de *justiça* e de *armas*” (*La cagione*, p. 26). Isto é, a política, em sua totalidade, independente da forma de governo peculiar ao Estado, estaria condicionada ao modo como se relaciona com seu aparato militar e legal. Novamente, devemos notar, que não

se trata de uma observação válida exclusivamente para o contexto de Florença, mas de uma regra aplicável “a qualquer regime, em qualquer período, em qualquer situação” (MARCHAND, 1975, p. 139). Havia, de certo modo, a intenção de incluir as medidas militares florentinas nas “regras perenes e absolutas do agir político”.

Ideia análoga é reintroduzida por Maquiavel na própria lei que regulamentaria e institucionalizaria as milícias em Florença, a *Provisione della Ordinanza*. O esforço do Secretário florentino havia sido crucial para a aprovação da lei, tendo ele próprio, inclusive, redigido o esboço que nortearia sua estrutura e apresentação final – o *Militie florentine ordinatio*. A disposição legal, aprovada em 6 de dezembro de 1506 pelo *Consiglio Maggiore*, era aberta cordialmente com os seguintes termos:

Considerando vossos magníficos e excelsos Senhores como *todas* as repúblicas⁵ que em tempos passados se mantiveram e engrandeceram, contaram sempre com duas coisas como seu principal fundamento [*principal fondamento*], isto é: a justiça e as armas, para poder conter e corrigir os súditos e para poder defender-se dos inimigos (*Provisione*, p. 31, grifo nosso).

Nos escritos políticos clássicos essa posição claramente ecoa as *Parole*, a *La cagione* e a *Provisione*. Nos capítulos voltados aos assuntos militares em *O Príncipe*, Maquiavel alertava aos governantes sobre a necessidade de o Estado possuir bons fundamentos, uma vez que, caso contrário “se arruinará”. Em termos equivalentes reestabelecia que “os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e boas armas”. Novamente, a tese maquiaveliana universalmente se estendia a todas as tipologias, ou configurações, de principados. Todavia, nessa instância, uma importante observação – que analisaremos em seguida – era acrescentada. Ainda que as boas leis e as boas armas reapareçam como esteios da edificação

⁵ “[...] come le republiche”. Trecho modificado na redação final da *Provisione*. No esboço Maquiavel estendia universalmente sua ideia: “[...] come le republiche *et statii*”. O esboço, ainda, apresentava alguns traços característicos da escrita maquiaveliana, mas que foram dissolvidos na lei final. Por tratar-se de um projeto de lei, como reforça Marchand (1975, p. 153), o escrito sofre uma atenuação de todas as sugestões mais originais do pensamento de Maquiavel: “a crítica da política florentina (justiça), a evocação das grandes figuras históricas (que contrastam com as irresolutas de Florença) e paralelamente uma ampliação dos argumentos tradicionais: as vantagens das milícias da ordenança, a alusão aos motivos econômicos”.

política, no opúsculo o pensamento de Maquiavel será norteadado, após a constatação da mesma fundamentabilidade da díade, pela preeminência militar, pois “como não se podem ter boas leis onde não existem boas armas, e onde são boas as armas costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei das armas” (*O Príncipe*, XII, p. 57).

Enfim, a postura adotada nessa passagem em *O Príncipe* parece, ainda, ser recordada por Maquiavel no capítulo 31 do Livro III dos *Discursos* quando afirmava que “embora doutra vez já tenha dito que o fundamento de todos estados é a boa milícia, e que onde ela não existe não pode haver boas leis nem coisa alguma que seja boa, não me parece supérfluo repeti-lo” (*Discursos*, III, 31, p. 416-7).

A INTERAÇÃO ENTRE BOAS LEIS E BOAS ARMAS E A PRIORIDADE DO ASPECTO MILITAR

Com essa investigação, em parte bibliográfica e em parte histórica, temos o par indissociável de elementos que conferem solidez e segurança ao corpo político: de um lado, a prudência, o sentido comum [*senno*], a justiça e as boas leis, que podem ser apontadas como termos sinônimos, enquanto expressão das capacidades de governo da classe política dirigente; e, por outro, a força, as boas armas, a boa milícia, o braço armado do Estado, responsável por assegurar, exteriormente, suas posições diante das demais potências e, conseqüentemente, oferecer proteção aos indivíduos em seu interior.

Neste momento, é indispensável notarmos o caráter complementar e articulatório existente entre esses dois âmbitos. As leis, como salientava Maquiavel nas *Parole*, por si não são suficientes para assegurar a ordem, tanto interna quanto externa, do corpo político; a força, por seu turno, também sozinha não é capaz de conferir segurança ao Estado⁶. Certamente, a possibilidade de criar algo sólido e duradouro no campo da política apenas pode ser observada na medida em que armas e leis atuarem concomitantemente, isto é, cada qual desempenhando sua devida função no organismo político.

⁶ Recapitulemos: “[...] porque esta [a prudência] sozinha não basta, e aquela [a força] ou não chega a resolver os assuntos, ou, se os resolve, não consegue torná-los duradouros”. (*Parole*, p. 12).

Todavia, esse aspecto necessário de complementaridade que o âmbito bélico e o âmbito legal assumem não isenta Maquiavel de traçar, em termos comparativos, a preeminência de uma dessas esferas sobre a outra. Era justamente este o movimento realizado pelo Secretário florentino na passagem a pouco citada em *O Príncipe* e ratificada nos Discursos. Aliás, era a questão dessa certa primazia que conduzia nosso autor a não se ater nos problemas concernentes à lei, mas voltar-se aos assuntos militares no capítulo XII do opúsculo. Dessa maneira – recordemos –, asseverava que “como não se podem ter boas leis onde não existem boas armas, e onde são boas as armas costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei das armas”. Ora, aqui a importância do elemento militar nitidamente se destaca em sua relação com o sistema legal. Com efeito, pela argumentação maquiaveliana, a possibilidade de existência de um conjunto de leis coeso acaba, de algum modo, atrelada à capacidade de o Estado organizar sua estrutura militar. Diante dessa perspectiva algumas questões se manifestam: qual é a razão dessa prioridade das armas sobre as leis (que é, afinal, o elemento motivacional para a sequência argumentativa em *O Príncipe*)? Por que, para o Secretário florentino, quando as armas são boas também as leis costumam ser? Qual seria a natureza dessa delicada primazia?

Antes de adentrarmos na discussão, cabe realçar que a relação estabelecida por Maquiavel sobre este ponto não corresponde a um mero movimento estilístico do qual o autor teria se servido, como, por exemplo, propõe Gennaro Sasso. Escorado no capítulo XII de *O Príncipe*, o comentador italiano afirma que “aquilo que unicamente Maquiavel diz é que, posta a complementaridade dos dois termos, a ele é bem lícito, segundo a específica oportunidade do discurso, tratar das “armas” e deixas sobre o fundo as “leis”” (SASSO, 1980, p. 343). Entretanto, a insistência maquiaveliana sobre a questão não nos autoriza a operar tamanha simplificação para a resolução do problema. De fato, apesar de compartilharem a mesma condição – a de base do corpo político –, Maquiavel entrelaça estruturalmente os termos, de modo que a eficácia das leis acaba, de certa maneira, condicionada à realidade das boas armas.

Em primeiro lugar, ainda sob o vestígio do aspecto da complementaridade, notamos que a qualidade bélica reaparece, para Maquia-

vel, em sua estreita relação com a qualidade da organização política e constitucional. Por este viés, no Estado onde as armas são boas consequentemente também as leis deveriam ser: a existência de bons exércitos é a prova concreta da justeza de suas leis, uma vez que possibilitaram a instituição e a regulação dessa estrutura armada. Todavia, tal constatação não faz mais do que reforçar o caráter de interação, já evidente, entre os fundamentos.

O ponto nevrálgico da questão se situa no entendimento de que é justamente a necessidade dessa estrutura bélica que conduz o corpo político a um melhoramento de suas leis. Boas armas, por exigirem um coeso aparato legal, conduzem as estruturas políticas a um significativo reordenamento. Ou seja, a inevitabilidade de armar-se – e, assim, consolidar um dos alicerces essenciais ao Estado – é o *elemento motriz* do aperfeiçoamento constitucional. Dessa forma, a questão da preeminência militar é revelada na medida em que compreendemos sua face *reestruturante* das condições políticas de um Estado. É sob esta perspectiva que Maquiavel sustenta que onde existem boas armas também as leis comungam dessa qualidade: no Estado *devidamente* armado o conjunto legal sofreu modificações – e para melhor, como é lícito supormos – que permitiram a benéfica inclusão dessa estrutura no seio do corpo político, coisa que, por sua vez, só é possível se determinadas e específicas condições políticas também forem observadas⁷.

⁷ Quando olhamos com maior circunspeção para os eventos das modificações institucionais em Roma, a pedra de toque de Maquiavel, essa tese parece ser reforçada. De certo modo, o melhoramento institucional das estruturas políticas romanas, em direção ao republicanismo de matriz popular, com a criação dos Tribunos da Plebe, foi levada a efeito pela derradeira necessidade de o Estado possuir esse elemento militar. Isto é, a inexorável exigência da defesa armada – reconhecida, tanto pela parte dos cônsules quanto pela parte dos senadores – havia sido determinante à concessão do estabelecimento dessa instância política. John McCormick (2013, p.260), por exemplo, recapitula que nos acontecimentos que precederam a instituição do Tribunato, em 494 a.C., a plebe havia abandonado a cidade em massa após sofrer o abuso dos nobres em decorrência da expulsão dos reis. A nobreza, temendo “pela defesa da cidade”, “chamaram-na de volta e concordaram em estabelecer o Tribunato” (nesse sentido, cf. o amparo teórico no capítulo 32 do Livro II da *História de Roma* de Tito Lívio). Tal posicionamento é reforçado por Marie Gaille (2004, p. 56), pois, como afirma a intérprete, na história romana a formulação de algumas leis em troca da participação na guerra “aparecem como acontecimentos inelutáveis”. De fato, a longa duração da cidade e de seu império impuseram “adequações institucionais”. O povo romano tinha o costume, para obter uma lei, “de recusar-se ao alistamento para a guerra ou provocar tumultos”. Na realidade, identificamos em Tito Lívio numerosos episódios em que essa barganha era forjada através desses

Nesse sentido, o discurso maquiaveliano que se envereda pelas considerações militares é atravessado por uma noção de necessidade: aquilo que está em jogo é a existência do próprio Estado. A exigência de um bom governo, regulado pelas boas leis, é determinada, primeiramente, pela derradeira necessidade de o Estado armar-se visando sua própria conservação. Isto é, a necessidade da defesa armada é aquilo que determina, em uma primeira instância, a qualidade das estruturas legais e políticas. Dessa maneira, na dinâmica dos fundamentos, a estrutura militar se sobressai, precisamente por ser responsável por direcionar as leis à sua melhor forma.

Entretanto, através de que modo – ou de que natureza – essas transformações, legais ou institucionais, deveriam acontecer? Nesse sistema de relação e coresponsabilidade pela manutenção do conjunto estatal, caberia às instituições políticas a incumbência pelo estreitamento do laço entre indivíduos e Estado. A realidade de um exército próprio, como tinha em mente Maquiavel, só era possível se houvesse uma íntima relação de *fidelidade* entre indivíduos políticos e a cidade. Favorecer a ligação entre os cidadãos e a própria pátria, por meio das leis, seria uma das principais circunstâncias – quiçá a principal – para que a defesa dos interesses políticos estatais fosse feito através dos seus próprios meios. Nisto, boas leis são necessárias para oportunizar esse reconhecimento entre cidadão e Estado. No entanto, a razão essencial responsável por impelir a essa identificação – algo, também, extremamente salutar – é justamente a imprescindibilidade da existência de um corpo armado para garantir a autonomia do corpo político.

Essa situação fica mais clara quando direcionamos nossa atenção ao contexto florentino. Era justamente a falta dessa disposição – ou seja, do encurtamento da relação entre governante e governado – que Maquiavel denunciava com veemência nas *Parole*. Assim, incisivamente afirmava o Secretário florentino:

tumultos ou da recusa ao alistamento no exército. Por exemplo, diante do ataque dos Sabinos, em 457 a.C., o alistamento da plebe é negociado em troca de um aumento no número de tribunos do povo. Do mesmo modo, a possibilidade de ocorrer casamentos entre membros da plebe e membros das famílias patrícias – a *Lex Canuleia* – é concedida à plebe em 445 a.C. por ocasião da guerra contra os Fidênios e os Etruscos.

Não nos enganemos com nosso erro; examinemos um pouco melhor nosso caso e comecemos a observá-lo de dentro: vós os encontrareis desarmados, vereis súditos *sem fé* [...] E é razoável que seja assim, porque os homens não podem e não devem ser servos fiéis de um senhor que não pode nem defendê-los nem guiá-los. (grifo nosso, p. 13).

Neste caso específico da República, os súditos eram os habitantes das cidades submetidas à Florença, todos eles igualmente privados de quaisquer direitos políticos – diferindo, nisto, dos cidadãos florentinos – e frequentemente hostis à cidade. Essa falta de fé, ou seja, de fidelidade, em relação ao Estado era o resultado direto das más organizações políticas e legais da cidade, que impossibilitavam e inviabilizavam qualquer tentativa plenamente segura de criar uma força armada para sua defesa.

Consequentemente, compreendemos, no encaço de Fabio Frosini (2004, p. 16)⁸, que existe aqui um problema de consenso, já que é ingenuidade pretender “fidelidade e lealdade se não existe uma base de reciprocidade dada pelo bom governo e pelos direitos”. Ao faltar o bom governo, essa fidelidade entra em processo de colapso, expondo o Estado a qualquer potência disposta a dominá-lo. Existe assim, reforça o comentador italiano, uma “*prioridade lógica da guerra sobre a política*, pela qual a guerra determina as formas “boas” da política”. Em outros termos, a possibilidade de um bom exército florescer nasce apenas quando os indivíduos não encaram o próprio Estado como um inimigo. A remodelação das leis, levadas a efeito pelas instâncias jurídicas enquanto uma exigência para a implementação de um sistema militar próprio, é, portanto, a chave da preferência de Maquiavel pelos assuntos belicistas. De fato, dado o caráter complementar que ambas as esferas desempenham no corpo político, é apenas neste sentido que pode haver certa sobreposição.

Portanto, no âmago do pensamento maquiaveliano, as armas assumiam de modo definitivo sua posição no jogo político. No final das contas, são elas que asseguram a existência próprio jogo. Em seu

⁸ Recentemente, uma versão resumida do artigo de Fabio Frosini foi publicada pela revista *Tempo da Ciência*. Para isso, cf. FROSINI, Fabio. “Guerra e Política in Machiavelli”. In: *Tempo da Ciência*. Cascavel: Edunioeste. vol. 20. nº 40. p. 11-40, 2º Semestre de 2013.

aspecto externo, são fiadoras da asseveração da posição política do Estado diante das demais potências. Ou seja, viabilizam as condições de igualdade política na esfera internacional, possibilitando o relacionamento com as demais potências sem o temor de uma latente invasão e submissão. Na dimensão interna, enquanto exigência para sua própria implementação, a estrutura bélica é responsável pelo reordenamento constitucional e institucional, adequando as estruturas estatais para uma maior identificação entre Estado e indivíduo, entre pátria e patriota. E, justamente, por esse movimento que impele à reestruturação do âmbito jurídico, exercem uma prioridade lógica sobre as leis.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Primária

MACHIAVELLI, Niccolò. *I primi scritti politici (1499-1512)*. Nascita di un pensiero e di uno stilo. Org. J. J. Marchand. Pádua: Antenore, 1975.

_____. *Opere*. 3 vol. Org. Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

_____. *Tutte le opere*. Org. Mario Martelli, Firenze: Sansoni, 1971.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. 2ªed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Bibliografia Secundária

CHABOD, Federico. *Scritti su Machiavelli*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1993.

FROSINI, Fabio. *Guerra e Política: considerazioni su alcuni testi di Machiavelli*. Università di Urbino - IESA, 2004. Disponível em: <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/2093/1/17-04.pdf>>. Acesso em 27/04/2014.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

LIVIO, Tito. *História de Roma: ab urbe condita* libri. 2 vol. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.

MCCORMICK, John P. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. Tradução de André Villalobos. In: *Revista brasileira de Ciência Política*. nº 12. Brasília: setembro-dezembro de 2013. p.253-298.

MARCHAND, Jean Jacques. *Niccolò Machiavelli: I primi scritti politici (1499-1512)*. Pádua: Antenore, 1975.

SASSO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli: storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino, 1980.

A metafísica do diálogo *A Causa, o Princípio e o Uno* de Giordano Bruno

Willian Ricardo dos Santos

UFMG

1. INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1584-85 o filósofo italiano Giordano Bruno (1548-1600) publica em Londres uma série de seis diálogos escritos em sua própria língua. Os diálogos italianos, que perfazem os mais diferentes ramos da filosofia, apresenta o núcleo da filosofia nolana¹ de forma sistemática e ao mesmo tempo artística. Iniciar um estudo sobre Bruno a partir dessas obras é uma forma estratégica de conhecer sua filosofia, uma vez que suas teses, especialmente as metafísicas e cosmológicas, são retomadas e desenvolvidas em obras posteriores.

O diálogo *A Causa, o Princípio e o Uno*² é o segundo livro da série³, e sua função é a de dar fundamentação metafísica tanto para as provas cosmológicas, que se seguem em *Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos*, quanto para ética e epistemologia presentes nos três últimos diálogos. Este caráter basal de *A Causa* é destacado pelo próprio autor

¹ Bruno nasceu em Nola, província de Nápoles. Ele refere-se a si como Nolano, e à sua filosofia como nova filosofia e filosofia nolana.

² Utilizaremos a edição brasileira de *A Causa* feita a partir da edição crítica da *Les Belles Lettres*. BRUNO, Giordano. *A Causa, o Princípio e o Uno*. Trad. de L. C. Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.

³ Na edição *Œuvres complètes de Giordano Bruno*. (Y. Hersant, N. Ordine), Paris: Les Belles Lettres, 1993-1999, e também na edição brasileira dos diálogos italianos, foi acrescentada a peça *O Castiçal* na série, neste caso *A Causa* é a terceira obra.

na epístola preambular dirigida a Michel de Castelnau, embaixador de Henrique III na corte elisabetana, a quem Bruno dedica o livro:

“Eis aqui, ilustríssimo senhor, de onde é preciso partir antes de querer penetrar no conhecimento mais específico e mais apropriado das coisas. Aqui, como em seu próprio germe, está contida e implicada a multiplicidade das conclusões da ciência natural. Daqui derivam a tessitura, a disposição e a ordem das ciências especulativas. Sem esta propedêutica, toda tentativa, toda abordagem, toda empreitada permanece vã.”⁴

Sendo assim, o diálogo *A Causa* é um dos textos mais importantes de Bruno, e como tal merece a atenção de todos que queiram compreender a filosofia nolana. Colocamos então como objetivo para este artigo apresentar o tema central de *A Causa*, que entendemos ser a definição do conceito de substância. Reconstruiremos os principais argumentos que buscam definir este conceito, e então procuraremos mostrar que, em certo sentido, o termo substância é ambivalente, com um aspecto transcendente e outro imanente. Esta ambivalência possibilita compreender a ontologia bruniana como um sistema modal, no qual a substância pode ser considerada pelo modo da união absoluta (uno), ou pelo modo da explicação (natureza). Argumentamos então que esta interpretação não deve, todavia, excluir a existência de uma hierarquia entre estes dois modos do ser. Pois o uno, por ser causa e princípio primeiro de todo ser, desfruta de uma primazia ontológica em relação à natureza.

O maior interesse de Giordano Bruno em *A Causa* é o de elaborar um conceito de substância que supere o tradicional dualismo entre a matéria, concebida como pura potência, e a forma, concebida como puro ato. O Nolano argumenta então a favor de uma unidade fundamental onde matéria e forma não podem ser senão aspectos ou faculdades de um ser que é uno e imóvel, mas que se mostra múltiplo e em devir. Para tanto Bruno dá novos significados aos conceitos de matéria e forma. Assim, matéria e forma deixam de ser entendidas como elementos que constituem entidades particulares e passam a ser causa e princípios de todo o ser. Adquirem, portanto, sentidos absolutos. Analisemos como Bruno procura sustentar isso.

⁴ *A Causa*, p. 21.

2. ALMA DO MUNDO

No diálogo segundo Bruno elabora sua concepção de alma do mundo. Para compreendermos seu significado é preciso termos em mente que, para Bruno, tudo que existe possui uma causa e um princípio. Portanto, para que não haja regresso ao infinito, deve haver uma causa primeira incausada. Esta causa primeira é identificada por Bruno como um ser absolutamente uno, infinito e imóvel. O uno está, porém, para além da compreensão humana, uma vez que ele é absolutamente infinito. Portanto, não pode ser objeto de investigação do filósofo. Aquele que ambiciona aproximar-se da verdade do primeiro princípio deve buscá-la naquilo que é sua melhor imagem, naquilo que melhor espelha o primeiro princípio, que é o universo infinito. A busca pela compreensão do uno se dá, portanto, na contemplação da natureza. Deve-se advertir, todavia, que o estudo da natureza deve estar fundado não na observação empírica, mas no uso correto da razão: deve-se olhar a substância com o “*olho da razão*”⁵.

Já na ambição de contemplar o uno na natureza, isto é, compreender a unidade absoluta na multiplicidade infinita, Bruno traça a distinção entre os termos causa e princípio. Bruno diz que no uno não há nenhuma distinção entre causa e princípio, mas na natureza “causa” e “princípio” são “*coisas diversas com diferentes definições*”⁶. As definições são as seguintes: “princípio” é o que constitui a coisa e permanece nela, caso da matéria e da forma, ou dos elementos (água, fogo, átomos, etc.) concebidos pelos antigos filósofos da natureza; e o termo “causa” refere-se àquilo que produz a coisa mas permanece de fora dela, como um artista, que produz sua obra mas não se confunde com ela.

Partindo da terminologia aristotélica Bruno distingue então quatro tipos de causas: eficiente, formal, final e material. Não cabe a esta exposição refazer todos os passos do diálogo, mas é preciso dizer que Bruno confere sentido platônico a esses termos. Por exemplo, as causas

⁵ “Gervásio. Quereis dizer que é com os olhos sensitivos que vemos o primeiro e com o olho da razão que vemos o segundo? Teófilo. Sim”. *A Causa*, p. 108. Não obstante, Bruno não rejeita as ciências empíricas, pois elas cumprem fins práticos, que são diferentes dos fins da filosofia nolana. Esta filosofia procura, dentro das possibilidades humanas, contemplara verdade absoluta.

⁶ Aquilechia lembra em nota que Bruno se opõe aqui a Aristóteles “para quem todas as causas são princípios”, Cf. *A Causa*, nota 19. p. 4.

eficiente, formal e final passam a ser entendidas como aspectos ou faculdades de um espírito que preenche tudo, a alma do mundo. A causa eficiente, chamada de intelecto universal, é a que desempenha o papel principal neste esquema, sobre ela Bruno diz: “é a faculdade e a parte potencialmente mais interior, mais real e mais própria da alma do mundo”, sua função é levar “a natureza a produzir suas espécies como convém”⁷. A causa eficiente cumpre assim uma função de demiurgia, derivada da tradição platônica⁸.

“Os platônicos o chamam “forjador do mundo” Dizem que este forjador procede do mundo superior (que é realmente uno) para este mundo sensível, que está dividido em múltiplos mundos [...] Este intelecto, infundindo e colocando algo do que lhe é próprio na matéria, permanecendo ele mesmo quieto e imóvel, produz tudo.”⁹

O fato da causa eficiente ser uma causa que permanece infundida na natureza, faz com que ela seja considerada tanto causa quanto princípio, isto é, tanto elemento que constitui o ser, quanto agente causador do ser. Por isso Bruno o chama de artista interior (*artefice interno*), uma vez que ele atua internamente à matéria da natureza.

Mas o intelecto universal não cria o universo a partir do nada, mas antes diferencia a substância primeira, que é a matéria, e a partir do seu seio desenvolve o universo com sua infinita multiplicidade. O intelecto universal está totalmente presente em todas as partes da matéria, animando-a assim como o espírito que vivifica um animal. Paul Henri-Michel resume bem a natureza e a função da alma do mundo na filosofia nolana, ele diz:

“Como princípio de vida, [...] mais ou menos distinto do divino, e mais ou menos fundido com ele, ela [Alma do Mundo] é em todos os casos o órgão através do qual o poder supremo se manifesta no universo e pelo qual a vida deste grande corpo, a mobilidade e a mutabilidade de suas partes, e sua existência no tempo é explicada.”¹⁰

⁷ *A Causa*, p. 6.

⁸ O conceito de alma do mundo, da qual a causa eficiente ou intelecto universal é a principal faculdade, é fruto da influência do diálogo *Timeu* de Platão e das *Enneadas* de Plotino, obras que Bruno conhecia através das traduções e comentários de Marsílio Ficino.

⁹ *A Causa*, p. 6.

¹⁰ HENRI-MICHEL, Paul. *The Cosmology of Giordano Bruno*. Tr. Dr R. E. W. Maddison. Cornell University Press: Ithaca, New York 1973. p. 109.

A alma do mundo é a causa absoluta, a potência ativa do uno, e princípio de vida, que através do intelecto universal (*sua parte mais íntima*) está imanente na matéria. A alma do mundo, estando toda inteira em todas as partes da matéria, não só separa e desdobra (explica) a matéria em uma multiplicidade de seres, mas também permanece nesses seres particulares animando-os. Neste sentido o universo, por ser todo animado pela alma do mundo, pode ser considerado um grande animal¹¹.

3. MATÉRIA

Bruno desenvolve o conceito de matéria nos diálogos terceiro e quarto de *A Causa*. Nestes diálogos Bruno recusa a concepção de matéria aristotélica, que a compreendia como mero receptáculo, desprovido de qualquer propriedade e essência. Neste sentido ela é um *prope nihil* (quase nada)¹². Bruno também recusa a posição dos epicuristas, segunda a qual a matéria é corpórea. Para Bruno matéria não pode ser entendida como uma substância corpórea, pois ele entende que a corporeidade já é uma contração da matéria. Para Bruno a matéria primeira, ou matéria natural, se difere das matérias artificiais, ou corpóreas, por ser absolutamente indeterminada, isto é, ela não possui em ato nenhuma forma. Já os substratos materiais das artes possuem em ato a forma de madeira, ou mármore, etc. Elas já estão contraídas em uma forma específica que as determinam. Esta determinação é o que torna possível ao homem percebê-la empiricamente e manuseá-la, “a matéria da arte é uma coisa já formada pela natureza”¹³ diz Bruno. Enquanto a matéria natural, mais fundamental que as diversas matérias artificiais, não pode ser manuseada por nenhum artífice, a não ser por aquele artista interior que procede da alma do mundo, isto é, o intelecto universal.

¹¹ “Parece-me que depreciam a bondade divina e a excelência deste grande animal e simulacro do primeiro princípio, todos aqueles que não querem compreender e afirmar que o mundo, com todas as suas partes, é animado” *A Causa*, p. 81.

¹² Ainda que Bostock admita ser esta a doutrina oficial de Aristóteles, ele diz que isso não faz sentido, e que esta não era sua [de Aristóteles] intenção. Todavia, foi como Bruno o entendeu e porque o criticou. BOSTOCK, D. *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Clarendon Press. Oxford. 2006. pp. 34-35.

¹³ *A Causa*, p. 107.

A afirmação da existência da matéria prima baseia-se no argumento, que chamamos de relação essencial entre as potências ativa e passiva. Primeiramente Bruno traça a distinção, feita por Santo Tomás¹⁴, entre potência ativa e potência passiva. Potência ativa é o poder de agir, enquanto potência passiva é a capacidade do sujeito de ser ou receber a ação de um agente causal. O argumento que Bruno empresta de Nicolau de Cusa¹⁵, visa, sobretudo, afirmar a correspondência e unidade que há entre essas potências. Bruno diz que não se pode afirmar a existência de uma potência de fazer sem que também se afirme uma potência de ser feito: “*pois uma potência implica a outra*”¹⁶. Para que um agente possa fazer alguma coisa é preciso que um paciente possa a vir a ser essa coisa, do contrário, a potência ativa sequer seria uma potência. Ocorre o mesmo no caso inverso, se uma potência passiva existisse sozinha, então não haveria nada que pudesse agir sobre ela, que sem poder atualizar suas potências não poderia ser considerada uma potência. Há, portanto, uma relação necessária e suficiente entre potência ativa e passiva, que formam então uma unidade. Se, no diálogo segundo, Bruno apresenta a alma do mundo como agente causal absoluto, então agora, pela relação entre as potências, ele afirma a existência de uma matéria igualmente absoluta.

A união que há entre potência ativa e passiva pode ser considerada de dois modos: absolutamente ou relativamente. No uno, por não conter nenhuma distinção, ato e potência são a mesma coisa, portanto a coincidência é absoluta. Mas na natureza “o ato não é absoluto, mas limitado”¹⁷, isto é, uma entidade particular só pode atualizar um conjunto finito de formas de cada vez. Neste sentido Bruno diz: “Por conseguinte, toda potência e todo ato que, no princípio, é como que *complicado*, unido e uno, nas outras coisas é *explicado*, disperso e múltiplo.” [itálicos nosso]¹⁸. Na natureza há uma dispersão de tudo que estava implicado no uno, assim, a natureza não coincide as duas potências absolutamente, mas relativamente. Na natureza, a matéria

¹⁴ Cf. *Suma*, Parte I, Questão 25, artigo 1, e *De potentia*, Questão 1, artigo 1.

¹⁵ Cf. CUSA, N. *De docta ignorantia*, II, 7-8; e *De possess.*

¹⁶ *A Causa*, p. 120.

¹⁷ *Idem*, p. 121.

¹⁸ *Idem*, p. 121.

só adquire uma forma de cada vez, sua atualização faz parte de uma sucessão temporal¹⁹.

O par conceitual complicado/explicado (*complicatio/explicatio*)²⁰ são ferramentas importantes para não colapsar a divindade com a natureza. Enquanto o uno é tudo pelo modo da complicação, isto é, pela coincidência absoluta de todos os opostos (inclusive da potência passiva e da potência ativa); a natureza é tudo pelo modo da explicação, e da dispersão. Neste sentido a natureza é o desdobramento do uno em uma infinidade de entidades particulares que se opõe entre si.

Outra característica da matéria primeira é o fato dela não ter em ato nenhuma forma específica, pois isso significaria determiná-la em algum sentido. Não obstante, isto não significa que ela seja um quase nada (*prope nihil*) como quis Aristóteles. A matéria, para Bruno, deve ser entendida como uma matéria fértil, que contém todas as propriedades em si, ainda que esta matéria não se contraia em nenhuma dessas formas. Bruno insiste em dizer que as formas são frutos da própria natureza da matéria, que elas são seus efeitos²¹. Portanto, todas as formas estavam presentes na matéria, e dela foram expelidas²². Por isso se diz que a alma do mundo é um artista interior, que atua a partir de dentro da matéria²³, porque as formas são geradas a partir da própria essência da matéria. Os exemplos que o Nolano nos oferece nos ajudam a compreender seu raciocínio, ele diz: “Afirmo que ela [A matéria] é privada

¹⁹ “A pedra não é tudo o que pode ser, porque não é cal, nem vaso, nem pó, nem erva. Aquilo que é tudo o que pode ser é uno, compreende em seu ser todo o ser. Ele é tudo o que é, e pode ser qualquer outra coisa que é e pode ser. Com todas as outras coisas não é assim: isto porque a potência não é igual ao ato, pois o ato não é absoluto, mas limitado; sem contar que a potência sempre é limitada a um único ato, porque ela jamais tem mais que um ser específico e particular; e mesmo se ela tem em vista cada forma e cada ato, é mediante certas disposições e segundo certa sucessão de seres, um após o outro.” Idem, p. 121.

²⁰ Termos que Bruno empresta de Nicolau de Cusa. “He is all things, in the sense of enfolding all things. For everything that in any way either exists or can exist is enfolded in this Beginning. And whatever either has been created or will be created is unfolded from Him, in whom it is enfolded.” CUSA, N. *De possesset*, 8. (trad. HOPKINS, Jaspers).

²¹ “DICSON. E eu digo que o ser expresso, sensível e explicado não constitui a principal razão da atualidade, mas uma consequência e um efeito dela” Idem, p. 148.

²² Na apresentação do diálogo quarto Bruno diz: “Em quinto lugar, que nenhum sábio jamais afirmou que as formas fossem recebidas pela matéria desde fora, mas que é a matéria que as produz desde dentro e como que as expelle do seu ventre.” Idem, p. 17.

²³ “Nós o chamamos “artífice interior”, porque ele forma a matéria e a configura a partir de dentro,” Idem, pp. 76-77.

de formas e que é sem elas, não como o gelo é sem calor ou como o abismo é privado de luz, mas como é a mulher grávida sem seus filhos, que ela produz e faz sair de si mesma;”²⁴. As propriedades, nas quais a matéria se contrai, não são negadas ou excluídas de sua essência e sim afirmadas como consequência da sua própria natureza²⁵. A ideia que Bruno apresenta é a de que não há nada que venha a ser que antes não existisse de modo implicado (*complicatio*) na matéria. Portanto, a natureza não é um novo ser, mas o modo desdobrado (*explicatio*) do ser²⁶.

Com estas metáforas Bruno mostra que entende a matéria como uma substância fértil, absolutamente fecunda, e não como um quase nada: a matéria é uma substância que origina a multiplicidade a partir do seu autodesdobramento. Seu ser é a única fonte de vida. Esta concepção de matéria como geradora, que Ciliberto chamou de matéria-Vida (*materia-Vita*) por ser “fundamento único do ser em todos os seus níveis”²⁷, restitui a matéria do valor que a tradição aristotélica havia lhe negado. Com tal exposição o personagem Teófilo (Porta voz de Bruno) opõe-se ao que disse Polihimnio (aristotélico pedante) no início do diálogo quarto, que a matéria, assim como a mulher, é vazia, imperfeita e inacabada²⁸. A analogia de Dicson para com a matéria (com a qual Teófilo concorda) também é com mulher, mas há total inversão de valor: “Essa matéria, que explica o que tem implicado, deve portanto ser chamada coisa divina e excelente parente, genitora e mãe das coisas naturais, e até mesmo natureza toda inteira em substância.”²⁹ A matéria deixa, portanto, de ser entendida como mero receptáculo, que

²⁴ Idem, p. 145.

²⁵ “Por isso, todos afirmam que as coisas provêm da matéria por meio da separação, e não por meio da adição ou da recepção: então, deve-se dizer que a matéria contém as formas e as inclui, ao invés de pensar que ela seja vazia e as exclua.” Idem, p. 149.

²⁶ “Foi o que entendeu Salomão, o qual diz que não há nada de novo sob o Sol, e o que é já deixou de ser”. Idem, p. 160. Passagem recorrente na obra de Bruno, em *A Causa* ver também p. 89.

²⁷ CILIBERTO, 1990. p. 93.

²⁸ “Polihimnio. Estava estudando em meu pequeno gabinete de trabalho, *in eum qui apud Aristotilem est locum incidi*, no primeiro livro da *Física*, *in calce*; no qual, querendo elucidar o que é a matéria primeira, ele toma como espelho o sexo feminino – esse sexo, digo eu, esquivo, frágil, inconstante, mole, mesquinho, infame, ignóbil, vil, abjeto, desprezível, indigno, réprobo, sinistro, maldoso, frio, deforme, vazio, vão, indiscreto, insano, pérfido, preguiçoso, fétido, imundo, ingrato, truncado, mutilado, imperfeito, principiado, inacabado, preciso, amputado, diminuto, ferrugem, verme, cizânia, peste, doença, morte.” Idem, p. 131.

²⁹ Idem, p. 149.

de modo insaciável deseja todas as formas, causando os movimentos, as corrupções e a morte, e passa a ser entendida como substância imutável e fonte de vida.

4. SUBSTÂNCIA

Estes elementos básicos da ontologia bruniana nos permitem concluir que, para Bruno, tudo que existe deriva de uma causa e de um princípio primeiro, que, por ser absolutamente uno, infinito e imóvel, está para além das possibilidades do intelecto humano. Neste sentido dizemos que esta substância é transcendental. Não obstante, este ser, por coincidir todos os opostos em si, coincide também o poder de fazer com o poder de ser feito, logo ele é tudo o que pode ser. E ao atualizar todas as suas potências origina o universo, não a partir do nada, senão a partir do desdobramento (*explicatio*) de si. Tal desdobramento deve refletir toda a grandeza do primeiro princípio, portanto, seu efeito, o universo, também deve ser infinito. A natureza é, então, a expansão do uno e não a criação de algo que seja inteiramente novo. Entre o uno e a natureza, não há uma divisão ontológica tão significativa quanto, por exemplo, para Santo Tomás, uma vez que não há uma criação da natureza a partir do nada. Logo, o ser da natureza se confunde com o ser do uno, e este é o aspecto imanente da substância, o qual pode ser afirmado, também, pela presença da alma do mundo na natureza.

O conceito de substância em Bruno é, portanto, um conceito ambivalente. Pois, enquanto considerado de modo absoluto, isto é, pelo modo da complicação e da união, ele está para além de qualquer determinação; mas quando considerado pelo modo da explicação e da dispersão ele é imanente, pois a natureza não é outra coisa senão o uno desdobrado, a natureza neste sentido é uma expansão do uno. Todavia, não se pode dizer que o uno e a natureza são a mesma coisa, mas sim que são dois modos diferentes de ser. Esta interpretação, que parece ser a que defendeu Calcagno³⁰, embora plausível, nos pareceu carecer de uma ênfase maior na existência de uma hierarquia entre o uno e a natureza. Ainda que a ontologia de Bruno possa ser compre-

³⁰ CALCAGNO, Antonio. Giordano Bruno and the logic of coincidence. Unity and multiplicity in the philosophical thought of Giordano Bruno. [Renaissance and Baroque studies and texts Vol. 23], New York: Peter Lang, 1998.

endida como monista, por afirmar a existência de uma substância que se dá de dois modos, não se pode negar a existência de uma hierarquia em seu sistema. A antecedência lógica e ontológica do uno em relação à natureza pode, e no nosso entender deve, alçá-la ao ponto mais alto de uma escala do ser, cujos níveis se relacionam por participação, isto é, a natureza participa do ser do uno. De acordo com a interpretação de Leinkauf a relação por participação não identifica completamente os níveis da escala ontológica, pois confere ao sistema uma *diferenciação* e certa independência (*autarquia*) entre o participante e o participado, isto é, entre a espécie e o gênero, o que não elimina, portanto, a existência de uma hierarquia do ser³¹. Assim, do uno se distinguiria (ainda que logicamente) alma do mundo e matéria; destes dois princípios origina-se o universo como um todo, de onde surge as entidades particulares, que ocupam o ponto mais baixo desta escala.

5. CONCLUSÃO

Considerada como princípio primeiro, no qual há a unidade absoluta, a substância é chamada de uno, e escapa a qualquer determinação teórica. Mas quando consideramos o ser explicado, isto é, a natureza, então a substância pode ser chamada matéria. Não que a matéria seja múltipla, mas porque ela é o substrato no qual os múltiplos particulares vêm a existir. Considerada neste segundo sentido a substância é uma matéria (não corpórea) e fecunda, pois contem em si todas as formas e propriedades, e é nela que todas essas formas passam a existir. Portanto ela é considerada fonte de vida, pois tudo que existe é fruto do seu explicar-se:

“Essa matéria, que explica o que tem implicado, deve portanto ser chamada coisa divina e excelente parente, genitora e mãe das coisas naturais, e até mesmo natureza toda inteira em substância.”³².

Com este conceito de substância Bruno restitui a matéria com o valor que a tradição aristotélica havia lhe negado. A matéria passa a ser entendida como coisa divina, princípio primeiro e fonte de todo

³¹ LEINKAUF, T. *Introdução ao diálogo A Causa*, nota 160. p. LXXXIII.

³² *A Causa*, p. 149.

ser. Com isso Bruno acaba por confundir o princípio metafísico (uno) e o princípio físico (matéria). No entanto, ainda que sejam dois modos do ser, o da união e o da dispersão, não podemos deixar de notar na ontologia bruniana uma ordem e uma escala do ser que vai da unidade absoluta até os particulares efêmeros.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

BRUNO, Giordano. *Œuvres complètes de Giordano Bruno*. (Y. Hersant, N. Ordine), Paris: Les Belles Lettres, 1993-1999.

____. *A Causa, o Princípio e o Uno*. Trad. de L. C. Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.

CUSA, Nicolau: *A douta ignorância*; ULLMANN, Reinholdo Aloysio (Trad.) – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

____. CUSA, N. *De possesset*. (trad. HOPKINS, Jaspers). Disponível em: <http://jasper-hopkins.info/> .

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

BOSTOCK, D. *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Clarendon Press. Oxford. 2006.

CALCAGNO, Antonio. *Giordano Bruno and the logic of coincidence. Unity and multiplicity in the philosophical thought of Giordano Bruno*. [Renaissance and Baroque studies and texts Vol. 23], New York: Peter Lang, 1998.

CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno*, Bari (Laterza) 1990.

HENRI-MICHEL, Paul. *The Cosmology of Giordano Bruno*. Tr. Dr R. E. W. Madison. Cornell University Press: Ithaca, New York 1973.

LEINKAUF, T. *Introdução ao diálogo A Causa, o Princípio e o Uno*. Trad. de L. C. Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.

Retórica e Política no Humanismo Renascentista: reflexões sobre a *Laudatio florentinae urbis*, de Leonardo Bruni

Fabrina Magalhães Pinto

Universidade Federal Fluminense

O objetivo deste texto é analisar a relação existente entre a forma retórica e o aspecto político da *Laudatio Florentinae urbis*, escrita pelo humanista e chanceler florentino Leonardo Bruni e considerada por muitos especialistas um dos textos mais citados nas discussões modernas sobre o humanismo cívico Florentino¹. Mas, antes de iniciarmos nossa investigação, cabe aqui uma rápida digressão a algumas abordagens da obra bruniana em sentido mais geral.

Muitos são os estudos que se detiveram sobre os textos políticos do chanceler da República de Florença – como os de Hans Ba-

¹ Podemos encontrar as seguintes traduções dos textos de Bruni: H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 232-63. Uma tradução inglesa pode ser encontrada em B.G. Kohl e R.G Witt, *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978), 135-75; a parte IV apenas foi traduzida em *The Humanism of Leonardo Bruni*, trad. G. Griffiths, James Hankins, e D. Thompson (Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987), 116-21; Bruni, Leonardo. *Laudatio florentinae urbis* In: *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento. Textes choisis, édites et traduits par Laurence Bernard-Pradelle*. Paris: Honoré Champion, 2008, pp. 205-301. Todas as citações dos textos de Bruni foram retiradas desta edição bilingue, latim/francês.

ron², Antonio Santosuosso³, Ullman⁴, Edmund Fryde⁵, Pocock⁶, James Hankins⁷, entre tantos outros. Do mesmo modo, muitas também são as análises que trataram da metodologia historiográfica de Leonardo Bruni. E este fato se deve ao enorme sucesso que obteve com a publicação das *Historiarium Florentini Populi Libri XXI*, sua obra inacabada de 3 volumes, escrita entre os anos de 1415 e 1439. Quando de seu funeral, foram ainda as *Histórias do Povo Florentino* que o acompanharam na tumba⁸. E em seu epitáfio diz-se: “A história chora, a eloquência calou-se, e as Musas, quer gregas quer latinas, não contiveram as lágrimas”.⁹

As *Histórias do povo florentino* foram vistas por muitos historiadores como uma obra moderna, onde a preocupação com a pesquisa histórica, a análise dos dados e das fontes, a tornava compatível com muitas análises feitas por historiadores do século XIX. Listo então, rapidamente, alguns exageros produzidos nessa direção.

Segundo Ullman, a metodologia historiográfica de Bruni é essencialmente a nossa: busca de fontes originais, perspectiva histórica secularizante, que descarta lendas fictícias como àquelas utilizadas pelos poetas, e apreciação correta dos fatos históricos.¹⁰ E. Fryde também vê no historiador florentino o advento da historiografia moderna. Duas inovações assinalariam o advento dessa modernidade historiográfica: a perícia metodológica e o alargamento das fontes históricas então re-

² H. Baron. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1955.

³ A. Santosuosso, “Leonardo Bruni Revisited: A Reassessment of Hans Baron’s Thesis on the Influence of the Classics in the *Laudatio Florentine urbis*” In: *Aspects of Late Medieval Government and Society*. Toronto: University of Toronto Press, 1986, pp. 25-51.

⁴ Ullman. “Leonardo Bruni and Humanistic Historiography” In: *Studies in the Italian Renaissance*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.

⁵ Fryde, E. “The beginnings of Italian Humanist Historiography: the new Cicero of Leonardo Bruni” In: *Humanism and Renaissance Historiography*. London: The Hambledon Press, 1983, pp. 33-53.

⁶ Pocock, J. G. A. *El Momento Maquiavélico*. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica, pp. 133-165.

⁷ Sobre Hankins ver: “Rhetoric, history and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni” In: *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge University Press, 2010, pp. 143-178.

⁸ Idem, p. 148.

⁹ McMANAMON, J. M. *Funeral Oratory and the Cultural Ideas of Italian Humanism*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1989.

¹⁰ Ullman, op. cit., pp. 331-342.

descobertas.¹¹ Mas, por outro lado, estes autores também aferem os limites de tal modernidade historiográfica, lembrando similarmente as inúmeras falhas, “verbosidades retóricas” e imprecisões históricas do texto bruniano.¹²

Também James Hankins ao dirigir sua análise para os dois textos em que Bruni teria arquitetado a ideologia do “humanismo cívico”: a *Laudatio Florentinae Urbis* e a *Oratio in funere Iohannis Strozi*, acusa grosseiros erros historiográficos nos relatos de Bruni, então tido por “mentiroso” ao expor discursivamente “os mais vergonhosos exageros, adornos, ficções e inverdades.”¹³ Ainda mais “ousados” os destemperos retóricos empregues na *Oratio*, quando Bruni, para glorificar Nanni, distorce os fatos históricos, dá informações errôneas, tece afirmações ora questionáveis ora mesmo fabricadas.¹⁴

Assim, temos que distinguir em Bruni as figuras de historiador e de retórico, pois, história e panegírico remetem a diferentes gêneros de composição – como, aliás, o próprio Bruni advertia nas suas correspondências. Deste modo, pretendemos perceber como Bruni em seu panegírico cultivava a *ornatio* e “heroicizava os acontecimentos”, ainda que “faltando com a verdade”. O que propomos neste artigo é justamente ressaltar que o enfoque retórico na análise de textos políticos da Renascença, sobretudo entre os séculos XV e XVI, constitui uma chave essencial para a compreensão destes escritos, uma vez que as convenções estabelecidas previamente nos tratados de arte retórica da Antiguidade Clássica se tornaram efetivos princípios ordenadores das diversas práticas letradas desenvolvidas pelos humanistas posteriormente. Passemos então a uma exposição mais minuciosa da obra.

A Laudatio Florentinae urbis (Elogio de Florença) de Leonardo Bruni, é um dos primeiros textos deste humanista florentino e um instrumento para a exposição de suas convicções republicanas. Escrito

¹¹ Fryde, op. cit., p. 5.

¹² Idem, p. 7.

¹³ Hankins, op. cit., p. 161

¹⁴ Idem, p. 162

provavelmente em 1404¹⁵, pouco após a morte do duque de Milão Giangaleazzo Visconti, em 1402, e das ameaças que a tirania de Milão representava a sobrevivência da cidade florentina¹⁶, a *Laudatio* apresenta um conjunto de argumentos retóricos em defesa das cidades republicanas e em oposição às investidas de seus inimigos vinculados ao Império. Neste momento, caminhava em paralelo o conflito pelas armas e o conflito ideológico, sendo, portanto, a eloquência um instrumento claro para a persuasão política. Mas, de que o texto bruniano intencionava persuadir? E quais imagens o historiador desejava fabricar sobre a cidade de Florença?

Além de justificar o regime republicano e suas aspirações expansionistas, o núcleo da argumentação de Bruni – como em seu mestre Colluccio Salutati – também é a filiação de Florença à Roma. Transformando a cidade italiana na colônia herdeira da Roma republicana, ele acredita que os florentinos também herdariam dos romanos o mesmo ardor na defesa da liberdade contra os tiranos. Segundo ele, desde a Antiguidade, os florentinos conheceram “tanto ódio contra os invasores do império e os destruidores da República que até hoje não parece ter-se esquecido.”¹⁷ Sendo assim, é perfeitamente justificável para o autor que os homens do *Quattrocento* peguem em armas para assegurar a manutenção dos costumes e das instituições de sua cidade. Para atingir tais objetivos e mover as paixões dos cidadãos, Bruni passa deliberadamente ao lado da verdade histórica e por cima das dissensões que se proliferam dentro da cidade.¹⁸ Tal fato ocorre, por exemplo, quando

¹⁵ Muitos analistas ainda hesitam em datar de maneira precisa a *Laudatio Florentinae urbis*, como é o caso de: H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968) pp. 232-63; *Panegirico della Città di Firenze. Testo italiano a fronte di Frate Lazzaro da Padova*, ed. G. De Toffol (Firenze, 1974); Paolo Viti, *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni* (Torino, 1996) pp. 568-647. As pesquisas mais recentes se detêm no período entre 1403 e 1404. Ver especificamente J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden, 1990) vol. I, p. 377; P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private* (Roma, 1992) p. 4, n. 3; R. G. Witt, “Civic Humanism and the Rebirth of the Ciceronian Oration”, *Modern Language Quarterly* 51 (1990) p. 183.

¹⁶ Após ter conquistado a maior parte das cidades da Emília-Romana e da Toscana, o duque Giangaleazzo Visconti já ameaçava invadir Florença, em 1399, se a peste não o tivesse capitulado, em setembro de 1402. Portanto, a sua inesperada morte coloca fim a um conflito extremamente doloroso à cidade toscana.

¹⁷ Bruni, Leonardo. *Laudatio florentinae urbis*, p. 243.

¹⁸ Florença é, na *Laudatio*, admirável não apenas por suas ações externas mas também pelas internas, isto é, pela ordem e harmonia que prevalecem em seu interior. Bruni, Leonardo. *Laudatio florentinae urbis*, pp. 244-5.

Bruni busca definir em que período Florença foi fundada pelos romanos. Segundo ele, Florença foi construída na época mais gloriosa de Roma, ou seja, antes que César e seus sucessores lhe roubassem a liberdade. Diz ele:

Reinava na República uma liberdade inviolável e inabalável, que, no entanto, foi confiscada [...] pelos bandidos mais criminosos. De lá, eu acho, vem o fato de que nesta cidade havia e há, como se vê, qualquer coisa de notável em relação a todas as outras: os florentinos se regozizavam particularmente da liberdade de todos e eram ferozmente hostis aos tiranos.¹⁹

Discípulo do chanceler florentino Coluccio Salutati, sendo esta influência atestada por vários historiadores²⁰, Bruni, em sua *Laudatio*, se contenta em afirmar como evidência que a fundação de Florença foi realizada por Roma no período republicano. No entanto, já na *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*²¹, escrita por Salutati, em 1399, o autor procura provar a presença romana em Florença através da permanência de vários registros históricos, como monumentos, arcos, oráculos e outras fontes. O que faz um dos principais historiadores da Renascença não priorizar a verdade (como havia tentado antes Salutati)? Verdade esta tão valorizada nas suas *Histórias do Povo Florentino*, onde Bruni apresenta um relato preciso e sóbrio dos fatos. A questão inicial que coloco aqui então é justamente essa: por que na *Laudatio*, Bruni cultivava a *ornatio* e “heroicizava os acontecimentos”, ainda que faltando com a verdade?

¹⁹ Bruni, Leonardo, *idem*, p. 243.

²⁰ Sobre a influência de Salutati sobre Bruni, bem como as diferenças entre os textos destes autores ver: FUBINI, R. “La reivindicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo dele Historiae di Leonardo Bruni” in: Viti. Bruni, Cancelliere, pp. 29-62. Do mesmo modo, Bruni, em seu *Dialogi ad P. P. Histrum*, também menciona a importância de Salutati na elaboração de seus escritos, ressaltando o clima de ebulição intelectual que reinava nesse período de guerra. Assim, a *Laudatio* se inscreve na mesma perspectiva que a polêmica travada por Salutati, defensor da República florentina, contra seu discípulo Antonio Loschi, que partilhava da política imperialista de Visconti, em 1399. Em 1397, Loschi teria publicado uma violenta *Inventiva in Florentinos*, na qual ele reprovava os florentinos por tentar resistir à Giangaleazzo. A resposta de Salutati viria em 1399, em sua *Inventiva in Antonium Loschum*.

²¹ A carta resposta de Salutati às ofensas feitas a Florença, intitula-se *Inventiva contra Antonio Loschi*, e se encontra traduzida na obra: *Origens do Republicanismo Moderno*, de Newton Bignotto.

Uma das críticas mais atuais à **metodologia** bruniana é feita por James Hankins. Ao tecer, na *Laudatio*, a apologia de Florença, “nada do que ele disse é estritamente verdade”, adverte o autor: não passa de composição “demagógica que não podia então nem deve agora ser levada demasiado a sério”²². Contudo, em seu exórdio, Bruni expõe seus objetivos:

“Se eu disser neste discurso algo falso, interesseiro ou impudente, de bom grado me submeto à hostilidade e inimizade de meus ouvintes. Mas se o que eu disser for verdade e se o expressar com acertada moderação, meus ouvintes não têm porque ficar zangados comigo. Que permuta poderia ser mais justa do que esta? Quem seria tão perverso e maligno que se zangasse comigo se tudo que intento fazer é prover a cidade de Florença de um panegírico apropriado e verídico.”²³

Qual a finalidade da verdade nesta obra bruniana? Segundo Newton Bignotto, a verdade aqui não é objetiva, mas pode possibilitar a construção de uma realidade política de acordo com os preceitos defendidos por Bruni. Da mesma forma, “quando descreve (com exagero, evidentemente) as maravilhas de Florença, ele deseja atingir os espíritos dos cidadãos para que o quadro construído no discurso possa enfim encontrar sua efetivação.”²⁴ Afastando-se na busca pela verdade teórica, ardentemente almejada pelo filósofo, o *orador*, abrindo mão da busca de uma verdade absoluta, assume a tarefa de construir discursivamente uma outra verdade, mais humilde e modesta, uma “verdade local e efêmera que é, no entanto, a única com a qual a decisão prática pode contar, e só ela pode responder à urgência da vida moral e política”²⁵

Nesse sentido, a hipótese que busco desenvolver aqui é que Bruni atribui maior importância à retórica do que a filosofia, seguindo de perto os preceitos ciceronianos descritos em seu *De oratore* e no *De offi-*

²² Hankins, J. Rhetoric, History and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni” in *Renaissance Civic Humanism*, p. 162.

²³ Bruni, Leonardo. *Laudatio*, p. 257-8.

²⁴ Bignotto, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*, cap. 4.

²⁵ Adverse, Helton. “Retórica, educação e política no Renascimento Italiano” In: *Sapere Aude – Belo Horizonte*, v.2 - n.4, pp. 8-19.

*cis*²⁶. A oratória, conforme vemos nos tratados políticos deste período, não se reduz a uma técnica com a qual o orador obtém a vitória no debate público: ela configura o bom uso da palavra que deve permitir aos cidadãos resolver suas diferenças em nome do bem comum. A retórica, portanto, é a linguagem da política que vincula o homem à sua cidade e o capacita para a ação coletiva no espaço público. Trata-se aqui de uma nova recolocação do homem no mundo político – tal como acontecera na Antiguidade greco-romana – e da recuperação de uma formação específica que o capacite ao exercício da vida pública.

Portanto, penso ser correto afirmar que os estudos sobre autores da Renascença se subordinam à retomada e análise dos textos da tradição clássica, uma vez que dialogam profundamente com eles, tendo-os como modelo de sabedoria e arte.²⁷ Enfim, é certo que a retórica estava viva para os humanistas entre os séculos XV e XVI e, por essa razão, foi muito bem representada nos textos literários dessa época. Ela dava forma a sua linguagem e à sua dimensão moral, assim como lhes fornecia os elementos teóricos para suas representações. Deste modo, o recurso à retórica como instrumento de compreensão desse universo intelectual (e mesmo textual) tem o mérito de evitar toda projeção arbitrária de nossos próprios esquemas modernos sobre um passado tão distante, abrindo caminho para que os pesquisadores possam redescobrir o interior das instituições simbólicas que dão sentido à sua palavra, e em última instância às pretensões de seus textos.

Torna-se de suma importância, então, para o desenvolvimento deste argumento uma análise mais pontual sobre a influência do *De oratore*, de Cícero, na *Laudatio* de Leonardo Bruni. Assim, poderemos perceber o modelo de orador e homem político que irá influenciar grande parte dos trabalhos dos humanistas cívicos do *Quattrocento*.

²⁶ Na *Laudatio*, Bruni não faz referência direta ao texto do *De oratore*, apenas ao *De officiis*. Contudo, o humanista, faz referências em várias das suas obras a Cícero, sobretudo em *Dialogi ad Pier Paulo Vergerio* e *De interpretatione recta*, deixa clara a sua admiração ao escrever também a biografia do autor, intitulada *Cicero novus*. Além desta, ele redigiu apenas mais outra: a de Aristóteles (*Vita Aristotelis*), o que ressaltaria para o autor a união perfeita entre a cultura grega e a romana. Mas, o que nos interessa aqui é perceber como a sua percepção do orador e seu papel na cidade, já presente na *Laudatio*, recebe a influência ciceroniana.

²⁷ O próprio Leonardo Bruni que, por volta de 1424, escreve um texto intitulado *De studiis et litteris liber* (*O estudo da literatura*), dedicado à Senhora Battista Malatesta de Montefeltro, defende os poderes persuasivos da oratória. Afinal de contas, são os oradores que conferem toda a riqueza, ornato e vida a nossos discursos. L. Bruni, *De studiis et litteris liber ad Baptistam de Malatestis*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*, op. cit., p. 110.

Cícero, logo no início de seu *De inventione*, afirma ser a razão a responsável pela formação das cidades. No entanto, poucas páginas adiante ele complementa: a sabedoria e a razão dos primeiros governantes que procuraram reunir os homens em vista dos seus interesses comuns não seriam suficientes para pacificar e organizar a fundação das sociedades, pois “o saber em si é silencioso e impotente para falar”, sendo necessário acrescentar à capacidade de raciocinar a prática do bem dizer. Do mesmo modo, para ele, a “eloquência sem sabedoria é perigosa e não faz bem nenhum às cidades, [pois] se alguém negligencia o estudo de coisas tão nobres como a lógica e a moral, e se consagra totalmente à prática da palavra, ele se torna um cidadão inútil e mesmo daninho à sua pátria.”²⁸ Contudo, a formação de um equilíbrio ideal entre as disciplinas – tão necessário à formação do orador – só emerge de fato no *De oratore*, escrito posteriormente, em 55 a.C.²⁹ Nesta obra está presente uma das afirmações mais decisivas e influentes dessa tradição: a de que o poder do orador está justamente em aliar a razão à eloquência, ou ainda, filosofia e retórica. Para o autor, “ninguém pode florescer e sobressair-se na eloquência, não só sem a doutrina do dizer (*doctrina*), mas ainda sem uma inteira sapiência (*sapientia*).”³⁰ É importante notar que o termo *sapientia*, tradução latina do termo grego *philosophia*, é utilizado por Cícero nesta passagem do *De oratore* com a intenção de unir, ou antes, reunir filosofia e oratória, de fazer do *eloquens* novamente um *sapiens*, e vice-versa, pois, a eloquência ciceroniana exigia do orador não apenas o conhecimento dos preceitos técnicos dessa arte, impondo-o a tarefa de adquirir uma

²⁸ Cicéron, *De l'Invention*, livro I, p. 58.

²⁹ Em obras mais antigas, como o *De Inventione*, Cícero ainda não propõe o equilíbrio entre as disciplinas, delimitando o campo do orador apenas à elocução, ou seja, à ornamentação do discurso. Ao filósofo caberia o estudo das *res* (coisas, temas). Diferente postura o autor toma no *De Oratore*, ampliando os saberes do orador, pois, descartados os limites, impõe-se a este não o preceito da *ars*, mas o conhecimento das coisas sem o qual o discurso não floresce nem transborda, tornando-se elocução vazia e quase pueril. (*De or.* I, VI, 20). Para Cícero, então, a eloquência deve aproximar-se da filosofia, enquanto conjuga em perfeição *elocutio* e *inventio*, sem prevalescências. Cf.: Ribeiro, Adriano. *Sobre o orador em Cícero*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da USP: São Paulo, 1994, cap. 1.

³⁰ Cicéron, *De L'Orateur*, livro II, introdução, II, 5.

ampla cultura – a *omnium rerum scientia* –, saber universal pelo qual o autor quis aproximar o orador do filósofo.³¹

O tema das relações entre retórica e filosofia reaparece, com grande ênfase, neste diálogo ciceroniano que se volta para a querela célebre na Antiguidade: a disputa entre a sabedoria dos filósofos e a eloquência dos retóricos. Os conhecimentos “sobre a vida, sobre os costumes e sobre as virtudes” foram tomados pela filosofia como exclusivamente de sua alçada e retirados do domínio da oratória, perfazendo a cisão entre os filósofos e os oradores, ou seja, entre aqueles que possuíam cultura filosófica (o conhecimento de todas as coisas) e os detentores de um saber técnico sobre o dizer. Para Cícero, esta cisão torna-se mesmo absurda, “pois se todo discurso consta de assunto e palavras, nem podem as palavras ter uma sede se subtraíres o assunto, nem o assunto ter clareza se retirares as palavras.”³² Deste modo, o objetivo do autor ao procurar dignificar a eloquência se pautava justamente pela reunião destes dois saberes – antes apartados pela crítica platônica à *ars rhetorica*³³ – propondo o equilíbrio entre as disciplinas que deveriam ser ensinadas aos futuros oradores. Apenas o conhecimento formal das regras, da escolha das palavras, da sua disposição nas frases (ou

³¹ No entanto, ainda que Cícero tenha dedicado obras monumentais à defesa do ideal do *orator sapiens*, ele não parece ter prevalecido na educação do jovem romano. A tendência utilitária e formalista dos estudos retóricos foi a que predominou historicamente. A esta tendência tecnicista Quintiliano também se opôs um século e meio mais tarde, enfatizando que o termo *ars* (saber especializado e sistemático) não deveria ser reduzido a um saber estritamente técnico, como então era difundido pelos manuais retóricos. Para ele, “a arte é tudo aquilo que deve ser apreendido pelo estudo, isto é, a ciência do bem dizer (*scientia bene dicendi*)”, e, tudo o que deve ser aprendido pelo estudo não é, para Quintiliano, algo que possa caber num manual escolar. Para ele, a arte da retórica é antes um saber amplo, que exige, por sua vez, uma ampla formação. Insistimos nesse ponto – comum a Cícero e a Quintiliano – pois é justamente esse entendimento da *ars* que influenciará os humanistas séculos mais tarde, sendo responsável pela grandiosa proliferação dos *studia humanitatis*, assim como das universidades, bibliotecas, traduções e impressões dos textos clássicos na Renascença. Cf.: Quintiliano, *Institutio oratoria*, II, 14, 5.

³² Idem, III, V, 19.

³³ Platão afirma em obras como *Protágoras*, *Górgias* e *Fedro* que a retórica não é uma arte (*téchne*), negando-lhe em decorrência todos atributos de uma *téchne*, tais como a utilidade, a possibilidade de ser transmitida e o conhecimento de seu objeto. Além disso, a retórica foi ainda acusada pelo filósofo de dizer respeito apenas à opinião e não à verdade, de não possuir uma finalidade própria, de não ter um comprometimento moral e de manipular as emoções dos ouvintes. Cf.: Kennedy, G., *The art of persuasion in Greece*, p.323.

seja, da *elocutio*) não é suficiente ao orador³⁴, pois o orador ideal que ele pretende formar deve ter um conhecimento amplo sobre todas as coisas (*inventio*). Portanto, para Cícero, a elocução deve, por sua vez, ter apoio no conhecimento exato e completo das coisas³⁵, e assim *elocutio* e *inventio* devem ser conjugadas sem prevalescências.

Desde Petrarca³⁶, não é difícil perceber que no projeto humanista a arte da retórica irá ocupar um lugar muito especial, desestabilizando a hierarquia tradicionalmente aceita (inclusive por John of Salisbury) que a subordinava à lógica. Contudo, cabe ressaltar que tal fato não ocorreria sem a criação de um projeto humanista calcado nos *studia humanitatis*³⁷. A partir das críticas ao saber dos escolásticos e da disseminação dos *studia humanitatis*, a eloquência irá ocupar um novo lugar na pedagogia humanista. Sem ela as virtudes morais são contempladas à distância, perdendo seu brilho e calor na frieza da demonstração silogística. Mas a retórica faz ainda mais, ela ultrapassa o *status* de mero instrumento didático para compor a figura do homem ideal: o *vir bonus dicendi peritus*. De acordo com Helton Adverse, “o desenvolvimento da

³⁴ Este é o argumento defendido por Crasso – porta voz das ideias ciceronianas neste diálogo – que defende, em oposição a Antônio, que a cultura do orador deve ser enciclopédica, se afastando dos preceitos técnicos sobre a *ars rhetorica* posta em manuais como o *Ad Herenium* e o próprio *De Inventione*, este último de sua autoria. Cícero concorda com os filósofos que o ensino dos retores era insuficiente para a formação do orador perfeito. Também com eles concorda que nesta formação a filosofia exerce um papel muito mais importante que o estudo das regras do discurso. No entanto, ele jamais entregará esta formação inteiramente nas mãos dos filósofos. É preciso, portanto, deixar claro que, para o autor, o estudo da filosofia é apenas uma parte da formação do orador, parte importante, mas que não sobrepuja a experiência oratória adquirida no exercício da coisa pública. Para Cícero, o orador deve ser político e filósofo. Cf.: Cícero, *De l'Orateur*, livro I, caps. 30 ao 74. Ver também: Kennedy, G., *op. cit.*, p. 327.

³⁵ Idem, I, XI, 49 – I, XII, 50.

³⁶ Diz Petrarca em seu tratado *Sobre a ignorância*: “Qualquer um que tenha lido nossos autores latinos sabe que eles tocam e atingem nossos órgãos vitais com as farpas ardentes de sua eloquência. Com estas, os preguiçosos são despertados, os frígidos são inflamados, os sonolentos são acordados, os fracos são fortalecidos, os prostrados são erguidos, e os mundanos são elevados aos pensamentos sublimes e aos desejos nobres”. Francesco Petrarca, *On his own ignorance*. In: *Invectives*. Tradução de David Marsh. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2008, pp. 159-60.

³⁷ Em linhas gerais, o termo *studia humanitatis* recobre um domínio de disciplinas variadas que se comunicam por tratarem todas daquilo que concerne propriamente ao homem, ou melhor, à *humanitas*: a poesia, a gramática, a moral, a história, a filosofia, a *retórica*, mas também a música e as demais artes na medida em que desempenham um papel significativo na *formação* do homem.

capacidade de expressão transcende a esfera da existência individual e se impõe como um dos principais quesitos para o exercício da vida cívica. Dizendo de outro modo, os humanistas recuperam a retórica não apenas em seu aspecto moral, mas também político”.³⁸ Em Brunni não foi diferente, ele faz uma intensa reflexão ao longo da sua vida sobre o que é um *orator* e sobre o papel da eloquência. Diferentemente do *rhetor*, o *orator* ciceroniano não é apenas um advogado, mas sim um homem de Estado que deve agir em prol da sua cidade, buscando assegurar a segurança e a unidade dos cidadãos nos períodos de crise evitando, assim, a fragmentação da República. A missão do orador é então tornar-se útil aos seus contemporâneos, seja através da participação política direta, seja através das letras. Diz Brunni em seu *Cicero Novus*:

“De volta em sua cidade, já que a maioria dos mais altos interesses do Estado, confiados ao bel prazer de um só homem, não lhe deixam mais nenhum papel no fórum e na Cúria, ele se refugia nas letras e nos estudos, para que, já que nenhum outro meio lhe foi dado, ele se torne útil aos seus concidadãos ao menos nisso.”³⁹

Brunni procura manifesta também em suas *Correspondências*, suas pretensões de torna-se um *vir bonus*, um homem eficiente na defesa dos interesses da sua cidade, evocando mais uma vez este sentimento de dever cívico para com a república.⁴⁰ Assim, podemos afirmar que a obra bruniana – literária, filosófica, historiográfica – concretiza a união entre retórica e política preconizada nos tratados pedagógicos. E, ao fazer isso, as questões filosóficas relacionadas à busca da verdade se tornam menos importantes. Sendo a *Laudatio* um elogio à cidade de Florença, a valorização e mesmo o exagero das suas potencialidades se tornam o maior objetivo do autor. Eis apenas um exemplo presente na *Laudatio*.

“Eu quero lhes contar um argumento que me parece de primeira ordem para mostrar a grandeza dessa cidade [Florença]. Ela sustenta um grande número de guerras e se defende de poderosos inimigos.

³⁸ Adverse, Helton. *Retórica, Educação e Política no Renascimento Italiano*, p. 12.

³⁹ Brunni, Leonardo. *Cicero novus* (1515) In: *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, p. 499

⁴⁰ Para uma análise das Correspondências brunianas ver o comentário de Laurence Bernard-Pradelle In: *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, p. 137.

(...) Por sua habilidade, por suas forças, pela grandeza de alma de seus homens ela se faz superior aos maiores adversários. Mas, ultimamente, ela luta contra um inimigo extremamente forte e rico com tamanho vigor que ganha a admiração de todos os espíritos. Com efeito, esse chefe, com suas tropas e sua força, causa o terror dos povos transalpinos assim como de todo o resto da Itália, e transportado por suas vitórias, tal enxurrada leva tudo em seu caminho com um sucesso espantoso. [Ainda assim,] verifica-se que esta cidade possa não apenas repelir a invasão e atrasar a corrida de suas vitórias, mas mesmo abatê-lo após uma longa guerra.⁴¹

Neste fragmento podemos perceber tanto uma exageração retórica na valorização da força florentina para abater o adversário milânês, quanto uma torção dos fatos históricos. Afinal, o duque não é derrotado pelas tropas de Florença, mas sim pela peste, em 1402. Contudo, o efeito retórico e político deste elogio é evidente. O texto de Bruni deixa claro que a presença da retórica está vinculada à valorização da vida ativa (e esta valorização não pode ser desvincilhada de certa concepção de verdade, que não é absoluta). Diferentemente do filósofo, o orador transita no terreno sempre instável da política, em que a verdade é sempre de *ocasião*, sempre provisória, sempre pontual, marcada pelas circunstâncias e pela contingência, ou seja, essa verda-

⁴¹ Bruni, Leonardo, *Laudatio*, p. 221. Hans Baron procura mostrar que a cultura humanista era compatível com o engajamento político, sobretudo após os anos de 1390 e a guerra entre Milão e Florença. Segundo o autor, este seria o ponto de partida de uma fusão entre a cultura puramente literária e filosófica que teria sido aquela dos humanistas do *Trecento* (não engajados politicamente até então), e a tradição cívica e republicana, herdeira da comuna medieval e mais distante das esferas intelectuais. É a guerra contra o Visconti que teria reunido essas duas tradições, criando o que Baron chama de “humanismo cívico”. H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton, 1955, 2 vols; *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968. A partir dos anos 1960, numerosos foram os trabalhos que se opuseram a essa visão de Baron e colocaram em questão o seu conceito de humanismo cívico. Para alguns destes analistas, já existia uma ligação entre a erudição clássica e a política muito antes de 1402, notadamente em Arezzo, Bolonha e Veneza no curso do *Trecento*, e o combate entre os princípios do Republicanismo e da Monarquia não era mais que o prolongamento de mais de um século entre duas formas de governo essencialmente similares. Assim, se opondo à tese de Baron, que vê em Bruni um republicanismo sincero, a crítica mais recente pensa que a linguagem republicana tradicional de Florença estava à serviço de fins oligárquicos. Ver: Hankins, J. “The ‘Baron Thesis’”, pp. 315-30. Ver também: Rubinstein, N. “II Bruni a Firenze: retorica e politica”.

de prática é da ordem da *doxa*⁴². Se os humanistas tem consciência de que no mundo político a verdade será sempre medida pela decisão da maioria, como propõe Aristóteles na *Política*, então, podemos arriscar que o aspecto da retórica que mais interessa aos humanistas é sua capacidade de mobilizar os homens por meio do discurso. Mas essa capacidade, salienta Helton Adverse, “revela algo mais do que a simples possibilidade de instrumentalização da linguagem. Ela aponta para a dimensão discursiva em que a vida cívica se constitui”⁴³. Essa é a meu ver o sentido mais profundo da formação humanista que, ao valorizar a retórica, deve preparar o homem para agir na cidade (sendo, portanto, o discurso uma ferramenta importantíssima para a manutenção e a defesa dos ideais republicanos).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS: Fontes impressas

AD. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.

BRUNI, Leonardo. *Panegirico della Città di Firenze. Testo italiano a fronte di Frate Lazaro da Padova*, ed. G. De Toffol. Firenze, 1974.

BRUNI, Leonardo. “Diálogo para Pier Paolo Vergerio” In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *De studiis et litteris liber ad Baptistam de Malatestis*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2002.

_____. *Laudatio florentinae urbis* In: *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento. Textes choisis, édites et traduits par Laurence Bernard-Pradelle*. Paris: Honoré Champion, 2008, pp. 205-301.

⁴² Sobre essa concepção de verdade associada à retórica, ver a conhecida troca de cartas entre Pico Della Mirandola e Ermolao Barbaro em 1485. O tema em discussão era a superioridade da “filosofia” sobre a “eloquência”. De modo provocativo, Pico defende a superioridade da primeira, ensejando a resposta de Barbaro a favor da convicção contrária. Para além do desfecho do diálogo, no qual a retórica sai vitoriosa, vale notar que está fora de questão a natureza retórica da verdade política. Insistindo na diferença entre o filósofo e o cidadão (que Barbaro tratará de refutar), Pico afirma que sempre que se trata de conhecer o verdadeiro em filosofia, é imprescindível desprever o discurso de todo ornamento estilístico, ao passo que nas “disputas forenses” e para aqueles que se “dedicam à vida política” o valor de verdade é oriundo da “balança do povo”. Cf.: P. Della Mirandola e E. Barbaro. *Filosofia o eloquenza?*. A cura de Francesco Bausi. Nápoles: Liguori, 1998, pp. 42-3.

⁴³ Adverse, Helton. *Retórica, educação e política no Renascimento Italiano*, p. 17.

- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres (De Officiis)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *De Inventione*. Paris: Belles Lettres, 1994.
- _____. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *De l'Orateur*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 3 vols.
- PETRARCA, Francesco. *On his own ignorance*. In: *Invectives*. Tradução de David Marsh. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2008.
- P. DELLA MIRANDOLA e E. BARBARO. *Filosofia o eloquenza?*. A cura de Francesco Bausi. Nápoles: Liguori, 1998.
- PLATÃO. *Górgias*. In: *Diálogos*, vol III-IV. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- _____. *Fedro*. Lisboa: Edições 70, sd.
- QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- SALUTATI, Coluccio. "Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza" In: BIGNOTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

b) bibliografia complementar

- ADVERSE, Helton. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.2 - n.4 , p.8-19– 2º sem. 2011. ISSN: 2176-2708 19
- BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- _____. *From Petrarch to Leonardo Bruni*. Chicago, 1968.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Minas Gerais: UFMG, 2001.
- CAMMELLI, G. *I dotti Bizantini e le origini dell'Umanesimo*. Firenze, 1941.
- DUGAN, John. "Rhetoric and Roman Republic". In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. E. Gunderson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 178-93.
- FRYDE, E. "The beginnings of Italian Humanist Historiography: the new Cicero of Leonardo Bruni" In: *Humanism and Renaissance Historiography*. London: The Hambledon Press, 1983.

FUBINI, R. "La reivindicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle *Historiae* di Leonardo Bruni" In: Viti. *Bruni, Cancelliere*.

FUMAROLI, Marc. *L'Age de l'Eloquence: Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'Europe Classique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

..... *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe Moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

GALLAND-HALLYN, Perrine. "La Rhétorique en Italie à la Fin du Quattrocento (1475-1500)". In : FUMAROLI, M. (org.). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne*. Paris : PUF, 1999.

GARIN, Eugenio. *L'éducation de l'homme moderne 1400-1600*. Paris : Fayard, 1968.

HANKINS, James. "Humanism, Scholasticism and Renaissance Philosophy". In: J. Hankins (ed.), *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 30-48.

..... "Rhetoric, history and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni" In: *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge University Press, 2010, pp. 143-178.

..... *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Edited by James Hankins. Cambridge University Press, 2010.

KENNEDY, George A. *The Art of Persuasion in Greece*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

..... *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 b.c - A.D300*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

..... *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

LARUSSO, Dominic. "Rhetoric in the Italian Renaissance". In: MURPHY, J. J. (org.). *Renaissance eloquence*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1983.

MACK, Peter. "Rediscovery of Classical Rhetoric". In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. E. Gunderson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

McMANAMON, J. M. *Funeral Oratory and the Cultural Ideas of Italian Humanism*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1989.

MANSFIELD. "Bruni and Machiavelli on Civic Humanism. In: J. Hankins (org.). *Renaissance civic humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- RIBEIRO, Adriano. *Sobre o orador em Cícero*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da USP: São Paulo, 1994, cap. 1.
- RUBINSTEIN, N. "II Bruni a Firenze: retorica e politica" In: *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, ed. P. Viti. Florence: Olschki, 1990.
- SANTOSUOSSO, A. "Leonardo Bruni Revisited: A Reassessment of Hans Baron's Thesis on the Influence of the Classics in the *Laudatio Florentine urbis*" In: *Aspects of Late Medieval Government and Society*. Toronto: University of Toronto Press, 1986, pp. 25-51.
- SEIGEL, Jerrold E. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton University Press, 1968.
- STAUBLE, A. "Due panegirici di citta tra Medioevo e Rinascimento", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38, 1976.
- ULLMAN. "Leonardo Bruni and Humanistic Historiography" In: *Studies in the Italian Renaissance*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.
- VASOLI, C. "Considerazioni sulla *Laudatio Urbis Florentinae* di Leonardo Bruni", in *Studi sulla cultura del Rinascimento*. Manduria, 1968, pp. 48-68;
- VITI, Paolo. *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*. Torino, 1996.
- _____. *Leonardo Bruni e Firenze. Studi suite lettere pubbliche e private*. Roma, 1992.
- WITT, G. "Civic Humanism and the Rebirth of the Ciceronian Oration" IN: *Modern Language Quarterly*, 1990.

Humores políticos em Maquiavel: uma apropriação do termo *umori* da medicina renascentista*

Christiane Cardoso Ferreira

Universidade de São Paulo

O pensamento político de Maquiavel contém enunciados sobre política interna que baseiam-se em suposições sobre o funcionamento interno dos seres humanos (FISCHER, 1997, p. 790; TEIXEIRA, 2010, p. 32). Parte deles diz respeito à composição humoral das cidades, que parece estar de acordo com a medicina renascentista. Deixá-los passar despercebidos, não nos parece conveniente, pois, como afirma Marie Gaille-Nikodimov (2004, p. 68), é a teoria humoral que permite formular a concepção de liberdade política de Maquiavel, tal como encontramos anunciada em sua obra republicana, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*¹:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que geravam, e não consideram que em toda república há dois humores diferentes,

* Este trabalho contou com o apoio da CAPES/PROEX e é a apresentação, para o Grupo de Trabalho de Ética e Política na Filosofia do Renascimento da ANPOF, de parte dos estudos preliminares da autora para seu texto de qualificação.

¹ As seguintes abreviações serão usadas para a obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: 1. *Discorsi*, quando no texto; 2. D, seguido do livro e do capítulo e página da edição utilizada, quando em nota no corpo do texto ou como referência bibliográfica. A edição usada é a da Martins Fontes, ano 2007.

o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles (D, I, 4, pp. 21 e 22).

Contudo, não apenas nos *Discorsi* o termo humor é encontrado. Também na sua primeira obra publicada, o *Príncipe*², encontra-se uma importante proposição baseada na teoria humoral, que tal como a anterior, confirma a composição das cidades por humores, assim como também indica que as formas de governo, inclusive a republicana, são efeitos desta composição:

Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (P, IX, p. 45).

Ao considerar que o secretário florentino não se propôs a elaborar definições precisas dos termos que utiliza (BENEVENUTO, 2011, p.21), pretendemos retornar à medicina para investigar acerca da teoria dos humores, com o propósito de procurar compreender melhor os enunciados expostos, pois parecem ser relevantes para o pensamento maquiaveliano. Tendo em vista que o paradigma de pensamento e produção do saber do século XVI pautava-se em figuras de similitudes que permitiam estabelecer semelhanças entre todas as coisas do mundo – especialmente relacionando o macrocosmo com o microcosmo – nossa primeira tarefa é procurar o sentido das coisas, tal como entende Foucault acerca da *epistème* do século XVI, o qual defende que “procurar o sentido é trazer à luz o que se assemelha” (1966, p. 50). É preciso, então, encontrar pistas nos princípios ou fundamentos que constituíram a teoria humoral e que possivelmente nos ajude a entender ou, ao menos, que forneçam elementos que nos auxiliem a refletir sobre a análise do corpo político proposta por Maquiavel.

A medicina do período do Renascimento tardio foi herdeira principalmente dos estudos de Hipócrates de Cós (aproximadamente 460 - 377 a.C.) e Cláudio Galeno (130 – 250 d.C.). Contudo, antes de tratar

² A seguinte abreviatura para *O Príncipe*: P, seguido do capítulo e página da edição utilizada, quando em nota no corpo do texto. A edição usada é a da Martins Fontes, impressa em 2011.

sobre a teoria humoral defendida por estes autores, devemos retornar ainda mais no tempo, pois há princípios que serviram de base para as formulações de tal teoria, assim como influenciaram a compreensão das coisas do mundo até um período posterior ao Renascimento. O conhecimento sobre a natureza era pautado na ideia dos quatro elementos primordiais – a água, a *terra*, o *fogo* e o *ar* – que compunham todas as coisas do mundo. Essa ideia foi importante para o desenvolvimento de uma das primeiras propostas sobre o funcionamento corporal, elaborada pelo filósofo Empédocles de Agrigento (495 – 435 a.C.), que também se dedicava à arte médica. Empédocles defende a concepção das quatro raízes que são imutáveis – os quatro elementos –, mas que possuem a capacidade de “se combinar com as demais, unindo-se e apartando-se, propriedade que explica a multiplicidade e as modificações das coisas”³ (SIQUEIRA-BATISTA, GOMES e BATISTA, 2011, p. 107) e que será apropriada pela teoria humoral, para determinar as compleições e as características das coisas.

Outro filósofo relevante para resgatar os primórdios da teoria humoral é Alcmeon de Crotona (500 – 450 a.C). Provável discípulo de Pitágoras e também detentor do saber da arte médica, é considerado por Marie Gaille-Nikodimov (2004, p. 63) um dos autores mais importantes que influencia a teoria humoral e o uso de termos médicos nos estudos referentes à política⁴. Sua doutrina sobre saúde e doença era pautada no equilíbrio entre as quatro qualidades primordiais⁵ – calor, frio, seco, úmido –, que eram organizadas em pares de potências opostas, denominadas *dynami* – úmido e seco, frio e quente, amargo e doce – que quando misturadas de forma equilibrada no interior do corpo humano proporcionariam o estado de saúde, então designado pelo termo *isonomia* (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p.

³ Segundo Luce (1994, p. 62), para Empédocles “compara as quatro raízes com as quatro cores básicas na paleta de um artista. Elas podem ser misturadas para dar qualquer matiz desejado e então aplicadas na tela em pinceladas da forma ou do tamanho desejado. Dessa maneira, o artista pode produzir uma imagem de qualquer objeto usando somente quatro pigmentos básicos. Ele pode fazer isso por causa das diferenças quantitativas entre os pigmentos, e também porque estes podem ‘interpenetrar-se’. Da mesma forma, pensou ele, os quatro elementos possuem diferenças qualitativas e são infinitamente combináveis. São essas combinações que produzem os vários objetos componentes do mundo”.

⁴ Também influenciou a Coleção Hipocrática e, indiretamente, a obra platônica (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 801).

⁵ As qualidades primordiais são derivadas dos quatro elementos primordiais.

802). Gaille-Nikodimov, por sua vez, entende que o importante para Alcmeon eram as relações no interior de um par, ou seja, entre as *dynamis* opostas, de modo que a isonomia deve ser compreendida como uma determinação negativa. A saúde, segundo esta interpretação de Gaille-Nikodimov sobre a proposta de Alcmeon, não corresponde a uma situação na qual os contrários se equilibram quantitativamente, mas numa situação tal que nenhum dentre eles domina (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, pp. 64 e 65). Portanto, a igualdade é uma situação de não dominação e corresponde à saúde, enquanto a enfermidade relaciona-se, por sua vez, ao desequilíbrio, descrito como uma monarquia, “o corpo humano está doente quando uma das potências domina a outra”⁶ (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 64).

Para Gaille-Nikodimov, portanto, há um pressuposto de igualdade explícito no uso do conceito de *isonomia* e implícito nos termos *dynamis* e *krasis* de Alcmeon de Crotona (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 68) que serão importantes para compreender o uso que Maquiavel faz da teoria humoral. Segundo Vlastos (*Apud* GAILLE-NIKODIMOV, 2004, pp. 68-69), a *dynamis*, ao ser entendida como uma substância que é potência e que pode se afirmar pelo fato de poder ser mais forte que os outros, pode ser a causa da desordem. Para evitar a desordem ou recompor a ordenação, sua força deve ser retirada ou moderada não por uma força que reprime, mas por uma força que faz contrapeso. Este sistema de contrapeso é o fundamento da teoria da *krasis* – aqui, Vlastos entende que a concepção de *isonomia* de Alcmeon é uma versão mais antiga da concepção de *krasis*, pois o equilíbrio só ocorria quando as potências fossem iguais, ou seja, quando elas pudessem limitar umas às outras em equilíbrio, de modo que uma não dominasse as outras (*monarchia*), mesmo quando se considera a *krasis* um equilíbrio de potências de uma mistura variada e não apenas de uma dupla de potência oposta. Tal pressuposto de igualdade, enfatiza Gaille-Nikodimov (2004, p. 68), é encontrado na concepção de harmonia da cidade herdada do pensamento político grego. Para Gaille-Nikodimov, que está interessada em buscar qual o sentido da “mistura” intencionada por Maquiavel, este modelo do médico de Crotona lhe parece elucidativo.

⁶ As traduções de passagens de textos indicados na bibliografia são de responsabilidade da autora.

No entanto, outros aspectos da medicina antiga, que influenciaram sobremaneira a medicina renascentista, parecem interessantes para compreender as interpretações do modelo maquiaveliano de corpo político. Então, após retornar ao Empédocles de Agrigento e Alcmeon de Crotona, que indubitavelmente influenciaram todo o desenvolvimento posterior da arte médica, passando por toda a antiguidade, medievo e Renascimento (SIRAISI, 1990, p. 105), vamos finalmente à teoria hipocrática. É no tratado intitulado *Da natureza do homem*, o qual está no *corpus hippocraticum*⁷, que se encontra a doutrina humoral⁸ (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 802; GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 65; SIRAISI, 1990, p. 104). Tal doutrina compreende a composição do corpo humano por quatro fluidos corporais, denominados humores: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra, que são compreendidos como essenciais para o funcionamento fisiológico do organismo (SIRAISI, 1990, pp. 104 e 105). Nesta proposição, o princípio de saúde se aproxima daquele apresentado por Alcmeon de Crotona, pois a saúde corresponde a uma mistura dos humores (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 802), no entanto se distancia por relacionar a harmonia da mistura saudável à perfeita justa proporção dos quatro humores:

O corpo humano contém sangue, fleuma, bile amarela e bile negra. Estas são as coisas que o constituem e causam doença e saúde. A saúde é fundamentalmente o estado no qual estas substâncias constituintes estão numa justa proporção entre si, tanto em quantidade como em qualidade, e são bem misturadas. A doença ocorre quando um das substâncias apresenta deficiência ou excesso. Isso é inevitável quando uma delas é separada do resto e fica isolada... (HIPÓCRATES *apud* PAREL, 1992, p. 150).

A concepção hipocrática de saúde como justa proporção, parece ter influenciado a teoria política de Aristóteles, que segundo a interpretação de Amaral (2008, p.32), entende que “a saúde de um regime

⁷ Conhecida também por Coleção Hipocrática, é o conjunto de cerca de sessenta tratados médicos, atribuídas à Hipócrates, redigidas aparentemente entre os anos 450 e 300 a.C. Ao observar a data, podemos já de antemão supor que não apenas uma pessoa escreveu toda a coleção de tratados. (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 802).

⁸ Que serviu de base para toda prática médica ocidental por quase dois milênios Frias *apud* CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 802

depende do equilíbrio proporcional das partes que constituem o corpo cívico da cidade”. Aqui a palavra para equilíbrio é isonomia, do mesmo modo que para Alcmeon de Crotona, no entanto, cumpre ressaltar que os sentidos dados pelos filósofos parecem não serem os mesmos, pois se para o médico de Crotona isonomia está relacionado à não dominação porque se contrapõe à monarquia e traz consigo um sistema de contrapesos para equilibrar as *dynameis*, para Aristóteles este termo significa equilíbrio segundo a noção de justa proporção. Em contraposição, portanto, o estado de doença resultaria não de uma monarquia, ou seja, da dominação de uma *dynamis* sobre as outras – como para Alcmeon de Crotona –, mas do isolamento dos humores em alguma região do corpo, o que por sua vez, geraria desequilíbrio em seu funcionamento (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 803).

Se nos voltarmos agora para Maquiavel, veremos que ele parece se afastar da concepção de saúde como justa medida das proporções corporais, as quais deveriam ser preservadas ao máximo. Com efeito, as repúblicas de Esparta e Veneza não seriam modelos a seguir. No caso da Sereníssima, após a constituição da comunidade política, estabeleceu-se que os que viriam a morar naquelas terras posteriormente, não teriam acesso às magistraturas. Além disso, “os que foram morar em Veneza não eram muitos, nem em número tão grande que houvesse desproporção entre quem governa e quem é governado” (D, I, 6, p. 28). No caso lacedemônio,

duas coisas principais causaram essa união [a não desunião entre as partes]: uma foi serem poucos os habitantes de Esparta, e assim poderem ser governados por poucos; outra foi que, não aceitando forasteiros em sua república, não tiveram eles ocasião para corromper-se nem para crescer tanto que ela se tornasse insuportável aos poucos que a governavam (D, I, 6, p. 29).

O efeito da manutenção das proporções foi a constituição de repúblicas tranquilas, porém fracas, que não podiam ampliar seus domínios, ou no caso de expansão ou invasão, não logravam conservá-los (D, I, 6, pp. 27-29). Como modelo de república, portanto, Maquiavel privilegia a ampliação do império à tranquilidade interna da cidade, pois bem sabe que não sendo possível “equilibrar tais coisas nem

manter-se exatamente na via do meio, ao se ordenar uma república é preciso pensar o lado mais honroso” (D, I, 6, p. 32). Assim, Roma, ao contrário de Veneza e Esparta, “deu à plebe força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos” (D, I, 6, p. 29) e constituiu-se na mais grandiosa das repúblicas, com vastos domínios e tumultos internos. Portanto, Maquiavel parece descartar o ideal hipocrático e aristotélico⁹ da manutenção das proporções para seu modelo de república.

No entanto, para tentar compreender como opera a analogia de corpo político utilizada por Maquiavel, não se pode desprezar totalmente os conceitos de saúde e doença contidos no *corpus hippocraticum*. Tais conceitos não podem ser pensados de modo isolado, na medida em que não se pode tratar um corpo doente atendo-se apenas à doença (LOQUE, 2009, p. 60). Segundo Loque (2009, p. 60), a saúde dos seres humanos constitui-se, de acordo com os tratados do *corpus hippocraticum*, a partir de um embate entre a compleição¹⁰ individual, que é idiossincrática, e o ambiente circundante. Deste modo, a saúde definida como a harmonia entre os quatro fluídos corporais, não deixa também de considerar os fatores extrínsecos ao corpo, como por exemplo, as estações do ano e a localidade; além de fatores que hoje entendemos como culturais, como é o caso da dieta (LOQUE, 2009, p. 60).

Assim, entendendo que, para Hipócrates, saúde e doença são frutos de um processo de equilíbrio dinâmico entre interioridade – os humores – e exterioridades – fatores naturais e culturais (LOQUE, 2009, p. 60), identificamos uma ressonância com o pensamento maquiaveliano. Em primeiro lugar, pode-se identificar as exterioridades com a cosmologia que vigorava no período renascentista – a influência também dos astros sobre o mundo sublunar, as estações do ano, a geografia etc.

⁹ Cumpre observar que, embora Aristóteles não seja a referência direta de Maquiavel – pois, especialmente nos *Discorsi*, seu horizonte de discussão teórica com a antiguidade circunscreveu-se especialmente aos historiadores e filósofos antigos romanos –, devemos considerar que importantes aspectos da teoria física aristotélica, suas discussões sobre método, suas técnicas argumentativas, bem como a forte relação que travou entre a medicina e a filosofia natural foram transmitidas não somente por suas próprias obras, algumas já traduzidas na época do Renascimento – como por exemplo, *A política*, traduzida por Santo Tomás de Aquino e seus discípulos (CARDOSO, 2008, P. 47), mas também pelos escritos de Galeno (SIRAISI, 1990, p. 3) e pelas *Vidas* de Plutarco – este último texto tem uma especial importância porque contém registros sobre a iniciação e o gosto de Aristóteles pela medicina (AMARAL, 2008, p. 31).

¹⁰ Sinônimo de temperamento.

Além disso, as exterioridades também podem estar relacionadas ao aspecto contingencial da política representado pela deusa pagã *Fortuna*. De tal sorte, que Roma não tivera apenas *virtù*, mas também fortuna para que se tornasse o mais grandioso império da antiguidade, como se pode comprovar no trecho a seguir, em que Maquiavel argumenta para aqueles que defendem que os tumultos de Roma eram perniciosos: “Não posso negar que a fortuna e a milícia foram razões do império romano, mas também me parece que quem diz tais coisas não se apercebe de que onde há boa milícia é preciso que haja boa ordem (...)” (D, I, 4, p. 21). Têm-se aqui os aspectos intrínsecos e extrínsecos relacionados: a milícia como um aspecto interno do corpo político, expressa que em Roma havia uma boa ordem corpórea; e a apresentação de um aspecto externo ao corpo político, a fortuna. Com isso, percebemos que tal noção hipocrática de saúde parece reverberar em Maquiavel, à medida que o pensador florentino não deixa de admitir a existência de fatores exteriores que podem afetar o corpo político. É preciso, no entanto, assinalar que não é possível explicar os aspectos contingenciais pela teoria médica. Neste momento, nos convém apenas mencionar que aspectos exteriores ao corpo político podem acometê-lo.

Sobre os aspectos intrínsecos, com qual propósito Maquiavel avaliaria os assuntos relativos à saúde e à corrupção do corpo político? Nos *Discorsi*, ele defende que a avaliação do estado de saúde e doença de uma cidade indica se uma cidade corrompida pode manter-se como estado livre ou se pode ser ordenada como tal (D, I, 18, p. 72). Sua preocupação dá indícios de que a forma de governo deve estar de acordo com a matéria do corpo político, pois sugere uma avaliação pautada na sua análise – o quão deteriorada está – e cuja prescrição dependerá, portanto, do seu grau de corrupção (D, I, 18, p. 72)¹¹:

Por isso, os cidadãos que, nas repúblicas, intentam alguma empresa em favor da liberdade ou da tirania, devem considerar o sujeito [matéria] que têm e por ele julgar das dificuldades de suas empresas. Porque é tão difícil e perigoso tentar tornar livre um povo que queira viver na servidão quanto querer levar à servidão um povo que queira viver livre (D, III, 8, p. 350).

¹¹ É “necessário agir segundo o grau de corrupção” (D, I, 18, p. 72).

No mesmo sentido, no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*¹², Maquiavel afirma ao Papa Leão X que “em todas as cidades nas quais é grande a igualdade entre os cidadãos, não se pode ordenar um principado senão com a máxima dificuldade, e que, naquelas cidades nas quais é grande a desigualdade entre cidadãos, não se pode ordenar uma república” (Discurso, 12, p. 66). É nesses termos que ele se detém a examinar a matéria de que se constitui o corpo político florentino, ocupando-se de suas características e do grau de corrupção enraizado nela, de onde vai obter os elementos necessários para a determinação da forma de governo mais apropriada para sua cidade (PANCERA, 2010, p. 79).

Os aspectos intrínsecos, aqueles que dizem respeito aos humores, possuem, portanto, relação com o equilíbrio dos fluídos corporais em si, mas também com os temperamentos ou compleições, que são “o equilíbrio das qualidades do calor, umidade, frio e seco, resultado da mistura dos elementos no corpo humano” (SIRAISSI, 1990, p. 101). Esse conceito, primeiro desenvolvido por Galeno¹³ (CASTRO & LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 806; SIRAISSI, 1990, p. 101), quem revitalizou a teoria humoral, posteriormente adquiriu mais elaboração durante a Idade Média – até mesmo incluindo discussões abstratas e filosóficas realizadas pelos escolásticos. O temperamento¹⁴ dos seres humanos, sendo determinado pela mistura de humores, também varia de acordo com as condições de vida e circunstâncias externas, que influenciam o corpo orgânico por uma lógica simpática. Assim, a passagem do tempo, a idade, o sexo, as regiões geográficas, exercem influência sobre os humores e, por conseguinte, sobre o temperamento – por meio de relações simpáticas –, corroborando o conceito de saúde e doença de Hipócrates (SIRAISSI, 1990, p. 101). Portanto, o conceito

¹² Esta é a tradução brasileira ao título *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. As seguintes abreviações serão usadas para essa obra: 1. *Discurso sobre as formas de governo de Florença* quando no corpo do texto; 2. *Discurso*, seguido do parágrafo e página da edição utilizada quando em nota no corpo do texto ou referência bibliográfica.

¹³ Também conhecido por Hélio Galeno, é um dos mais famosos médicos do mundo antigo, cuja relevância para a Medicina circunscreve-se principalmente nas áreas da anatomia e fisiologia. Seus ensinamentos perduraram por quase treze séculos e serviram como guia da prática médica durante a Idade Média.

¹⁴ O temperamento ou a compleição é um conceito fundamental que deu suporte para a ideia de medicina constituída em um corpo de conhecimento unificado e racional (SIRAISSI, 1990, pp. 101 e 102).

de humores como temperamento se aproxima de uma das acepções usadas por Maquiavel, identificadas por Teixeira, que tem o sentido de expressar características particulares de uma cidade, seus costumes ou inclinações (2010, p. 36). Por humor de uma cidade deve-se entender também suas partes constituintes (humores naturais), assim como os apetites e desejos de tais grupos, as inimizades (principalmente entre os *grandi* e o *universale*) consideradas naturais a todas as cidades (TEIXEIRA, 2010, p. 36), e os humores facciosos que não são salutares porque descaracterizam os estados naturais dos humores (TEIXEIRA, 2010, p. 35). Assim como Teixeira, Parel nos chama atenção para as diferentes acepções dos humores em Maquiavel (PAREL, 1992, p. 101-112)¹⁵, no entanto, o que mais nos interessa no momento é tomá-los como conceito que significa algo fundamental para a vida de um corpo, no caso, o corpo político. Sendo assim, a mistura de humores que determina as qualidades da matéria (SIRAISI, 1990, p. 106), tem também como efeito, no plano do corpo político, determinar a forma de governo de tal cidade¹⁶.

Assim, retornamos, finalmente, à nossa pergunta inicial que buscava compreender o significado da apreensão do termo humor para além do uso metafórico, mas como produção de saber sobre a cidade, por meio da busca de semelhanças entre os humores corporais e os humores das cidades. Agora podemos perguntar que tipo de mistura se dá entre os humores, de tal modo que seu efeito seja a liberdade. Para tratar a questão, trago duas interpretações opostas.

Segundo Anthony Parel (1992, pp. 101 e 102), o conceito de saúde da medicina baseada na teoria humoral é a única teoria que demonstra a unidade do organismo como resultado de coisas diferentes, substâncias diversas. Baseado especificamente no tratado *Da natureza humana* de Hipócrates, ele entende que tal unidade se dá por cooperação não entre iguais, mas entre opostos (PAREL, 1992, p. 102). Este tipo de teoria não parece de acordo com a noção de desunião ou dissensão entre os humores presentes no pensamento de Maquiavel sobre a república,

¹⁵ Parel discrimina seis diferentes acepções para “humores”: 1. Desejos e apetites de um grupo social; 2. Usado para designar os próprios grupos sociais; 3. Descrição das atividades resultantes dos humores; 4. Descrição dos conflitos entre estados; 5. Descrição de bom e mau; saúde e doença; 6. É usado para classificar os regimes políticos (PAREL, 1992, p. 105-107).

¹⁶ Citado anteriormente, P, IX.

pois em nada se relaciona com seu modelo de república perfeita, que confrontava, como vimos, o modelo da Sereníssima Veneza, uma vez que se via em Roma “o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê” (D, I, 4, p. 22). Além disso, a formulação heterodoxa¹⁷ de Maquiavel sobre a república foi e é polêmica justamente por enfatizar que “todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles [dos dois humores]” (D, I, 4, p. 22). Ora, não podemos pensar a república como efeito de uma mistura baseada na justa proporção dos humores, compreendida como colaboração ou cooperação entre os opostos, já que a desunião deles é fundamento da república, pensada a partir do modelo romano. Outra formulação do secretário florentino, na *História de Florença*¹⁸, corrobora o aspecto da discórdia interna na forma republicana de governo: “Em Roma, como todos sabem, depois que os reis foram expulsos¹⁹, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, que se manteve até sua ruína” (HF, próêmio, p. 8).

Outra interpretação dada à questão da mistura de humores é feita por Marie Gaille-Nikodimov. Ela concorda com Parel acerca da cidade ser composta por elementos opostos. No entanto, discorda no que tange à cooperação entre os humores. Gaille-Nikodimov despreza qual o tipo de medicina que estava em voga para Maquiavel, se a do médico de Cós, ou a de Crotona. Para a autora francesa, o que os dois modelos de saúde-doença preveem é que o médico deve “determinar a mistura temperada, equilibrada, harmoniosa, quer dizer, de agir de tal modo que nenhum dos termos se imponha sobre o outro” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.69). O que parece interessar à autora francesa, portanto, é menos o significado em si do humor na teoria médica, mas sobretudo a relação entre os humores, ou seja, o que permite estabelecer uma mistura temperada, equilibrada, harmoniosa. Assim como Lefort, Gaille-Nikodimov entende que a oposição entre os humores é uma marca da oposição constitutiva do político, que por sua vez indica

¹⁷ Termo usado por Quentin Skinner (2009, p. 201).

¹⁸ A seguinte abreviação será usada para a obra *História de Florença*: HF, seguido do livro, do capítulo e página da edição utilizada, quando em nota no corpo do texto ou como referência bibliográfica.

¹⁹ A República foi instituída com a expulsão dos reis Tarquínios.

que é impossível qualquer reconciliação (LEFORT, 1972, p. 382 *apud* GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 71). Assim, Gaille-Nikodimov afirma que plebe e senado assumem compromissos entre eles que são sempre caracterizados como acordos frágeis e provisórios (2004, p. 82). Essa temporariedade dos acordos traz à luz o caráter dinâmico do equilíbrio dos humores, ou seja, um movimento constante que existe nos humores, resultante da contrariedade dos desejos (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 83). É esse traço dinâmico das relações entre os humores que justificaria o uso do vocabulário humoral por Maquiavel, assim como também indicaria que a liberdade supõe certa repartição de magistraturas (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, pp. 83 e 84). A necessidade da repartição das magistraturas estaria vinculada à necessidade de institucionalização dos confrontos dos desejos, pois estas dariam aos humores possibilidades de lutar contra a afirmação excessiva do outro desejo, que lhe é antagônico (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 85). Com efeito, essa análise parece condizente com o que defende Maquiavel: “não há nada que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafio ordenada pelas leis” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 33).

Parel, por não operar com o pressuposto da impossibilidade da reconciliação dos humores por causa da divisão originária constituinte do político, defende que a ideia mais importante emprestada da teoria dos humores por Maquiavel é a noção de satisfação. Sua defesa se pauta na suposição de que a chave da saúde corporal está no fato de que cada humor procura sua própria satisfação, de tal maneira que, se um corpo não é capaz de fornecê-la a cada um deles, este é um corpo doente (PAREL, 1992, p. 102). Mas se as leis servem para refrear os cidadãos (D, I, 18, p. 73) e se o argumento de Maquiavel em prol de se depositar no povo a guarda da liberdade é em razão deste ter menos vontade de usurpá-la²⁰ (D, I, 5, p. 24), é necessário que os humores sejam refreados, isto é, que não sejam plenamente satisfeitos. Isso, portanto, tem a ver com a liberdade e com a saúde da república, diferentemente do que pensa Parel.

²⁰ O povo tem menos vontade de usurpar a liberdade porque sua vontade de viver livre deriva do desejo de não ser dominado (D, I, 5, p. 24).

A partir deste argumento, Parel infere que a teoria dos humores teria fornecido um novo critério para julgar uma boa constituição, baseada na satisfação das necessidades dos humores, entendidas como pré-morais (1992, p. 102). Por isso, defende que Maquiavel se afastaria da tradição, a qual defendia a virtude, pautada em valores morais, como critério de avaliação dos tipos de governo. É bem verdade que Maquiavel julga que as seis formas de governo apresentadas pelos antigos são todas nocivas, inclusive as três formas virtuosas – não corruptas – por causa da brevidade de suas vidas (D, I, 2, pp. 14 e 17), sem, contudo, divergir inteiramente deles, já que defende o governo misto. E apesar de Maquiavel deslocar o conceito do governo misto unicamente do critério de ser uma mistura das três formas boas de governo, para o resultado da desunião dos humores constitutivos da cidade (D, I, 4, p. 22), nem por isso parece que o critério da satisfação deva ser tomado como fundamental para definir uma boa constituição. Primeiramente porque o autor florentino entende que os humores tendem a satisfazer não apenas suas necessidades básicas, mas desejos por vezes compelidos pela ambição:

Há uma sentença dos escritores antigos, segundo a qual os homens costumam afligir-se no mal e enfadar-se no bem, nascendo dessas duas paixões os mesmos efeitos. Porque, sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona (D, I, 37, pp. 112 e 113).

Além disso, uma boa constituição não se relaciona apenas à satisfação dos humores, mas também à contenção deles e, por isso, a importância das leis e dos magistrados que têm como objetivo refrear os cidadãos (D, I, 18, p. 73). Também a defesa da religião “como coisa de todo necessária para manter uma cidade” (D, I, 11, p. 49)²¹, não corrobora a tese de Parel que evidenciaria um divórcio da constituição política e da moral. Pelo contrário, Maquiavel põe relevo no papel da

²¹ Em sua avaliação sobre Roma, Maquiavel afirma que “a religião introduzida por Numa foi uma das principais razões da felicidade daquela cidade, pois ensinou boas ordenações; as boas ordenações trazem boa fortuna; e da boa fortuna nasceram os bons êxitos das empresas” (D, I, 11, p. 51).

religião pagã como sustentáculo da virtù²² de um povo, especialmente em uma república, e ao analisar Roma, defende que “a religião servia para comandar os exércitos e infundir ânimo na plebe, para manter os homens bons e fazer com que os reis se envergonhem” (D, I, 11, p. 50).

Deste modo, podemos perceber a importância das ordenações internas: “nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis” (D, I, 7, p. 33). A isso, soma-se o fato de que havendo modos ordinários para permitir o desafogo dos humores do povo²³, evita-se os extraordinários, o que significar recorrer às forças privadas e estrangeiras, que arruinam a república (D, I, 7, p. 34). Assim, se as ordenações dão conta de desafogar os humores, sem, para tanto, precisarem de algo externo ao corpo político para conter as desavenças entre as partes, elas logram manter “a ordenação do estado” que “era a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis” (D, I, 18, p. 73).

A relação entre os humores que determinará, portanto, a forma republicana de governo não deve ser pensada como cooperativa ou colaborativa entre os grupos constitutivos da cidade. Pelo contrário, sendo os humores irreconciliáveis, seus desejos, disposições e ânimos devem ser desafogados por meios ordinários, ou seja, nos termos das “forças e ordens públicas” (D, I, 7, p. 34), que preservam a “ordenação do estado”, que significa manter o lugar dos humores diversos nas ordenações da cidade.

REFERÊNCIAS

AMARAL, António Campelo. (2008). *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*. Covilhã: LusoSofia. www.lusosofia.net

²² Segundo Maquiavel, um reino que não tem religião só pode ser mantido sem arruinar-se por meio de um príncipe que cause temor e supra a religião, mas não deixa de atentar ao fato de que com a morte do príncipe, o reino também desaparecerá porque esvai-se sua virtù (D, I, 11, p. 51). Além disso, o juramento religioso, segundo o autor florentino, foi o remédio para reavivar a esperança de recuperar a *virtù* que os samnitas tinham perdido (D, I, 15, p. 64).

²³ Ver D, I, 7, p. 34.

BENEVENUTO, Flávia (2011). *A virtude do governante: circunstâncias e ações para a conquista e a manutenção do poder no pensamento de Maquiavel*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

CARDOSO, Sérgio (2008). "Que república? Notas sobre a tradição 'do governo misto'". In: BIGNOTTO, Newton (org.) *Para pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG

CASTRO, F.S. & LANDEIRA-FERNANDEZ, J. (2011). "Alma, corpo e a antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais". *Psicologia: reflexão e crítica*, 24(4), pp. 798-809.

FISCHER, Markus (1997) . "Machiavelli's political psychology". *The review of politics*, V. 59, 4, pp. 789-829. Cambridge University Press. www.jstor.org/stable/1408308.

FOUCAULT (1966). *As palavras e as coisas*. Trad. António Ramos Rosa. Portugal: Portugália Editora / Martins Fontes.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie (2004). *Conflit civil et liberté: La politique machiavelienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion.

LEFORT (1972). *Le travail de l'ouvre Machiavel*. Paris: Galliman

LOQUE, Flávio Fontenelle (2009). "Notas sobre Galeno, a noção de saúde e o debate médico-filosófico sobre a causalidade". In: *Revista Archai*, 3, pp. 59-68.

LUCE, J. V. (1994). *Curso de filosofia grega*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MAQUIAVEL, Nicolau (2007a). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2007b). *História de Florença*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2010). "Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici". Trad. de Gabriel Pancera. In: ADVERSE, Helton (org.). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Belo Horizonte: Editora UFMG

_____ (2011). *O príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes.

PANCERA, Gabriel (2010). *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

PAREL, Anthony (1992). *The Machiavellian cosmos*. New Haven, London: Yale University Press.

SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; GOMES, Andréia P. & BATISTA, Rômulo S. (2011). "Lições de 'fisiologia' – pelo médico-filósofo Empédocles de Agrigento". In: *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, vol2/2, pp. 105 – 111.

SIRAISSI, Nancy G. (1990). *Medieval & Early Renaissance medicine*. Chicago: The University of Chicago Press.

SKINNER, Quentin (2009). *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.

TEIXEIRA, Felipe Charbel (2010). *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. São Paulo: editora UNICAMP.

Montaigne e Maquiavel: a crítica aos adutores do príncipe

Gilmar Henrique da Conceição

Unioeste

Montaigne é um leitor atento de *O príncipe*, dos *Discursos* e da *Arte da guerra*. Podemos destacar algumas passagens explícitas, nos *Ensaio*s, referentes à Maquiavel. Duas passagens estão nos capítulos *Da presunção* (II, 17) e *Observações sobre os meios de guerrear de Júlio César* (II, 34), bem como no *Journal de voyage en Italie* e são retirados da *Arte da guerra*. Outra passagem está no capítulo *Dos coches* (III, 6). Na crítica aos adutores do príncipe – ou a “esse bando de velhacos” (III, 9, p. 442) – a reflexão de Montaigne se aproxima bastante da de Maquiavel, em especial com o escrito do autor florentino *De como se devem evitar os adutores* (MAQUIAVEL, 1973). Nesse mencionado capítulo, Maquiavel entende que as cortes estão cheias de adutores; sendo assim, é difícil se defender desta “peste” (MAQUIAVEL, 1973). Todavia o príncipe não pode evitá-la, sob o risco de ser desconsiderado, nem pode deixar que qualquer pessoa lhe diga a verdade, pois isso pode acarretar desrespeito. Frente a isso, Maquiavel sugere uma terceira maneira, de o príncipe prudente se conduzir: escolhendo no seu Estado homens sábios, e só a estes deve dar o direito de falar-lhe a verdade a respeito, porém apenas das coisas que ele lhe perguntar. Ambos os autores aconselham ao príncipe a necessidade imperiosa de saber a verdade do julgamento que o povo faz dele nas ruas, e a não confiar no que lhe trazem os adutores. De seu lado, na condição de conselheiro, Mon-

taigne, porém, parece não querer falar apenas aquilo que o príncipe lhe perguntar; quer ter a liberdade de lhe falar por si mesmo.

Maquiavel foi o primeiro a discutir a política e os fenômenos sociais nos seus próprios termos, sem recurso à ética ou à jurisprudência, e Montaigne se insere neste debate (SANDERS, 1976). Maquiavel e Montaigne consideram que a política pode melhorar os seres humanos, mas que estes se apresentam, em grande parte, maus, levianos, inconstantes, dissimulados, e submetidos aos seus interesses egoístas e imediatos, sendo que o mesmo acontece com o príncipe. Em que pesem as grandes diferenças entre os dois autores, argumentaremos que ambos se apresentam como conselheiros do príncipe, e ambos querem tirar lições práticas da realidade, a partir da experiência adquirida pela prática pessoal, em primeiro lugar. Embora se diferenciem teoricamente, ambos servem com lealdade, mas com lucidez, a uma política cujas ações chegam a julgar com severidade. É em grande parte impossível refletir sobre Montaigne e a política (DESGRANGES, 2012) sem relacioná-lo minimamente com Maquiavel. Estas questões subjazem por todos os *Ensaíos*. Tal como Maquiavel, Montaigne julga que o príncipe tem de governar para o bem de todos, mas sua principal ocupação é a guerra, e a exposição de sua cabeça ao risco de sofrer ataques deve lhe ser frequente. O que o príncipe não pode deixar de assumir são as responsabilidades de comando militar; muita segurança pessoal, no pedestal, como um santo, pode significar insegurança militar: “Sob o pretexto de preservar sua cabeça, como a estátua de um santo, para a boa fortuna do país, destituem-no precisamente de seu papel, que é exatamente de ação militar, e declaram-no incapaz dele” (II, 21, p. 516).

Este estudo destaca a reflexão desses dois autores sobre a sociedade, as lutas partidárias, a violência e as guerras, porque vivenciam também uma revisão total dos valores morais e materiais do mundo. O ensaísta registra: “Não sei se posso com bastante honestidade confessar com quão pouco custo para o sossego e tranquilidade de minha vida passei mais de metade dela em meio ao desmoronamento de meu país” (III, 12, p. 394). Montaigne participa dessas lutas que acarretaram tais rupturas e se posiciona politicamente. Em matéria de danos públicos denuncia “a corrupção e ladroagem que é prestigiada e está dentro da ordem” (III, 12, p. 395).

Montaigne não se perde no movimento de perscrutação do eu: “Se não estou em mim, estou sempre bem perto” (III, 2, p. 37). Constata que são poucos os seres humanos que permanecem fiéis a si mesmo, visto que “quanto à fidelidade, não há no mundo animal traidor que se compare ao homem” (II, 12, p. 215). Por razões de interesse público, os traidores, porém, podem ser úteis ao Estado. Para Maquiavel, a exigência de verdade pode também significar a negação da autoridade do príncipe. No momento em que Montaigne afirma a incompatibilidade entre a moral e a política, é provável que leve em conta os escritos de Maquiavel.

Há dois autores com os quais Montaigne dialoga em seus escritos: La Boétie e Maquiavel. Maquiavel instrui o príncipe sobre como preservar seu poder, La Boétie se esforça em apresentar formas de afastá-lo, assegurando a liberdade das pessoas, na recusa em continuar servindo. Maquiavel perguntara: “o príncipe deve ser amado ou temido?” (MAQUIAVEL, 1973, p. 75), La Boétie afirma que “o tirano nunca é amado, nem ama” (BOÉTIE, 1982, p. 35), porque a amizade requer a igualdade da mútua estima “[...] seria difícil encontrar um amor seguro em um tirano, pois, estando acima de todos e não tendo companheiro, já está além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade, que jamais quer claudicar, e caminha sempre igual” (BOÉTIE, 1982, p. 36). Montaigne não titubeia em dizer que, caso fosse ele o príncipe, preferiria ser amado, pois valentia pode estar junto à bondade e às boas ações:

Se ela [a fortuna] me houvesse feito nascer para ocupar uma alta posição entre os homens, eu ambicionaria fazer-me amar, não fazer-me temer ou admirar. Devo exprimi-lo com mais insolência? Teria tratado de agradar, tanto quanto de ser bem sucedido. Ciro muito sabiamente e pela boca de um comandante muito bom e filósofo melhor ainda, considera sua bondade e boas ações como muito superiores à valentia e conquistas bélicas (III, 9, p. 276).

Maquiavel e Montaigne referem-se à responsabilidade que o príncipe tem na conservação do Estado, mas há diferenças entre ambos na acepção desta palavra:

Quando [Maquiavel] estabelece como primeira regra para o príncipe “conservar” o Estado, fala como um navegador na tempestade, enfrentando o mar furioso: conservar significa ao mesmo tempo criar e salvar, viver e sobreviver. Quando Montaigne usa a mesma palavra, seu sentido é certamente imperioso, mas menos trágico. Um enfrenta a anarquia, o outro as “novidades” que semeiam discórdia. Nem a urgência nem a tensão podem ser comparadas (LACOUTURE, 1998, p. 176).

Ambos compartilham preocupações com a prática política e com afazeres inerentes à condução da política, considerada uma atividade dominada pela inconstância e contingência. Maquiavel já escrevera que o homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons, e também mostrara como a costura do edifício social pode ser avessa àqueles preceitos que todos reconhecem como honestos. De acordo com Montaigne, sempre se buscará o honesto, até mesmo como máscara, pois é tão doce, tendo tirado proveito de uma ação viciosa, poder depois nela costurar com toda a segurança algum traço de bondade e justiça, como a guisa de compensação para a consciência. Nem sempre é a atitude legítima que serve melhor ao bem público. Trata-se, assim, de um procedimento que exige a consideração atenta das inúmeras vicissitudes de uma realidade sempre cambiante, e das possibilidades efetivas diante de tais circunstâncias. Compartilham a ideia de efetividade na formulação de juízos políticos. São conhecedores da corrupção na política, das artimanhas, das diversas práticas, como o poder de negociação e a habilidade (firmada em argumentos) de persuadir príncipes, embaixadores e comissários. Montaigne reconhece, porém, que há uma carência geral de valores no meio público, num século muito depravado e corrompido, no qual suas qualidades são consideradas fraquezas:

[A] A indulgência de meu comportamento seria chamada de covardia e fraqueza; a fé e a consciência seriam consideradas pedantes e supersticiosas; a franqueza e liberdade, importunas, levianas e temerárias. Para alguma coisa serve a desventura. É bom nascer num século muito depravado, pois, em comparação com outras pessoas, sois considerado virtuoso a baixo custo. Em nossos dias, quem não for parricida e sacrílego é homem de bem e honrado (II, XVII, p. 471).

Montaigne discute a questão da ética em Maquiavel, visto que este se contrapõe à ética cristã herdada da Idade Média. Para a ética cristã, as atitudes dos governantes e os Estados em si estavam subordinados a uma lei superior, e a vida humana destinava-se à salvação da alma. Com Maquiavel, a finalidade das ações dos governantes passa a ser a manutenção da pátria e o bem geral da comunidade, não o próprio, de forma que uma atitude não pode ser chamada de boa ou má a não ser sob uma perspectiva histórica. Com essa justificativa, uma questão se coloca: o Estado pode praticar todo tipo de violência, seja aos seus cidadãos, seja a outros Estados?

De modo geral, Montaigne alerta o príncipe, sem temer cair no desagrado real, sobre o quanto convém a um governante visitar e acatar os cidadãos em proveito dos negócios do Estado. Contrariamente a Maquiavel, que considera que o Estado não se conserva sem a *virtú* do Príncipe, capaz de canalizar a Fortuna (isto é capaz de manipular os *umori* dos Grandes e do povo), Montaigne é cético quanto à eficácia do julgamento, do saber e da experiência política. Em determinada esfera política, “que dizer, se as razões mais chãs são as mais sólidas, se as mais baixas e frouxas, e as mais batidas, aplicam-se melhor aos negócios?” (III, 8, p. 222). Uma vez que as coisas fazem-se por si mesmas, a nossa ação é, na verdade, quase uma rotina, e mais comumente considerada para o uso e exemplo do que a razão:

[B] A maior parte das coisas do mundo fazem-se por si mesmas, [...] Amíúde o bom desfecho valida um procedimento muito inepto. Nossa interferência é praticamente uma simples rotina, e mais frequentemente uma consideração de prática e de imitação do que de razão (III, 8, p. 222).

O Estado funciona melhor quando funciona sozinho. O uso e o exemplo têm maior peso que a razão. Conforme Montaigne, atribuímos à sabedoria dos governantes os êxitos que muitas vezes se deveram ao acaso. Os acontecimentos são frágeis testemunhos de nosso valor e nossa capacidade:

Observemos nas cidades quem são os mais poderosos e que cumpram melhor suas tarefas: geralmente descobriremos que são os menos aptos. Já aconteceu de mulheres, crianças e insensatos

comandarem grandes nações da mesma forma que os príncipes mais capazes. [C] E saem-se bem nisso mais frequentemente os grosseiros que os sutis, diz Tucídides (III, 8, p. 223).

Montaigne questiona a ilusão voluntarista dos modernos. Segundo ele, independentemente da ação da autoridade do príncipe ou dos seus conselheiros, não há fundamentalmente competência política absoluta, e a chamada habilidade política não passa, muitas vezes, de uma farsa, pois ocorre que príncipes grosseiros, crianças e loucos governam tão bem como os mais capazes. É esse o sentido em que o Estado funciona sozinho. Em Maquiavel, a ação do príncipe parece ser decisiva. O posicionamento de Montaigne, porém, distingue-se do de Maquiavel, visto que no caso do primeiro – que discute as técnicas do exercício do poder – o poder é suposto ser adquirido e mantido decisivamente pela ação política do príncipe. Segundo Maquiavel, basicamente, a política depende sempre das qualidades do príncipe – embora as virtudes do príncipe possam mudar – por isso, mais do que filósofo, ele deve ser leão e raposa. Quem deve governar não é o aquele, mas estes. Não há como não se lembrar, de forma invertida, do governante filósofo, de Platão, de modo que parece que, nesse particular, em vez de uma ruptura, Maquiavel opera uma inversão do platonismo político: no lugar do filósofo, são colocados o leão e a raposa.

Em Maquiavel e Montaigne há uma espécie de realismo sobre a natureza humana, mas podemos considerar isso pessimismo? Montaigne despoja os reis de suas vestes, para ver apenas o homem. Ambos se colocam como conselheiros do príncipe e ambos querem tirar lições práticas da realidade. Embora compreendamos que se diferenciam teoricamente, ambos servem com lealdade, mas com lucidez, a uma política cujas ações chegam a julgar com severidade, apesar dos riscos. Montaigne não pensa que os usos consagrados são fundamentados na razão. Ao contrário, suas bases são extremamente frágeis, fundam-se nos costumes. Por outro lado, aceita a tradição, cuja inutilidade percebe, porque a razão – incapaz nos problemas políticos, religiosos e metafísicos – não poderia nem escorar a tradição, nem – sem os piores riscos – procurar corrigi-la. Entre duas escolhas; a presunção da razão e os costumes, Montaigne fica com a segunda. No questionamento da razão, podemos recolocar a discussão de Montaigne e Maquiavel

sobre as razões de Estado em sua relação extremamente frágil com o útil e o honesto. Tanto o honesto quanto o útil não são ideias inscritas em uma natureza racional, mas acontecimentos empíricos. Mas, será Montaigne um moralista e Maquiavel um antimoralista?

A posição de Montaigne é diferente da moralidade baseada exclusivamente na razão superior. Seja na ausência de qualquer moral, seja 'de uma outra moral', como compreendem alguns estudiosos de Maquiavel. Montaigne não abdica de seus princípios: "Eu preferiria deixar os negócios quebrarem o pescoço a torcer minha fé para servi-los. Pois, quanto a essa nova virtude de fingimento e dissimulação, que atualmente está tão em voga, abomino-os mais que tudo" (II, 17, p. 472). É muito prejudicial à paz pública o príncipe que considera a ideia de que aquele que não sabe fingir não sabe reinar. Montaigne também nos coloca em guarda contra o risco de uma moral inocente, pois vive entre pessoas que fingem, simulam e que se ocultam. Nessa circunstância, Montaigne não diz tudo, mas o que diz está de acordo com o seu pensamento e é coerente com a sua consciência:

[A] Não devemos sempre dizer tudo, pois seria tolice; mas o que dissermos deve ser tal como o pensamos; de outra forma é maldade. Não sei que vantagem eles esperam ao estar constantemente fingindo e simulando, a não ser a de não receberem crédito mesmo quando disserem a verdade; isso pode enganar os homens uma vez ou duas; mas fazer profissão de manter-se oculto, e vangloriar-se, como fizeram alguns de nossos príncipes, de que atirariam a camisa ao fogo se ela tivesse conhecimento de suas verdadeiras intenções [...], e de que aquele que não sabe fingir não sabe reinar, é alertar os que têm de negociar com eles de que tudo o que dizem não passa de logro e mentira (II, 17, p. 473).

Como não há *télos* e como não é possível controlar os acontecimentos, devemos estar em sintonia com o devir. A arbitrariedade, a ferocidade e a avidez são vícios que levam os Estados à ruína. Não se trata de neutralizar o devir, mas de se apoiar nele. Maquiavel está em busca de regras que governam a mutação, Montaigne se apoia nos infinitos instantâneos para registrar seus *humeurs*. O objetivo da reconfiguração da moralidade, proposta nos *Ensaio*s, não visa de imediato o público e o privado alheios, mas a construção da própria interioridade. Ao men-

cionar as relações do ser humano no contexto da esfera pública, o autor reflete sobre as propriedades más do homem, por entender que o edifício, público ou privado, está cheio de imperfeições. Entretanto, mesmo assim, é preciso buscar a convivência pacífica em sociedade.

Montaigne esteve associado a um movimento, durante o final das décadas de conflito, que preferia a paz à erradicação dos huguenotes. O seu nome, *Politiques*, não era complementar, significava a disposição de comprometer seus princípios, inspirados em um autor que seus adversários chamavam de ‘o infame Maquiavel’.

Como é sabido, para o autor florentino, há diferentes maneiras de conquistar e de conservar cidades ou principados – a depender de cada tipo –, como descreve na obra *O Príncipe*: “Todos os Estados, todos os domínios que tem havido e que há sobre os homens foram e são repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 1973, p. 11). Nessa obra, Maquiavel descreve os diferentes tipos de principados, refere-se aos tipos de tropas, aos aduladores e aos deveres do príncipe, bem como ao uso da crueldade e da piedade, entre outros temas. Montaigne escreve que o debate acerca dos escritos de Maquiavel é infundável, tanto a favor como contra:

[A] Os argumentos de Maquiavel, por exemplo, eram bastante sólidos para o assunto, e, no entanto foi muito fácil combatê-los; e os que o fizeram não deixaram menos facilidade para combater os seus próprios. Sempre se encontraria, para um determinado tema, como apresentar-lhe respostas, réplicas, “dúplias”, tréplicas, “quadrúplias”, e essa infinita contextura de debates que nossa chicana alongou o mais que pode em benefício dos processos [...], as razões não tendo ali outro fundamento além da experiência, e a diversidade dos acontecimentos humanos apresentando-nos infinitos exemplos para todo tipo de formas (II, 17, p. 484).

Na reflexão política de Montaigne, podemos entrever o nó da questão: a oposição da fidelidade a si mesmo e a necessária adesão aos próprios juízos e valores, ainda que submetida à universal mudança – *le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse* (III, 2, p. 782) – e variação à esfera das obrigações políticas e da obediência às leis que já não têm mais qualquer traço de universa-

lidade ou de relação com a natureza, mas são meras invenções costumeiras. Constata que há um mar flutuante das opiniões de um povo ou de um príncipe: “As formas de governo do mundo não são menos contraditórias nesse assunto do que as escolas filosóficas; por aí podemos aprender que a própria fortuna não é mais diversa e variável que nossa razão, nem mais cega e irrefletida” (II, 12, p. 275). Em nós as leis naturais estão perdidas, com a razão humana embaralhando e confundindo tudo. Uma nação encara um objeto por um ângulo diferente e se fixa nele; a outra, por outro ângulo. Não há consenso universal entre todas as nações, por isso, a política tem tantas cores e faces:

Mas eles são engraçados quando, para dar às leis alguma autenticidade, dizem que há algumas sólidas, perpétuas e imutáveis, que chamam de naturais, que estão impressas no gênero humano pela condição de sua própria essência. [...] Ora, eles são tão infelizes (pois como posso chamar senão de infortúnio o fato de que num número tão infinito de leis não se encontre pelo menos uma que a fortuna e a temeridade da sorte permitissem ser universalmente aceita por consenso de todas as nações?), eles são, dizia eu, tão infelizes que dessas [...] leis escolhidas não há uma única que não seja refutada e desmentida, não por uma nação, mas por várias (II, 12, p. 371).

Se Maquiavel defende a república contra a monarquia, Montaigne não fecha a questão em razão da *bransle* universal. Ainda que faça sentido atentar para as interpretações que estudam Montaigne como leitor de Maquiavel, Berns (2000) alerta sobre o necessário cuidado nas relações que se fazem entre os dois autores, a fim de não fazer dizer o segundo aquilo que jamais ele pretendeu afirmar.

Montaigne observa o significado inevitavelmente precário da obra de Maquiavel, dada a “*bransle*” geral da reflexão da política, desprovida de qualquer fundamento diferente da experiência, que é potencialmente infinita. Esta é a habitual crítica relativista cética de Montaigne, à qual até Maquiavel não poderia resistir, e que está muito próximo do que já havia dirigido Guicciardini a Maquiavel [...]. Montaigne não se opõe a Maquiavel em nome de um argumento de ordem moral, como uma grande parte dos anti-maquiavélicos; ele critica os diferentes autores em nome da “*bransle*” universal e se coloca assim fora do debate... portanto, não o incluíamos (BERNS, 2000, p. 237, – tradução nossa).

Quando Montaigne afirma que os vícios e as atitudes ilegítimas e desonestas têm função no cimento da sociedade, aproxima-se de Maquiavel, que compreende a política como arte humana, sem qualquer fundamento maior, sem um *lógos* organizador, sem um *télos*. Tanto quanto em Maquiavel, em Montaigne não há um *télos*. Montaigne parece não concordar que ideias constroem a realidade. Para ele o que ocorre é a compreensão (parcial e obscura) da realidade por meio da ideia, e não a construção da realidade. Maquiavel pretende encontrar, pela análise crua da realidade, lições práticas, a fim de orientar o político de modo a realizar ações orientadas ao êxito. O critério de escolha desses meios deve ser determinado não pela moral e, sim, por sua factibilidade prática (AMES, 2008). Tanto quanto para Montaigne, o fundamento do Estado, para Maquiavel, é a estabilidade e a ordem. No caso de Maquiavel, a sociedade é constituída por homens de natureza contraditória: querem não ser dominados, enquanto o Estado os pretende dominar. Para Maquiavel, os homens não são, como se pensava até então, devotados essencialmente ao bem; ao contrário, os homens são egoístas e ambiciosos, só recuando da prática do mal quando coagidos pela força da lei. Montaigne, de seu lado, salienta a importância da amizade, até no espaço político, bem como da generosidade e da compaixão.

No trato da questão do útil e do honesto, ou do público e do privado, Montaigne admite, sob certo aspecto, a possibilidade de exceção privada face às exigências do público, “e, de outro lado, recusa, concordando nisso com Maquiavel, a maquiagem da política por uma suposta moral que sempre participa aos seus olhos, de uma busca interessada” (BERNS, 2000, p. 241, tradução nossa). Ou seja, ao homem privado é imperiosa a honestidade (por razões de consciência), e ao homem público é imperiosa a utilidade (por razões de Estado). Como a tentativa de buscar um fundamento para a política e para a lei está condenada a se perder numa multiplicidade infinita de conflitos, Montaigne reflete sobre a autoridade da lei e do poder político, e não sobre a questão de sua origem e fundamento (que reconhece que, habitualmente, não são grandiosos). Há um realismo, no pensamento político de Montaigne, que nos assombra e que insiste em aproximá-lo de Maquiavel; porém, se a análise realista da sociedade os aproxima, suas proposições políticas os afastam, posto que, na vida em socieda-

de, Montaigne valoriza três deveres: o da sinceridade, o da lealdade e o da clemência. O ensaísta, coloca a honestidade sempre presente no horizonte da ação política. Panichi (2006) alerta para o fato de que não devemos ligar tão rasteiramente Montaigne a Maquiavel, onde o ensaísta escreve que o bem público exige que se traia e minta e que se massacre (III, I). De acordo com esse intérprete: “Esta passagem por sua força e nitidez foi comentada, em várias ocasiões, pela chicana historiográfica, engajada em ler a “teoria” montaigniana num sentido maquiavélico ou antimachiavélico. Para Montaigne, a utilidade pública não deve ser confundida com a moralidade, mas a moral permeia o espaço público, que requer uma relação de confiança. Maquiavel torna-se objeto de controvérsias na França, porém, Montaigne não é anti-machiaveliano:

Observe-se aqui a originalidade de sua posição no grande debate da época sobre as doutrinas de Maquiavel; enquanto ao redor de Montaigne censuram Maquiavel principalmente por haver colocado a política no terreno positivo e separado a política da moral, Montaigne, aprovando essa separação, reconhece que com muita frequência a política choca-se necessariamente com as regras da moral; mas por um lado, no ensaio II, XVII ele critica Maquiavel por negligenciar o valor do fator moral em política; por outro lado, aqui ele afirma que o dever moral que une os indivíduos torna legítima a abstenção em política (VILLEY, 2001, p. 4).

No limite, Montaigne parece concordar que somos incapazes de nos libertarmos de todas as servidões da sociedade. O ato de governar requer o recurso à maldade, à perfídia, à corrupção e a certo sectarismo, mas ele se recusa terminantemente a participar de ações políticas desse gênero, e mesmo a aprová-las. Afirma que, na prefeitura de Bordeaux, não deixou de lado nenhuma iniciativa que o dever realmente o requeresse, e que evitou buscar encher os olhos do povo com aparência e os ouvidos dos homens ao som da trombeta.

Montaigne distingue e debate a razão de Estado, mas a ela se opõe de alguma forma, com sua crítica ao poder da razão, como vemos na *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12). Para Montaigne e Maquiavel, a política é o lugar no qual tem destaque o segredo, a corrupção, a máscara, a dissimulação e a mentira. Romano (2008), inclusive, propôs inspecionar a mentira como essência da razão de Estado. O segredo é o

mais importante componente do controle político, e muita vez depende da mentira. Montaigne não quer os segredos do príncipe e repele a mentira. Ainda que Montaigne e Maquiavel reconheçam a necessidade da razão de Estado, para eles, fé pública e verdade são os esteios que garantem todos os deveres, todas as leis, todos os contratos, porque, sem a fé pública, a razão de Estado torna-se pura propaganda ou força. Moralmente, exige-se que uma pessoa não minta a outras, sendo repreensível se ela mente sobre assuntos de sua esfera profissional ou familiar. Mais grave ainda é sua ação contra o Estado: sua mentira será punida, se a mentira cometida afeta o Estado. Mas a instituição estatal recorre à mentira, à delação e aos vícios para “o bem” do coletivo. No contexto da época de Montaigne, a traição está por toda parte, “não sou eu que me desmascaro, é o real, em mim e fora de mim, que se esquia” (STAROBINSKI, 1992, p. 73).

Montaigne e Maquiavel são realistas em relação ao que ocorre em sociedade, por isso, alertam para os riscos da imprudência e da necessidade do uso da máscara, em política. Cada qual a seu modo, também reservam para si o encontro consigo mesmo e com os antigos. Montaigne, em sua biblioteca, dialoga com os antigos e com as musas. Para Maquiavel, “banido da vida política, vivendo na miséria e na inatividade em um pequeno sítio fora de Florença, nada foi mais doce que conservar-se trancado em seu estúdio; lá podia esquecer o presente humilhante e ‘conversar’ com as grandes figuras romanas do passado, aprender como lutavam contra as crises de seu mundo, aplicando suas soluções às próprias crises” (HALE, 1970, p. 16).

No capítulo *Onde se diz que se passa da pequena à grande fortuna mais por meio da fraude do que da força*, Maquiavel escreve que, para elevar-se de uma condição medíocre à grandeza, mais vale a astúcia que a força:

Considero que raramente, ou nunca ocorre a alguém de pouca fortuna atingir alta posição sem uso de força e fraude, desde que tal posição não lhe tenha sido doada ou deixada por herança. E não creio que a força apenas baste, mas sempre se verá que a fraude apenas é suficiente (MAQUIAVEL, 2007, p. 223).

Em Maquiavel, no espaço de si, há a possibilidade da astúcia e da necessidade de enganar; em Montaigne, só há a presença da veraci-

dade aliada à prudência. Os astutos e os prudentes sabem que aqueles que ficam permanentemente sem inclinação, e em silêncio, chamam muito a atenção. Assim, paradoxalmente, a tomada de posição proporciona privacidade, no retiro de si mesmo. Ao contrário de Maquiavel, Montaigne valoriza e defende os direitos individuais, movido por uma surpreendente mistura de percepção e convicção, pois julga, sobretudo, que um homem que leu e assimilou experiência e reflexão é mais capaz do que os outros. Porém, concorda com Maquiavel que o interesse público às vezes exige do governante que traia, e mate, e até massacre, *no interesse público* – frise-se – não para a satisfação do interesse individual do governante. Sem dúvida, porém, sob a alegação de razão de Estado, é possível o arbítrio e a imposição. Assim, dar conselhos com objetivos torpes, dizer culpado o inocente, prometer querendo não cumprir, é aí que reside propriamente o ato de mentir. Mas o ato de mentir é constitutivo do Estado?

Outra ideia que parece aproximar Maquiavel e Montaigne é a de que a corrupção dos homens é fato constante e universal, mesmo nos que foram educados para o bem, de tal sorte que há uma persistência dos vícios. No dizer de Maquiavel, predominam desejos e humores que são sempre os mesmos, que sempre existiram em todas as cidades e em todos os povos:

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos (MAQUIAVEL, 2007, p. 121).

Montaigne não descê da ética, mas parece reconhecer que a desconfiança de Maquiavel na ética social tem fundamentos sólidos. De acordo com Montaigne, 'ética' é o conjunto de atitudes, hábitos, que se tornaram costumeiros e deixaram até mesmo de ser conscientes, sendo assumidos como naturais e inquestionáveis. O povo adere às práticas e valores antigos. Escreve Maquiavel que, para mudar hábitos arraigados e sólidos, é preciso dissimular, fingir que a sua essência permanece

quando medidas para a sua mudança são desenvolvidas pelos governantes. O príncipe deve aparentar ser todo piedade, fé, integridade, humanidade, religião, pois os homens, em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos: “Todos veem o que tu pareces, mas poucos o que és realmente, e estes poucos não têm a audácia de contrariar a opinião dos que têm por si a majestade do Estado” (MAQUIAVEL, 1973, 18, p. 80). Se o príncipe fosse contra os hábitos populares, dificilmente ele se manteria. Mas, se, pouco a pouco, ele muda as formas e as instituições, então consegue mudar a ética do povo. Assim, diz Maquiavel:

Quem quiser reformar o estado de uma cidade, se quiser que ele seja aceito e se mantenha com satisfação de todos, precisará conservar algum vestígio pelo menos dos antigos modos, para que o povo não tenha a impressão de que a ordenação mudou, ainda que, na verdade, as novas ordenações sejam de todo estranhas às do passado; porque o comum dos homens [*universale*] se nutre tanto do que parece ser quando do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são (MAQUIAVEL, 2007, p. 87).

Maquiavel não é a escolha de Montaigne, de acordo com o resultado de uma diferença entre eles, que o ensaísta percebe. Julga que Maquiavel exige sacrifícios demais. Montaigne desaconselha ao príncipe traições e assassinatos, sem que deixe de reconhecer, porém, que isso está inserido na política, trazendo prejuízos à paz pública. Insiste que uma mentira feita pelo príncipe sempre requer outra mentira, numa espécie de avalanche, o mesmo ocorrendo com a deslealdade. Portanto, em longo prazo, os prejuízos políticos com as más ações do príncipe são piores do que as vantagens momentâneas:

Aqueles que, em nossa época, ao estabelecerem o dever de um príncipe levaram em conta apenas o benefício de seus assuntos públicos, e preferiram-no ao zelo por sua fé e consciência, diriam qualquer coisa para um príncipe cujos assuntos a fortuna tivesse organizado de tal forma que faltando uma única vez à palavra dada ele pudesse consolidá-la para todo o sempre. Mas não é o que acontece. Amiúde ele recai na mesma barganha; faz-se mais de uma paz, mais de um tratado ao longo da vida. O ganho que incita à primeira deslealdade (e quase sempre ele se

apresenta, como em todas as outras maldades: os sacrilégios, os assassinatos, as rebeliões, as traições são empreendidos em troca de alguma espécie de fruto), esse primeiro ganho depois traz consigo infinitos danos sucessivos, lançando o príncipe fora de todo comércio e de todo meio de negociação, devido ao exemplo daquela infidelidade (II, 17, p. 474).

O bom e o mau exemplo se propagam por toda sociedade. Em razão disso, Montaigne critica severamente os maus exemplos do príncipe e dos cortesãos e diz que perniciosos politicamente são os adulaadores, pelo que acarretam com suas ações:

E o que é mais, a devassidão entrou em voga, e toda dissolução; como também a deslealdade, as blasfêmias, a crueldade; como também a heresia; como também a superstição, a irreligiosidade, a frouxidão; e pior, se pode haver pior; dando com isso um exemplo ainda mais perigoso que o dos adulaadores de Mitrídates [...], que ao saberem que ele tinha pretensões de ser bom médico entregavam-lhe os membros para cortar e cauterizar (III, 7, p. 202).

O tirano não tem amigos, somente adulaadores. Na maioria das vezes, os poderosos têm enorme medo de que o poder lhes seja tomado e confundem frequentemente advertências, necessárias ao exercício do poder, com ameaça e subversão, dado que o poder está habituado com a adulação com que os poderosos são revestidos, como uma segunda pele, em todas as épocas, tempos e lugares. O ensaísta julga que a adulação é muito prejudicial aos príncipes: “Não há coisa que envenene tanto os príncipes quanto a adulação, nem coisa pela qual os maus mais facilmente obtenham crédito em volta deles” (II, 16, p. 429). Em razão disso, quando se faz advertências aos poderosos corre-se muitos riscos. Todavia, como Montaigne entende que não há homens que mais necessitem de conselhos verdadeiros do que o príncipe parece reivindicar para si o lugar de conselheiro do príncipe – sem remuneração, para ser mais livre naquilo que tem para dizer – desde que pudesse dizer a verdade ao príncipe e criticar-lhe os costumes, mostrando o que pensam dele e não o que lhe asseguram os adulaadores e os cortesãos que são intrinsecamente corrompidos em sua franqueza: “[...] o julgamento de um homem comprometido e pago ou é menos

íntegro e menos livre ou é onerado de imprudência e ingratidão” (I, 26, p. 232). Montaigne tece outra crítica observação acerca do posicionamento político dos cortesãos:

Um cortesão só pode ter direito e vontade de dizer e pensar favoravelmente sobre um senhor que, entre tantos milhares de súditos, escolheu-o para ser alimentado e engrandecido por sua mão. Este favor e proveito corrompem não sem alguma razão sua franqueza, e a ofuscam. Por isso habitualmente vê-se que a linguagem dessas pessoas é diferente de outra linguagem de qualquer posição, e pouco digna de fé em tal matéria (I, 26, 232).

Na crítica aos adutores – ou a “esse bando de velhacos” (III, 9, p. 442) – a reflexão de Montaigne se aproxima bastante da de Maquiavel, em especial com o escrito do autor florentino *De como se devem evitar os adutores* (MAQUIAVEL, 1973). Ambos os autores aconselham ao príncipe a necessidade imperiosa de saber a verdade do julgamento que o povo faz dele nas ruas, e a não confiar no que lhe trazem os adutores. Maquiavel entende que as cortes estão cheias de adutores; sendo assim, é difícil se defender desta “peste” (MAQUIAVEL, 1973). Todavia o príncipe não pode evitá-la, sob o risco de ser desconsiderado, nem pode deixar que qualquer pessoa lhe diga a verdade, pois isso pode acarretar desrespeito. Frente a isso, Maquiavel sugere uma terceira maneira, de o príncipe prudente se conduzir:

Um príncipe prudente deve, portanto, conduzir-se de uma terceira maneira escolhendo no seu Estado homens sábios, e só a estes deve dar o direito de falar-lhe a verdade a respeito, porém apenas das coisas que ele lhe perguntar. Deve consultá-los a respeito de tudo e ouvir-lhes a opinião e deliberar depois como bem entender e com conselhos daqueles, conduzir-se de tal modo que eles percebam que com quanto mais liberdade falarem, mais facilmente as suas opiniões serão seguidas (MAQUIAVEL, 1973, p. 105).

De seu lado, Montaigne não quer falar apenas aquilo que o príncipe lhe perguntar; quer ter a liberdade de lhe falar por si mesmo. Reflete sobre o fato de que os príncipes precisam de verdadeiras e livres advertências, (não só quando querem ouvi-las e as solicitam), pois como eles mantêm uma vida pública, todos os olhares estão sobre

eles, de modo que é preciso levar-lhes a opinião social, muitas vezes contrária à dos adulares:

[B] Mas teria dito algumas verdades a meu senhor e teria controlado suas atitudes, se ele assim quisesse. Não globalmente, por normas escolásticas, que não conheço [...] mas observando-as passo a passo, em todas as ocasiões, e julgando-as diretamente uma a uma, de forma simples e natural, fazendo-o ver como ele é na opinião geral opondo-me a seus adulares (III, 13, p. 442).

Montaigne considera que a honra do príncipe deveria ser mais cara do que a própria vida e a vida de seu povo. Reconhece, porém, que tais ideias são difíceis de serem postas em prática e que, na realidade, os vícios têm função na política, mesmo os mais sombrios: os vícios são úteis para a necessidade comum, bem como o são os cidadãos que sacrificam a honra e a consciência para o seu país. Os vícios são inseparáveis da compleição das sociedades porque compõem os indivíduos; são naturais, consubstanciais e internos; servem para soldar os diversos elementos da sociedade (III, 1, p. 6).

O ensaísta faz um emprego restrito da palavra ‘política’, mas, tal como Maquiavel, ele recusa a idealização da sociedade; a melhor política é a que existe. Podemos destacar dois empregos que faz da palavra em questão: o primeiro como ‘obrigação ao bem público’; o segundo como ‘prática dos governos’. De qualquer forma, considera que viver fora da política é viver fora da humanidade, e ele não se omite das funções públicas, seja como conselheiro, prefeito ou mediador, às quais se dedica.

REFERÊNCIAS

- AMES, José Luiz. Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx. *Educere et Educare*, Cascavel, v. 3, n. 6, p. 55-66, 2008.
- BERNS, Thomas. Ô mes conseillers, il n’y a nul conseiller: La politique de l’amitié chez Montaigne. In: *Colloque International tenu à University of Chicago. Actes*. Paris: Champions, 2006, p. 57-72.
- DESGRANGES, Guy François. *Montaigne et la politique: études sur le milieu, la vie et les idées politiques de Montaigne*. Minneapolis: University of Minnesota, 1949. Digitalizado 17 ago. 2011.

- LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LACOUTURE, Jean. *Montaigne a cavalo*. Trad. F. Rangel, Rio de Janeiro: Record, 1998.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sob a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002, 2006. (Coleção Paidéia). 3 v.
- _____. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988. (Coleção Quadridrige).
- _____. *Journal de voyage en Italie: par La Suisse & l'Allemagne*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de La Pléiade).
- NAKAM, Géralde. *Montaigne et son temps*. Les événements et les Essais: l'histoire, la vie, le livre. Paris: Gallimard, 1993.
- PANICHI, Nicola. Au-delà de la vertu "innocente": Montaigne et les théoriciens de la raison d'État. In: *Colloque International tenu à University of Chicago Paris. Actes* Paris: Champions, 2006. p. 71-91.
- ROMANO, Roberto. Mentiras e razão de Estado. *Filosofia* (Unicamp). 2008. Disponível em: <<http://filosofiaunicamp.blogspot.com.br/2008/05/mentira-e-razo-de-estado.html>>. Acesso em: 10 junho 2010.
- SANDERS, Sylvia G. Montaigne et les idées politiques de Machiavel. *Bulletin de La Société des Amis de Montaigne*, n° 18-19, 1976.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- VILLEY, Pierre. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris: Hechette, 1908.

O que levou Maquiavel a estabelecer o estado como a genese do seu pensamento

William de Jesus Costa Freitas

Universidade Estadual do Maranhão

O ESTADO ANTES DE MAQUIAVEL

A tradição ocidental até Maquiavel tratou as questões relativas a gestão do Estado sob uma perspectiva normativa, ou seja, a política era investigada a partir do universo moral. Desde a Grécia Antiga, portanto, vários filósofos, entre eles Platão e Aristóteles, refletiram sobre os assuntos pertinentes ao Estado, faziam-no por meio de uma abordagem idealista, tentando prescrever as normas morais para a edificação de uma sociedade justa, ou, de outra forma, voltando-se essencialmente para o dever ser político.

Platão é um representante dessa postura normativa em relação ao cosmos político, pois sua conduta, no que se refere aos problemas da *polis*, é de prescrever regras puramente abstratas para a idealização do Estado perfeito. Argumentava que o individuo devia sujeitar-se ao Estado; isso porem era simplesmente o meio pelo qual poderia alcançar o desenvolvimento mais perfeito. Considerava o bem-estar de cada homem ligado ao bem-estar do grupo. As leis são necessárias somente porque algumas pessoas se recusam a cooperar com o bom Estado. Servem para obriga-las a procederem direito e, assim, tornar bom o todo.

Aristóteles afirmava que o homem é, por natureza, um animal sociável e, como tal, só pode perceber seu verdadeiro *eu* na sociedade

e entre os de sua classe. Embora as primeiras formas de vida social fossem a família e, depois, a comunidade, o objetivo da evolução social era, a seu ver, a cidade-estado, tal como então era conhecida na Grécia.

Na Idade Média, essa tendência permanece só que, em vez de preceitos racionais e abstratos arquitetados pela razão humana, os doutores da Igreja intentaram concretizar o grande ideal do cristianismo, qual seja: a estruturação de uma ordem universal, harmônica e pacífica, tendo como lastro os ditames cristãos – associando a prática política à ética da igreja.

Defendiam a tese de que Deus é o pai de toda a espécie humana, de modo que os homens são todos irmãos. A comunidade cristã era um grupo social, onde as costumeiras distinções de raça e posição social haviam sido eliminadas. Além disso, os cristãos consideravam o Estado temporal uma instituição subordinada a Deus, sendo dele que emanava o poder. O homem portanto, devia ser leal ao Estado somente enquanto este obedecesse às leis de Deus. Sua lealdade era primeiramente para com Deus.

O ESTADO EM MAQUIAVEL

Com Maquiavel (1469-1527), processa-se uma ruptura, visto que o secretario florentino propõe a análise do fenômeno do poder a partir da política concreta, da política pura, distanciando-se do normativismo ético. Isto é, ao invés de uma postura contemplativa face às questões do mando, nosso pensador da política constrói suas ponderações alicerçando-se na realidade dos fatos políticos de forma empírica e objetiva. Não se detém na idealização de governos justos, voltando toda a sua atenção para a perscrutação fria da política, observando-a, antes de tudo, como o estudo da luta pelo poder.

Como sei que muita gente já escreveu a respeito desta matéria, duvido que não seja considerado presunçoso propondo-me examina-la também, tanto mais quanto, ao tratar desse assunto, não me afastarei grandemente dos princípios estabelecidos pelos outros. Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessam, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou republica e principados que nunca se

viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupa com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus. (Maquiavel, O Príncipe, cap, XV)

O secretario florentino, assim, parte da experiência dos acontecimentos que o cercam. Suas análises são empíricas por excelência. Alçando-se sobre uma filosofia medieval marcadamente dedutiva. Nosso autor, como um verdadeiro observador da realidade concreta, chega as suas conclusões induzindo, a partir de uma política real, os modelos de comportamento adequados ao trato correto dos negócios governamentais. A realidade da qual Maquiavel procura extrair os elementos necessários para seu pensamento político e a gênese do Estado é a Itália que passava por uma situação muito complicada. O cenário que se tem da península é de completa desunião e formação de pequenas cidades-estados, dominadas por uma aristocracia ambiciosa e sendo um alvo de constantes investidas estrangeiras. Das cidades-estados, Florença era a principal, a mais civilizada e o núcleo mais vigoroso da Renascença. No entanto, mesmo Florença que conseguiu atingir altos índices culturais e democráticos, onde as instituições duravam muito tempo, a democracia entrou em decadência, devido as constantes divisões internas e lutas estéreis. Dentro deste quadro tenebroso, os Médici foram, gradativamente adquirindo mais poder político, à medida que se tornavam chefes de facção democrática. Não modificaram a forma de governo, mas transformaram o regime numa tiraria disfarçada, assim a democracia conservava somente seu aspecto exterior. Devido a sua incompetência política, Piero de Medici foi expulso da cidade em 1494. Nos quatro anos seguintes, o poder foi exercido pelo monge Savonarola, o qual implantou uma espécie de renascimento moral e espiritual. Fracassado, foi vencido e queimado em praça pública em 1498. A República Florentina manteve uma política de preservação da democracia sob o governo de Piero Soderine, até que, em 1512, os Médici foram restaurados ao poder permanecendo até 1737. Florença então se encontra associada por dissensões políticas e sociais, guerras civis,

dissoluções dos costumes, corrupção e ambições desenfreadas. Toda esta situação de desarmonia e incerteza afetavam de maneira negativa, o governo e a própria unidade política. Neste contexto histórico, o pensador florentino atenta para a urgência no estabelecimento de instituições políticas eficientes, pois tais conflitos de natureza interna levariam a ruína os estados italianos, que como vimos, estavam todos eles fragmentados. A corrupção política e o uso do poder para fins particulares representa uma ameaça ao bem comum, o que somente uma saudável organização política pode atender. Para Maquiavel isso só poderia ocorrer por meio de uma instituição e ações que pudesse restaurar a identidade de interesses. Quando as instituições políticas se separam do bem comum é inevitável o advento do oportunismo, da corrupção, do imediatismo egoístico. Assim, a única saída é uma reforma institucional que reintroduza na organização política o elemento ético e a eficiência prática para a promoção do bem comum.

A saída encontrada pelo florentino é o Estado, considerado a mais importante das instituições, constituindo-se no tema mais delicado e relevante. A organização estatal é o requisito mínimo para a ordem, a lei, o dever, a glória e o castigo. Diz o secretário de Florença:

“De fato, que é um governo senão o meio de conter os cidadãos de modo que eles não se injuriem? Meio que consiste em dar completa segurança a população ou em reduzi-la a impossibilidade de praticar o mal; ou ainda em fazer tantos benefícios ao povo que este não tenha razão para mudar seu destino” (Maquiavel .Discorsi, L. II ,Cap. 23)

Mas afinal qual é o conceito de Estado em Maquiavel? Para Jean-Jacques Chevallier (1979, p. 266), essa questão de ordem acadêmica deixa o nosso autor indiferente.

“o Estado é. É necessário conserva-lo, eventualmente reforma-lo para conserva-lo. Uma única finalidade: sua prosperidade, sua grandeza. Finalidade para além do bem e do mal (tal como, pelos menos, a moral corrente os define e os prescreve para os indivíduos)”

Por considerar o estado como o eixo central do seu pensamento, Maquiavel passou a ser considerado o primeiro pensador moderno a distinguir com nitidez a autonomia da política. Tudo o que escreveu talvez possa ser enunciado numa afirmação hoje banal: sem o Estado seria praticamente impensável qualquer vida civilizada, ao menos como foi legado pelos gregos e romanos.

Mas, é importante que si diga que embora Maquiavel dê importância ao Estado, este não deve ser entendido na sua concepção moderna, ou seja, como instituição impessoal e todo-poderosa que coordena os dispositivos legislativos, executivo e judiciário e por eles se exprime. Em geral, não é nem mesmo poder de fazer as leis. No florentino a concepção de Estado remete sempre a alguém que no caso, na figura de um príncipe, de um príncipe de virtù. Portanto, o Estado passa a ser domínio territorial, possessão de um particular. Cabendo a este particular, possuidor de genuína virtù, conquistar e conservar no máximo de tempo possível e por meio de suas habilidades o território por ele governado. Ora, é exatamente por meio das ações do príncipe que podemos perceber um ingrediente moderno, a soberania. Pois como legítimo representante do poder o príncipe tem o monopólio da violência física, do exercício da justiça e não depende de nada e nem de ninguém quando na hora de decidir sobre a guerra e a paz.

Como soberano o príncipe não deve está subordinado a nenhuma normatividade ética, jurídica ou religiosa. Deve a apenas se guiar pelo império da necessidade política, visando sempre os resultados de suas ações, pois são elas que serão julgadas.

Assim, o bom governante, na maioria das ocasiões, não é aquele que seja portador de uma moral implacável e excelente, mas por entender, graça a sua virtù, os mecanismos da política e, portanto não espera que a sorte, a fortuna apareça. Lança-se em empreendimento em busca do sucesso, e não importa como ele foi obtido. A regra básica do príncipe é não perder, pois sua derrota significa o desmantelamento do Estado. A segurança do Estado deve ser uma exigência de suma importância que os governantes não devem perder de vista, pois, segundo Maquiavel:

“Quando é necessário deliberar sobre uma decisão da qual depende a salvação do Estado, não se deve deixar de agir por consideração de justiça ou injustiça. Humanidade ou crueldade, glória ou ignominia. Deve-se seguir o caminho que leva a salvação do Estado e manutenção da sua liberdade, rejeitando-se tudo mais” (Discorsi, L. III, Cap. 41)

Assenta-se, portanto, em base sólida, o ideário do realismo político, do pragmatismo no que concerne a administração do Estado. A política para o secretário florentino não é um reino de padre nosso, não tendo como objetivo a salvação da alma. Ao contrário, constitui-se como um lugar em que o interesse coletivo, encarnado na concepção de pátria, deve ser alcançado. Maquiavel entende que a ruína do Estado implica a servidão de seu povo, enquanto que a sua sobrevivência e seu fortalecimento, mesmo a custa de decisões eticamente controversas, consubstancia-se como último bastião da liberdade.

Na verdade a doutrina política de Maquiavel a respeito do Estado se pauta em uma tríade: naturalismo, racionalismo e voluntarismo e baseada no relacionamento entre três princípios básicos: a virtù, a fortuna e a necessidade.

O naturalismo seria aquilo que definimos como imanentismo, uma visão de mundo em que os polos materiais e espirituais são tomados como equilíbrios entre si. O homem, como as demais entidades na realidade, seria composto por um equilíbrio de dualidades, no caso o equilíbrio funcional de suas faculdades físicas e intelectuais, o que leva para a questão do seu racionalismo, que seria a importância dada para a regulação racional das qualidades tidas por naturais para obtenção de resultados mais propícios. Isso por sua vez, nos conduz a terceira tríade que é o voluntarismo, pois Maquiavel reconheceria a necessidade histórica de indivíduos extraordinários em suas qualidades naturais e atitudes, para que tal regulação racional viesse a ser implantada, conformando a organização das comunidades e seu desenvolvimento em direção à fundação do Estado.

Quais seriam, portanto, as qualidades naturais para que, no caso, o príncipe efetuasse tais empreendimentos? Seria a *vir-*

tù que por sua vez estaria condicionada a fortuna e a variável conjuntural exigida para seu pleno desenvolvimento seria a necessidade. A *virtù* seria a principal chave para a compreensão da razão de Estado no pensamento de Maquiavel, por conjugar aquela dualidade entre propósito final do Estado e ao mesmo tempo constituir seu principal “insumo”, na figura dos homens extraordinários. Diversamente de uma virtualidade cristã, transcendentalista, marcada pela exaltação de qualidades como humildade e mansidão, relacionada a uma religiosidade mais contemplativa, e a condenação de condutas vistas como mais próximas da matéria, a *virtù*, englobaria, de forma equilibrada, as qualidades naturais de força, astúcia e mesmo impetuosidade dos homens, isto é, a força física. Qualidades necessárias para domar as circunstâncias adversas, ou seja, a fortuna. O intelecto seria a capacidade de estabelecer o momento exato de fazer uso da força e também de contornar quando se fizer necessário para a obtenção e manutenção do poder.

A *virtù* genuína de um homem extraordinário tornaria possível a agregação dos outros homens, para a ocasião da fundação de um Estado, engendrando as instituições que garantiriam a perpetuação da reprodução de mais *virtù* na comunidade. Esta capacidade reprodutiva da *virtù*, de através de um estoque primário de *virtù* natural, mesmo que de um único homem, se conduzir os demais homens a uma *virtù* cívica, regulada e estimulada pelas instituições dos costumes e da Lei, seria o verdadeiro propósito do Estado.

Para Maquiavel a *virtù* não pode ser considerada sem o elemento de poder, de força física, e mesmo *ferocia*, mas tem como componentes a grandeza da alma, a firmeza de caráter moral dos homens, das organizações humanas e do Estado. É pela *virtù* que se chega ao comando em condições de realmente lhe dar o melhor uso. E por meio dela que não se deixa levar por circunstâncias contingentes, corriqueiras, inclusive das paixões. A *virtù* leva o príncipe a manter pulso firme, permitindo desta forma o cumprimento da Lei por todos, mantendo, portanto o espírito republicano em toda comunidade.

A verdadeira *virtù* política consiste na capacidade de intuir que a “razão de estado” deve ser contemplada plenamente, em suas características físicas e morais e atendida sem desvios, sem o comprometimento fácil a corrupção.

REFERÊNCIAS

- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Historia do Pensamento Político* (trad. Roberto Cortes de Lacerda), Guanabara Koogan-RJ, 1979.
- DUSO, Giuseppe (Org). *O poder: historia da filosofia política moderna*. Editora Vozes, Petrópolis-RJ, 2005.
- NICOLAU, Maquiavel. *O Príncipe* (trad. Livio Xavier), Nova Cultural-SP, 2007
- _____. *Discorsi* (Trad. Sergio Bath), Editoria UNB-Brasília, 1994.
- STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *Historia da Filosofia Política* (Trad. Heloisa Gonçalves Barbosa), Forense Universitária-RJ, 2013

O Paradoxo nos Ensaios de Montaigne

Marcelo Fonseca de Oliveira

UFMG

“(...) – uma tal filosofia não pode mais considerar o paradoxo como um simples modo de expressão, como a linguagem fragmentada de uma experiência indivisível; o paradoxo é para ela o afloramento, no plano da expressão, de uma ruptura do ser. (...)”

Paul Ricoeur, ‘Gabriel Marcel et Karl Jaspers’

Surpreendem, ou, ao menos, chamam a atenção, os inúmeros paradoxos e contradições que se apresentam no decorrer da leitura dos *Ensaios*. Proponho que a presença de paradoxos e contradições em Montaigne bifurca-se em: a) a presença destes em um mesmo capítulo dos *Ensaios* e, b) a partir da confrontação de trechos não necessariamente conectados, ou seja, aqueles paradoxos e contradições ‘criados’ pelo intérprete, quando este compara e confronta passagens distantes entre si, que confluem em temática e lidas sob determinada interpretação¹. No capítulo XV do livro II², por exemplo, já na primeira linha, Montaigne expõe uma constatação metodológica que pode ser identificada³ em vários outros capítulos: “[A] Não há argumento que não tenha um contrário (...)”⁴.

¹ (ver o problema da ontologia cética abaixo)

² Todas as citações deste artigo são retiradas da tradução dos *Ensaios* pela editora Martins Fontes.

³ Ver a concepção de *écriture sceptique*, em MIERNOWSKI (1999)

⁴ II.15, p.419.

Uma ontologia paradoxal em Montaigne choca-se, de início, com a atribuída filiação deste filósofo ao ceticismo. Esta filiação é reconhecida, em alguns capítulos, pelo próprio filósofo, e largamente estudada pelos intérpretes. Para a solução de tal impasse, ou seja, de como atribuir uma ontologia a um autor metodologicamente cético, propõe-se: há a possibilidade de ultrapassagem do ceticismo ou a de assumi-lo, paradoxalmente, como o principal responsável pela instituição da ontologia paradoxal dos *Ensaaios* (pelo método da diaphonía, equipolência e pela zetesis). Miernowski enfrentou diretamente essa questão: “(...) Parece, no entanto, que a contrariedade e a contradição, ao lado de seus aspectos lógicos, epistemológicos e éticos, repousam sobre pressupostos ontológicos que o ceticismo clássico, somente, não possibilitou explicar (...). Para atender aos fundamentos ontológicos do julgamento de Montaigne, é importante recolocar o problema discursivo, epistemológico e moral da contradição em seu contexto metafísico.” (1998, p.23)⁵. Um provável fio condutor que parece ser identificável, teria como fórmula mor aquela proposta por Cláudia Vasconcelos, responsável pela primeira introdução da edição brasileira da tradução completa dos *Ensaaios*, na seção intitulada *À guisa de introdução*, ao discorrer sobre o mobilismo aparentemente presente por toda a obra montaigneana e a sua relação com o compromisso descritivo subjetivo, diz: “(...) Em um mundo em constante movimento e transformação, a busca de autoconhecimento empreendida por Montaigne acaba por encontrar os modos de ser da própria busca, com todas as idas e vindas que possam estar aí implicadas na forma de contradições. (...) (III.2). A verdade do dever comporta a contradição. (...)” (Os Ensaaios, 2002, p.xv).

Continuando o capítulo “*Que Nosso Desejo Aumenta com a Dificuldade*”, o texto desdobra-se em uma reflexão ética sobre os bens e as virtudes. Esta reflexão apresenta uma contradição: “(...) a fruição da vida não nos pode ser realmente agradável se estivermos temendo perdê-la. Entretanto, se poderia dizer, ao contrário, que seguramos e abraçamos esse bem tanto mais estreitamente e com mais afeição quanto menos seguro o vemos ser-nos e quanto mais tememos que nos seja tirado. (...)”⁶. Esta constatação parece enraizar-se em uma concepção de que a contrariedade participa do homem (uma vez que só reconhecemos o bem que a vida é quando estamos prestes a perdê-la. Esta situação antropológica limítrofe, oriunda do convívio dos

⁵ As traduções subsequentes dos trechos de textos em francês são de minha responsabilidade.

⁶ II.15, pgs.419-20

contrários, gera a inquietude. Ela parece derivar-se da inconstância dos humores que, por sua vez, causam a inconstância das ações).

Cabe colocar aqui, sucintamente, o que se entende por paradoxo e contradição. O paradoxo é aquela contradição que se relaciona ao sujeito que o enuncia (geralmente auto-referencial), tendo como base o uso do método reflexivo⁷. A contradição, por sua vez, é voltada para o “exterior” e vai além do sujeito enunciador, possuindo um mesmo objeto (predicado) nas duas proposições⁸.

Em outro capítulo⁹, o início é uma reflexão sobre a condição humana. Mais uma vez, uma estrutura antropológica contraditória é posta: “(...) *Dos prazeres que temos, não há um único isento de alguma mistura de mal e inconveniência (...) Nossa volúpia extrema tem um certo ar de gemido e de queixa. (...)*”¹⁰. Esta forma contraditória enraíza-se em uma onto-antropologia da precariedade: “*A fraqueza de nossa condição faz que as coisas, em sua simplicidade e pureza naturais, não possam tornar-se de uso nosso. (...)*”¹¹. Aqui, a frágil condição humana leva à cultura, ou seja, é preciso modificar as coisas naturais para o nosso próprio usufruto. Paradoxalmente¹², seria a fraqueza humana que engendraria a cultura e a civilização; e não a pretensa soberania da racional natureza humana sobre os demais seres naturais. E, paradoxalmente, a *sagesse* à qual Montaigne aplicou-se em buscar, é justamente a consciência *de cette faiblesse et misère de notre condition*.

⁷ “(...) contradições oriundas do uso do procedimento reflexivo (...)” (ABBAGNANO, 2003. P.742)

⁸ “[...] De uma maneira geral, a contradição consiste em afirmar e negar simultaneamente dois termos ou duas proposições que comportam o mesmo sujeito e o mesmo predicado (estando admitido que uma das proposições deve ser universal e a outra particular ou indefinida – [...] A contrariedade opõe duas proposições universais – [...] -, ou bem dois termos que se excluem no interior de um mesmo sujeito. [...] Como demonstrou Ian Maclean, Montaigne conhecia a diferença entre os contrários e as contradições. [...]” (MIERNOWSKI, 1998, p.16, nota 4)

⁹ II.20

¹⁰ II.20, pgs. 510-11

¹¹ II.20, p.510

¹² O pensamento do filósofo F. BACON opõe-se a esta posição de MONTAIGNE. Caberia um estudo comparativo entre estes dois expoentes do pensamento moderno, uma vez que a obra máxima do inglês, *Novum Organum*, foi publicada em 1620. Mas este não é o foco deste artigo, que visa apresentar ao leitor a indubitável problemática do paradoxo e da contradição nos *Ensaíes*.

Considerando a relação metodológica entre parte e todo, parece necessário um exame inicialmente analítico de cada capítulo, a fim de mapear as contradições e os paradoxos presentes nos mesmos. Partindo disso, mostrar que há uma estrutura que sustente a interpretação dos *Ensaaios* centrada na contradição e no paradoxo. E, ainda, após a demonstração de que essa estrutura pode ser extraída dos *Ensaaios* (e é de extrema relevância), partir para o método hermenêutico, considerando os elementos históricos, a princípio das ideais, visando posicionar a obra historicamente (na literatura renascentista do paradoxo, como gênero literário e retórico; ou em relação ao ceticismo, ou mesmo em sua originalidade em relação à tradição, mostrando a sua singularidade inclassificável)¹³.

No Livro I, o capítulo *Como choramos e rimos por uma mesma coisa*, já em seu título, desconcerta o leitor, por indicar uma reação contraditória no sujeito. Montaigne relata histórias de reis e generais que lamentaram a morte do inimigo e, então, parte para considerações sobre o ser do homem: “(...) Pois, embora na verdade a maioria de nossas ações sejam apenas máscaras e maquilagem, e às vezes possa ser verdade que ‘O pranto de um herdeiro é riso sob a máscara’ entretanto ao julgar esses acontecimentos é preciso considerar como nossas almas amiúde se acham agitadas por sentimentos diversos. (...)”¹⁴. A diversidade de nossos sentimentos, então, é explicada, na sequência do capítulo, pela diversidade de humores presentes no corpo e que, por sua vez, influem na alma. A solução deste apontamento é, neste capítulo, o movimento: “(...) [A] Embora tenhamos perseguido com vontade resoluta a vingança de uma ofensa e sentido um extraordinário contentamento pela vitória, entretanto choramos. Não é por isso que choramos, nada mudou, mas nossa alma encara a coisa com outros olhos, e representa-a com outra feição, pois cada coisa tem várias perspectivas e vários aspectos. (...)”¹⁵. O fato se altera, dado o princípio mobilista como lei que a tudo rege, juntamente à nossa representação do mesmo fato, que é capaz de múltiplas perspectivas e atribuindo propriedades plurais a um mesmo objeto, uma vez que a alma, faculdade representativa, está também em movimento. O conhecimento (e a verdade) assume, assim,

¹³ Ver GONTIER (1998), que comenta esta literatura, situando-a no tema do bestiário, do homem e do animal.

¹⁴ I. 38, pgs. 349-50

¹⁵ I.38, p.352

uma vinculação necessária com o sujeito epistemológico, mostrando então a dificuldade de se estabelecer conhecimento estável e único dos objetos. A fundamentação do conhecimento e da verdade no sujeito, como se sabe, é uma das marcas fundamentais da filosofia moderna. Este giro epistemológico parece ter se iniciado em Montaigne

Identificamos, dentre inúmeros outros, um paradoxo no Livro III, capítulo 5, *Sobre os Versos de Virgílio*. Não relacionado diretamente ao tema ontológico, ele corrobora, no entanto, a hipótese de que há uma estrutura, um fio implícito, um pressuposto paradoxal nos *Ensaaios* que pode ser explicado ontologicamente. Como um filósofo que apresenta em sua obra uma série de citações, compondo um legítimo mosaico, afirma que: “Quando escrevo, dispenso a companhia e a recordação dos livros, de medo que eles interrompam minha forma. E também porque, na verdade, os bons autores humilham-me demais e abatem meu ânimo. (...)”¹⁶. Esta passagem é extraída de um capítulo cujo título e tema, mesmo que disperso em meio a digressões de caráter moral e literário, é o comentário a um poeta latino. Eva (2007) comentou e desdobrou largamente uma série de paradoxos presentes na obra de Montaigne como, por exemplo, o de um autor reconhecidamente cético atestar e concluir afirmativamente sobre questões morais e epistemológicas. No entanto, este paradoxo, por exemplo, só constitui-se enquanto tal quando atribuímos a Montaigne a vinculação ao ceticismo, ou seja, quando limitamos e restringimos, recortando-a, a leitura dos *Ensaaios* à tradição cética. Sugere-se que parece haver um sentido e uma função nos paradoxos em Montaigne, para além do ceticismo¹⁷. Não que, uma vez acolhida esta interpretação, não se reconheçam os momentos e trechos nos *Ensaaios*, e, especialmente na *Apologia*, decisivos para a história do ceticismo moderno, em que Montaigne recebe a filosofia cética grega e a reformula singularmente, encadeando assim uma provável influência em filósofos decisivos para a modernidade, como Descartes.

A partir destes exemplos, propomos as seguintes perguntas: Haveria uma função, então, na série de paradoxos e contradições que o texto dos *Ensaaios* nos apresenta, mesmo que não haja a possibilidade de extrair dos *Ensaaios* um sentido maior, uma unicidade filosófica,

¹⁶ III.5, p.134

¹⁷ A leitura ‘além’ do ceticismo é feita por SÈVE, (2007)

mesmo não sistemática¹⁸? Há em Montaigne um pressuposto, a saber, de que os homens e as coisas estejam em movimento perene, e que este movimento engendra o conhecimento parco, limitado, contraditório e paradoxal (porque em movimento) de si, dos outros e das coisas¹⁹? Há em Montaigne algum pressuposto substancialista²⁰, ou que, mesmo de forma natural e imanente, baseie-se em um entendimento essencial e ontológico da natureza humana e das coisas? Seria o paradoxo ultrapassável e o seu problema solucionável, na medida da identificação de razões que justifiquem a sua presença nos *Ensaíos*²¹?

Façamos então uma nova incursão ao texto de Montaigne na busca de evidências. De fato, identificamos que Montaigne apresenta uma permanência nesta série de mudanças²²: “(...) *E assim, como em nossos corpos dizem que há uma reunião de diferentes humores, cujo senhor é o que comanda mais habitualmente em nós, segundo nosso temperamento, também em nossas almas, embora haja diversos movimentos que a agitam, no entanto é preciso que haja um que domine o campo. (...)*”²³. E, no último capítulo de sua obra: “(...) [C] *Todas as coisas ligam-se por alguma semelhança, todo exemplo é claudicante, e a relação que se obtém da experiência é sempre falha e*

¹⁸ MIERNOWSKI chega nesta conclusão, partindo dela em sua tese sobre a contradição cética: “(...) Da ontologia e da moral à retórica, nossa condição é determinada pela oposição, pela resistência e pela contradição. (...)” (MIERNOWSKI, 1998, p.15). Ou seja, partindo desta tese forte de Miernowski, a contradição ‘unificaria’ a obra, dado ser esta uma afirmação sobre os *Ensaíos*. O estatuto desta ‘unificação’ caberia ser discutido em detalhe, pensando suas características e propriedades.

¹⁹ Em artigo de 2013, que compara MONTAIGNE e DESCARTES no que diz respeito à questão da subjetividade, BIRCHAL debruça-se justamente sobre este tema. Sua tese é a de que Montaigne é anti cartesiano, ou melhor, que Descartes é não montaigneano a respeito do problema do sujeito, dado não haver nenhuma suposição substancialista do *Eu* dos *Ensaíos*.

²⁰ “Brevemente, toda coisa viva, o homem em primazia, nasce e morre, então passa. Em nada satisfaz a característica exigência da *ousia*, de subsistir igual a si próprio (<... não se poderá identificar uma substância mortal duas vezes em um mesmo estado>. Ou, como, desde Aristóteles, a *episteme* toma toda a função e o desenvolvimento do *to on*. Aquilo que não pode se fazer *ousia* não pode pretender-se ente. Ente, mas não como uma substância, o homem não é, pois <... se ele não é um e o mesmo, ele então não é>. [...]” (MARION, 2004, pgs.229-266 e p.231). Neste denso artigo, Jean Luc-Marion problematiza até mesmo o conhecimento de si na obra de Montaigne.

²¹ E pensamos aqui na solução fenomenista ou pirronista. Ambas foram desenvolvidas por STAROBINSKI (1993) e CONCHE (1996). O fenomenismo não coloca em questão o ser e a essência das coisas. Basicamente, para esta posição filosófica, o ser e a essência das coisas não são conhecíveis, mas estão lá, sustentando as aparências. O pirronismo coloca em questão o ser das coisas, afirmando a aparência como realidade exclusiva.

²² Propomos a mesma posição de PATRICK, em seu artigo de 1992.

²³ I.38, p.350

*imperfeita; no entanto julgamos por algum ângulo as comparações. (...)”²⁴. As distintas temáticas dos dois capítulos parecem se complementar entre si, ou, ao menos, apresentar algum parentesco. Não seria a afirmação de que todas as coisas têm uma semelhança em comum, um esboço de substancialismo, uma espécie de proto-substância? No caso, entre os humores, há um que prevalece. Na alma, entre inúmeros e diversos, há um movimento que se sobressai. Para não adentrarmos no problema da *forma mestra*, que levaria ao problema do dualismo, cabe sublinhar, a partir da citação (I. 38), a solução de tipo aparentemente naturalista ao problema da unidade. No *Da Experiência*, a ontologia tem como conteúdo uma filosofia das leis, tanto naturais quanto humanas. Um paradoxo surge a partir da crítica ao conhecimento das leis neste capítulo: como um filósofo que usa de elementos naturais nas considerações sobre o conhecimento, relacionando-o estritamente aos sentidos, critica e coloca em xeque as leis naturais? É possível, portanto, para Montaigne, algum tipo de conhecimento?*

E então, considerando Montaigne como filósofo, finalizo estes breves apontamentos. É provável que haja tradições na filosofia que não considerem Montaigne como propriamente um filósofo, como o próprio Tournon, no artigo intitulado ‘Ação Imperfeita da sua Própria Essência’, de 2004, que lhe atribui filiação sofisticada. Julgamos que é preciso desfazer-se desta agressão teórica. Reconhecemos em Montaigne sincero e autêntico compromisso filosófico com o conhecimento do ser e, em especial, da verdade: “(...) *Seja como for, talvez me contradiga; mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade. (...)”²⁵. A linguagem não atinge a Verdade, mas isto não significa que ela não tenha uma relação e um compromisso com a mesma (mesmo sendo este o compromisso com o sujeito portador da linguagem, ou seja, da linguagem consigo mesma, e a relação com a Verdade, uma relação indireta e negativa). Apesar desta ou destas vias filosóficas que sugeriram uma vinculação sofisticada (górgiana e protagórica) a Montaigne, em detrimento da filosófica (pela sua temática central ser a antropologia e a moral²⁶, pela sua negação do*

²⁴ III.13, p.430

²⁵ III.2, p.28

²⁶ Mesmo que, para alguns intérpretes, esta reflexão moral é, paradoxalmente, impossibilitada pela própria escritura dos *Ensaíos*, como nos mostra BIRCHAL ao comentar BRAHAMI: “(...) A variação e a fragmentação do indivíduo retornam sempre e o movimento jamais dá lugar a um “ser” para além da “passagem”. As contradições são insolúveis. A experiência de si é um vazio ou, antes, um fluxo de experiências que não podem ser generalizadas, o que impede a construção de uma filosofia moral.” (BIRCHAL, 2007, p.163)

conhecimento do ser divino, pela eloquência e exacerbação um tanto quanto prolixa do discurso, pela ruptura entre discurso e realidade), ainda assim ele permanece filósofo, no sentido mais comprometido do termo “(...) a verdade é algo tão grande que não devemos desdenhar nenhum recurso que nos conduz a ela (...)”²⁷. Como dito por Sponville: “(...) Por mais cético que fosse, Montaigne nunca deixou, não tanto de buscar a verdade, mas de se submeter a ela e de amá-la, lá onde ele a encontrava e, mesmo, é esse o espírito do ceticismo, lá onde ele não a encontrava. (...) Trata-se de amar a verdade, ainda que em sua ausência, e de se submeter a ela uma vez que ela aparece ou parece aparecer: (...) e isso, insiste Montaigne, tanto no caso em que ela nos prejudica quanto no que ela nos serve (III, 5, p.150). A verdade está acima dos amores próprios. (...)”²⁸. A passagem de Demandes, onde Montaigne diz não contradizer a Verdade, harmoniza diretamente com esta citação de Sponville. Paradoxalmente, mesmo sem encontrar a Verdade, Montaigne postou-se diante dela. Paradoxalmente, ainda segundo Sponville, ela está acima dos amores próprios, atribuindo esta conclusão a um autor que é historicamente reconhecido como tendo (até excessivamente) falado reflexivamente de si (em outros campos teóricos, como o fundador moderno do relato auto-biográfico)].

Quando Montaigne sugere que julgamos a experiência por um viés por sua vez falho, ou seja, que o conhecimento da mesma é sempre limitado ao sujeito, o problema de fundo é a relação entre realidade e linguagem. O conhecimento das coisas é mediado pela linguagem. A dimensão retórica da obra de Montaigne é considerável. Mas muitos momentos não condizem com a leitura que a reduz ao campo retórico. Reduzi-la exclusivamente a esta esfera parece não levar em conta a via ontológica, que vai da linguagem ao mundo²⁹. Parece haver em Montaigne um compromisso em descrever e conhecer a realidade, ou seja, de conhecer as coisas e os homens como eles são em si mesmos (a importância das categorias de *contingence*, *différence*, e *dissemblance* mostram a pertinência desta leitura ultra-subjetiva³⁰ de Montaigne)³¹.

²⁷ III, 13

²⁸ SPONVILLE, 1993

²⁹ Levando em conta a determinação do espaço geográfico (que razoavelmente nos conduz a nos dirigirmos a quem está mais próximo), e a natureza dialética da obra sobre a qual nos debruçamos, propomos um diálogo com PIMENTA (1999) sobre esta questão.

³⁰ Chamamos de ultra-subjetiva, pois, uma vez que, reconhecidamente, os *Ensaíos* são uma obra que trata sobre o seu autor, no entanto, ressaltamos as inúmeras partes onde este mesmo autor refere-se a outros homens e mesmo ao mundo e à realidade.

³¹ Este é ponto crítico em relação ao diálogo entre CARRAUD (2004) e LUC-MARION (2004). CARRAUD (2004) propõe que Montaigne funda tanto um Metafísica quanto uma Física do

Este compromisso com as coisas e com a condição humana (ontológico imanente, natural, subjetivo, dialético e escritural, portanto) reflete-se na escrita, sendo a condição mesma desta ontologia. Obtém na escrita, ou seja, no ato de reflexão, o seu sentido. Sendo o movimento a lei inquestionável que rege o real, a escrita refletirá sinuosamente este movimento, apresentando incoerências inseridas em um fluxo aparentemente prolixo (talvez, então, a partir disso, a qualidade retórica do uso da linguagem feito pelo habitante de Bordeaux). E, parece-nos, mesmo paradoxal e contraditória, esta escrita é o reflexo fiel do objeto ao qual ela relaciona-se, a vida. Discordamos, portanto, daquelas interpretações que vêm o paradoxo em Montaigne como mera função retórica e jogo linguístico, que se torna vazio pois sem nenhuma espécie de vínculo com o seu objeto, e possibilitamos, assim, a presença de uma ontologia em sua obra. Concordamos, então, com a posição de Gontier, em seu diálogo com A. Glauser³²: “[...] *Essa perspectiva é recusada aqui, e este estudo apoia-se sobre o postulado da seriedade filosófica do discurso de Montaigne, até e inclusive no paradoxo. Nessa leitura, o paradoxo não é mais compreendido como uma simples tagarelice (bavardage), uma retórica sem objeto ou um exercício literário, mas sim como recebendo um sentido positivo e filosófico. [...]*”³³.

Esta relevância e prioridade ontológica que ressaltamos, por sua vez, parece ter raízes em uma densa e fluída, mas não sofisticada e téc-

Eu. MARION (2004), por sua vez, interpreta os *Ensaíos* à luz da problemática do Eu: “Assim, o ponto de partida impõe, já, um paradoxo: a <metafísica>, não podendo mais atender nem ao verdadeiro ente, nem ao ser, deve se limitar a considerar o <eu> - mas o <eu> tomado precisamente fora do ser. No entanto, aquilo que, propriamente falando, não é, pode ainda sustentar uma <metafísica> (para não dizer uma <física>)? Como o <eu> poderá, ao mesmo tempo, se doar para que se possa estudá-lo exatamente, e se manifestar, portanto, como justamente estando <fora do ser>? Esse paradoxo, Montaigne genialmente o assume. [...]” (MARION, 2004, p.233). Ambas os intérpretes reduzem, portanto, os *Ensaíos* à questão da subjetividade (mesmo que, e paradoxalmente, esta *ipseidade* seja, epistêmica e ontologicamente, problemática). A singularidade desta obra que, para alguns, inaugura a filosofia moderna, constitui-se e enreda-se em um paradoxo a partir da própria mola mestra que a motiva: O Retrato do Eu, dada a impossibilidade da Metafísica concomitante à manutenção do projeto de uma ontologia subjetiva.

³² GLAUSER, em seu “Montaigne Paradoxal” (Paris, Nizet, 1972), afirma, como tese central, que o paradoxo em Montaigne não tem outro fim que nele mesmo, sendo assim um puro jogo de espírito (In, GONTIER, p.43).

³³ GONTIER, 1998, p.42. Caberia investigar e desenvolver o que consiste este *sens positif et philosophique* que Gontier atribui ao paradoxo em Montaigne.

nica, teoria sobre o que seja a própria realidade³⁴. “(...) Estou tão longe de exasperar-me ao ver a discordância entre meus julgamentos e os de outrem e de tornar-me incompatível com a sociedade dos homens por serem de outro parecer e partido que não os meus que, ao contrário, como a forma mais geral que a natureza seguiu foi a variedade – [C] e mais nos espíritos que nos corpos, pois aqueles são de substância mais flexível e passível de mais formas - , [A] acho muito mais raro ver convergirem nossos humores e nossas intenções. E nunca houve no mundo duas opiniões iguais, não mais do que dois pêlos ou dois grãos. Sua qualidade mais universal é a diversidade.” (II. 37, p.678). Claro está que este compromisso com a natureza não se desvincula da subjetividade, ou seja, toda e qualquer descrição ‘objetiva’, para além da reflexão sobre sensações, sentimentos e pensamentos, quando a razão se põe a investigar o real; do sujeito não se aparta e se constitui na linguagem usada para a descrição externa.

No trecho de argumentação indutiva que encerra o Livro II, Montaigne, após refletir em um longo capítulo sobre as semelhanças entre filhos e pais, inclusive com momentos de intuição que atingem algumas conclusões fundamentais da genética; conclui constatando a diferença como regra universal da realidade humana. No entanto, esta constatação é válida também para o mundo natural e das coisas³⁵. E também, e em larga medida, encontramos as autocontradições ou paradoxos, quando o próprio autor acaba se contradizendo e afirmando qualidades contrárias de si mesmo³⁶.

³⁴ Notar que, neste trecho, o movimento do argumento vai do sujeito MONTAIGNE ao Mundo (indutivo, portanto).

³⁵ Mais uma vez, quando MONTAIGNE refere-se ao movimento externo e atesta qualidades contrárias em uma mesma substância, ele está propriamente na esfera da contradição. Este não é o melhor exemplo para indicarmos as contradições que ele atesta como estando presentes nas coisas e na natureza, mas é sintomático como exemplo da condição e do âmbito humano, sendo este, de fato, mas não exclusivamente, o foco dos *Ensaíos*: “[A] Aquele que ontem vistes tão aventureiro, não estranheis vê-lo igualmente poltrão no dia seguinte: ou a cólera, ou a necessidade, ou a companhia, ou o vinho, ou o som de uma trombeta lhe havia posto ânimo no ventre (...)” (II.1, p.9) Repare-se que esta susceptibilidade natural, é a marca da fragilidade humana, sinônimos da precária condição onto-antropológica.

³⁶ “(...) Era uma ordem paradoxal a que nos dava antigamente aquele deus em Delfos: ‘Olhai dentro de vós, reconhecei-vos’, (...) És o perscrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e por fim o bobo da farsa.” (III. 9, p.325) Aqui o paradoxo é também auto referente: conhecido como o ‘Sócrates francês’, nosso filósofo atesta a tarefa paradoxal do mote que o levou a redigir toda a sua obra: o conhecimento de si próprio.

Cabe mencionar, por fim, que a presença dos paradoxos nos *Ensaíos* possa vir a ser explicada

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- Sobre Auerbach e Montaigne: A Pertinência da Categoria de Mímesis para a Compreensão dos Ensaios. In: org. DUARTE, R e FIGUEIREDO, V. *Mímesis e Expressão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes, *Montaigne Studies*, vol.XXV, 2013, pgs.31 a 38.
- CARRAUD, Vicent. De L'Expérience : Montaigne et La Métaphysique ; In : CARRAUD, V et MARION, J-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris : PUF, 2004.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Je ne suis pas philosophe - Montaigne et la philosophie*, Paris : ed. Honoré Champion, 1993.
- CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- EVA, Luiz. *A Figura Do Filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. Loyola, 2007.
- GONTIER, Thierry. *De L'Homme À L'Animal: Paradoxes sur la nature des animaux Montaigne et Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- MIERNOWSKI, Jan. *L'Ontologie de la contradiction sceptique, Pour l'étude de la métaphysique des Essais*. Paris: Honoré Champion, 1998.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Trad: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PATRICK, Henry. Montaigne and Heraclitus: Pattern and Flux, Continuity and Change in "Du repentir". *Montaigne Studies*. University of Chicago: vol. IV, no. 1-2., September 1992.
- PIMENTA, Julio Agnelo Patio. A Escrita do Paradoxo em Montaigne. *Kínesis*. São Paulo: unesp, vol. I nº 02, p. 144-159, Outubro de 2009.
- SÈVE, Bernard. *Montaigne Des règles pour l'esprit*. Paris : PUF, 2007.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne Em Movimento*. 3º edição. São Paulo : Cia das Letras, 1993

hermeneuticamente. Ou seja, parece haver tido uma literatura do paradoxo durante o Renascimento, o que nos aponta o Quinto Capítulo da Segunda Parte do clássico de TOURNON (1983), *La glose et l'essai*, ainda não consultado. Sabe-se também, através da indicação de GONTIER (1998, pgs.101-102), que a tradução de SEXTO EMPÍRICO feita por HENRI ESTIENNE em 1562, marco fundamental para o ceticismo moderno; está repleta, em seu prefácio, de paradoxos cétricos. Montaigne teve conhecimento do ceticismo antigo através desta tradução.

A distinção entre curvas geométricas e curvas mecânicas na obra *a geometria* de René Descartes

Renato Francisco Merli

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Câmpus Toledo

Descartes nunca usou a equação de uma curva para defini-la, como é feito hoje. Em vez disso, ele a definiu pelo método com o qual [ele] poderia construí-la com precisão. A fim de fazer isso, ele primeiro teve que definir quais métodos de construção eram “precisos” e “exatos”, o que para ele era uma necessidade absoluta. A relação que Descartes descreve entre uma curva e sua equação foi, assim, a base sobre a qual os matemáticos construíram o moderno conceito de uma função, mas seu uso nas curvas e equações está longe do que hoje é a Geometria Algébrica, ou Geometria Analítica. Até o momento da publicação de seu livro *A Geometria*, todas as curvas usadas para o estudo de matemática eram nomeadas individualmente de modo que poderiam ser referidas. Tal foi o caso, por exemplo, da elipse, da parábola, da concóide e da quadratriz, para citar alguns. Cada uma dessas curvas foi exaustivamente analisada desde a Antiguidade, principalmente pelos gregos, e suas propriedades eram bastante conhecidas até o início do século 17.

Vale ressaltar, como aponta Molland (1976), que na geometria grega antiga teórica, não era mencionada a utilização de instrumentos nas construções geométricas. Contudo, sabemos de outros escritos que as soluções orientadas¹ na resolução dos problemas geométricos

¹ Em matemática, o termo solução orientada indica a construção passo-a-passo de uma demonstração.

poderiam ser dadas, especificando certos instrumentos. Estes, foram considerados como desprovidos de algum rigor da chamada geometria pura, e, de fato, ao serem utilizados nas construções, suas figuras derivativas acabavam por se caracterizarem como “mecânicas” ao invés de geométricas. Frequentemente, ambas as soluções geométricas e instrumentais (ou “mecânicas”) poderiam ser dadas para o mesmo problema. No entanto, historicamente, alguns compiladores das obras perdidas, colocavam essas soluções, ora como “mecânicas”, ora como “geométricas”. A distinção é geralmente muito clara, mas uma leitura superficial poderia interpretar mal isso. E, de fato, tem sido muitas vezes turva ou mal interpretada, e em particular por Descartes.

O erro fundamental de Descartes é sua interpretação equivocada da antiga distinção entre as construções geométricas e as construções instrumentais com as curvas geométricas e as curvas mecânicas. Isto o leva a considerar que as curvas mais elevadas (em grau) do que as seções cônicas foram consideradas como mecânicas em vez de geométricas, e ele compõe esse erro ao sugerir que mesmo as seções cônicas não foram totalmente aceitas. Ao fazer esse análise, Descartes define a si mesmo a tarefa de torná-la inteligível, e produz afirmações mais enganosas. Sua primeira explicação sugere uma restrição aos compassos em obras antigas e, embora ele rejeite isso como (em seus próprios termos) equivocada, o mito dessa restrição atormenta a historiografia posterior. Ele, então, em sua segunda tentativa, busca na geometria grega, a resposta para o problema, por meio dos postulados do primeiro livro dos Elementos de Euclides, mas lá, ele tem que admitir que as construções de planos foram utilizadas com o uso das seções cônicas. Sua terceira tentativa de explicação foi que a espiral e a quadratriz não eram geométricas, e que, só depois, a concóide e a cissóide foram aceitas. Mas, na antiguidade, não havia nenhum escrúpulo em admitir a espiral e muito menos a quadratriz, como geométricas, nem mesmo a concóide e cissóide.

Para elucidar o problema, Descartes define as curvas usando outros critérios, e assim, ele apresenta uma distinção entre as curvas geométricas e as curvas mecânicas, no início do Livro II de *A Geometria*. Para ele, as curvas geométricas são os principais objetos geométricos, e o são por duas razões fundamentais: elas são os objetos-solução² dos

² Para Descartes, a solução de equações algébricas se dá pela construção de uma curva geométrica que a expresse, daí o termo objetos-solução.

problemas examinados, problemas esses ligados à obra de Pappus de Alexandria, intitulada *A Coleção ou Synagoge* (320 d.c) e, têm como propriedade a de que todos os seus pontos possuem necessariamente uma única e mesma relação com todos os pontos de uma linha reta, expressa por meio de uma equação.

Como tais, em razão dessa última propriedade, elas podem ser consideradas geométricas, por serem precisas e exatas (ao contrário das mecânicas), além de se abrirem a um tratamento e ordenamento algébrico. Entretanto, antes de fornecer esse critério algébrico, Descartes apresenta outro critério de distinção: geométricas são aquelas curvas, diz ele, que são geradas por um movimento único ou por um conjunto de movimentos mutuamente dependentes e continuamente determinados a partir de um único (DESCARTES, 1954). Por sua vez, admite o autor, os antigos já haviam fixado certos critérios (implícitos, pelo menos) de aceitação ou de recusa das curvas; entretanto, a consideração dos instrumentos legítimos à sua construção, e sua limitação à régua e ao compasso, levou a tradição (grega) a excluir da geometria determinadas curvas tão precisas e exatas quanto as aceitas.

Segundo Descartes, régua e compasso são máquinas tanto quanto os outros compassos³. E, portanto, tanto uns quanto outros podem gerar curvas geométricas. Logo, é preciso proceder a uma nova avaliação da natureza das curvas. Nessa perspectiva, Descartes afastou-se do conceito dos gregos que consideravam apenas três tipos de curvas: as que podiam ser construídas com régua e compasso, ou seja, retas e círculos (lugares planos), as cônicas⁴ (ou lugares sólidos), e as que requeressem na sua construção linhas diferentes das anteriores, isto é, compostas (SMITH, 1954). Ao contrário dos gregos, que com base no método cinemático (de movimento) agruparam todas as curvas como a quadratriz, a cissóide, a concóide e a espiral num conjunto que exigiam na sua construção instrumentos mais complicados do que a simples régua não graduada e o compasso, o filósofo fez uma criteriosa distinção, aceitando a cissóide e a concóide como curvas algébricas e rejeitando as restantes.

Assim, tomando por “geométrico o que é preciso e exato e por mecânico o que não é”, ele deu reconhecimento geométrico às curvas

³ Os outros compassos aqui referidos são aqueles não usuais, construídos para gerar movimentos múltiplos. Como exemplo, temos o mesolábio (Ver Figura 1).

⁴ Para Descartes as cônicas seriam a elipse, a hipérbole e a parábola.

como a reta, o círculo, as cônicas, a cissóide e a concóide, designando-as por curvas geométricas, pois “podem ser descritas por um movimento contínuo, ou por vários que se sucedem [...], por este meio se pode sempre ter um conhecimento exato da sua medida” (SMITH, 1954, p. 43). E afirmou, mesmo sem estar em condições de fornecer uma demonstração⁵, que a elas era associada uma equação algébrica

e de qualquer outra maneira que se imagina o traçado de uma linha curva, sempre que seja do número das que eu chamo Geométricas poder-se-á encontrar, invariavelmente, do mesmo modo, uma equação para determinar os seus pontos (SMITH, 1954, p. 56).

Às curvas restantes, que excluiu da sua *A Geometria*, deu o nome de curvas mecânicas, pois podiam imaginar-se descritas por dois movimentos separados cuja relação não admitia determinação exata, ou seja, escreveu Descartes, “em virtude de poderem imaginar-se descritas por dois movimentos que não têm entre si nenhuma relação que possa medir-se exatamente” (SMITH, 1954, 43).

Nessa conjectura estão os três problemas clássicos⁶ que constituíram, desde a antiga Grécia, um desafio constante para obtenção das suas soluções. A impossibilidade das suas construções geométricas recorrendo unicamente à régua e ao compasso estimulou os matemáticos na invenção de novos objetos e procedimentos de resolução. A principal preocupação de Descartes em sua obra *A Geometria* foi a construção de pontos que fossem a solução de problemas geométricos e segundo “a necessidade de esclarecer que tipo de curvas eram legítimas numa tal construção estava implícita no seu trabalho” (KATZ, 2010, p. 551). Definiu essas curvas baseado nos primeiros três postulados dos *Elementos* de Euclides⁷ e também na sua afirmação de que “duas ou mais linhas podem ser movidas, uma sobre a outra, determinando através da sua intersecção outras curvas” (SMITH 1954, p. 43), aquelas que considerou curvas geométricas.

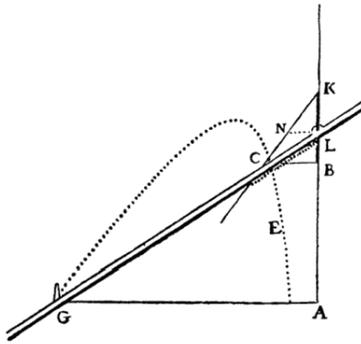
⁵ Posteriormente, Leibniz forneceu as provas necessárias.

⁶ I) Quadratura do Círculo, II) Duplicação do Cubo e III) Trissecção do ângulo.

⁷ Postulado I – Fique postulado traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto.
Postulado II – Também prolongar uma reta limitada, continuamente, sobre uma reta.
Postulado III – E, com todo centro e distância, descrever um círculo.

Dando seguimento ao estudo das curvas iniciado na antiguidade pelos matemáticos gregos, Descartes considerou novas classes de curvas construídas por simples movimentos, referindo-se como “curvas traçadas por algum movimento contínuo gerado por certas máquinas” (KATZ, 2010, p. 552), às quais é possível associar uma equação algébrica. Hoje, não é totalmente clara a forma como Descartes decidiu quais as curvas que fazem parte da sua terminologia, mas deu exemplos de instrumentos que permitem desenhar tais curvas, como podemos ver na Figura 1.

Figura 1 - Instrumento de Descartes



Fonte: Smith (1954, p. 50)

Dessa forma, defendemos que para os Gregos, os critérios não estão bem explícitos, contudo, podemos supor que, para eles, as curvas geométricas eram aquelas construídas apenas com régua (não graduada) e compasso, ao passo que, todas as outras curvas que necessitavam de outro tipo de instrumento eram consideradas curvas mecânicas. Assim, curvas como a elipse, a parábola, a hipérbole, a cissóide, a concóide e a própria circunferência são curvas geométricas, já a espiral, a quadratriz e a hélice seriam curvas mecânicas. Para Descartes, os critérios são bem explícitos, ele define curvas geométricas no Livro II de *A Geometria* da seguinte forma,

Eu poderia apresentar aqui muitos outros meios para traçar e conceber linhas curvas que seriam cada vez mais compostas, por graus, ao infinito. Mas, para compreender conjuntamente todas aquelas que existem na natureza e distingui-las por ordem em certos gêneros, eu nada conheço melhor do que dizer que todos

os pontos daquelas que podem ser chamadas geométricas, isto é, as quais admitem alguma medida precisa e exata, têm necessariamente alguma relação com todos os pontos de uma linha reta, a qual pode ser expressa por alguma equação, uma mesma para todos os pontos. E que, quando essa equação não se eleva senão até o retângulo de duas quantidades indeterminadas, ou ainda, até o quadrado de uma mesma quantidade, a linha curva é do primeiro e mais simples gênero, no qual estão compreendidos unicamente o círculo, a parábola, a hipérbole e a elipse (DESCARTES, 1954, 48).

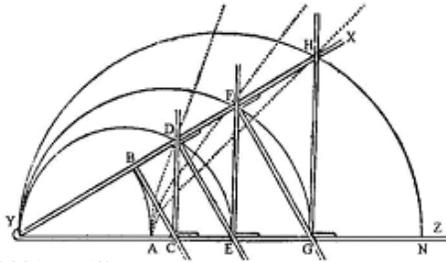
Conforme explicita Vaz (2011, p. 462), algumas [curvas] geradas por construções ponto a ponto e as dadas por uma equação algébrica também são consideradas geométricas. Do mesmo modo, mais adiante, também no Livro II, define as curvas mecânicas, como,

convém igualmente notar que existe uma grande diferença entre essa maneira de encontrar muitos pontos para traçar uma linha curva e aquela pela qual nos servimos para a espiral e suas semelhantes, pois, para esta última, não se encontram indiferentemente todos os pontos da linha que se procura, mas somente aqueles que podem ser determinados por alguma medida mais simples do que aquela que é requerida para compô-la, e, assim, propriamente falando, não se encontra um de seus pontos, isto é, um daqueles que lhes são de tal modo apropriados que eles não possam ser encontrados senão por ela. Ao passo que não existe ponto algum, nas linhas que servem para a questão proposta, que não se possa encontrar entre aqueles que se determinam pela maneira que acabo de explicar. E porque essa maneira de encontrar uma linha curva, encontrando indiferentemente muitos de seus pontos, não se estende senão àquelas linhas que podem também ser descritas por um movimento regular e contínuo, ela não deve ser inteiramente rejeitada da geometria (DESCARTES, 1954, p. 88-89).

De outro modo, as curvas descritas por dois movimentos separados, em que somente por meio de pontos especiais possa ser construída e curvas que, algumas vezes são retas e algumas vezes são linhas curvas, também são consideradas mecânicas. Os Gregos excluíram tais curvas da geometria, pois consideravam que elas eram usadas para

quadrar o círculo, sem serem construídas apenas com régua e compasso, o que fugia da convenção adotada por eles de construir toda e qualquer figura geométrica usando essas duas ferramentas. As curvas geométricas eram construídas por meio de ferramentas compostas, como o mesolábio, que pode ser visto na Figura 2.

Figura 2 - Mesolábio



Fonte: Descartes (2001, p. 49)

Esses instrumentos, segundo alguns comentadores contemporâneos (Molland, 1976; Boss, 2001), não eram considerados “adequados” nas construções geométricas dos Gregos, contudo, para Descartes, tais instrumentos, desde que desenvolvessem um movimento contínuo e único poderiam ser usados nas suas construções geométricas. De qualquer modo, o olhar dos Gregos e o olhar de Descartes está mais relacionado com as propriedades de construção das figuras do que com os objetos matemáticos propriamente ditos, ou seja, trata-se dos mesmos objetos. O olhar grego para tais objetos estava mais focado em como eram construídos tais objetos (o foco estava nos instrumentos), enquanto o olhar cartesiano estava mais focado na correspondência existente entre as curvas geométricas e as equações algébricas, fato este que não destitui os objetos gregos. Vale salientar que o olhar cartesiano para a unificação entre as curvas geométricas e as equações algébricas é a revolução matemática da época, pois exemplifica todo o projeto de Descartes em querer tornar as coisas mais simples, unificadas, ou seja, ele transforma a dualidade álgebra x geometria, em uma única coisa, a conhecida geometria analítica.

REFERÊNCIAS

- BOS, Henk Jan Maarten. *Redefining Geometrical Exactness: Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction*. USA: Springer, 2001.
- DESCARTES, René. *A Geometria*. Tradução: Emídio César de Queiroz Lopes. Lisboa: Editorial Prometeu, 2001.
- DESCARTES, René. *The geometry of René Descartes with a facsimile of the first edition*. Traduction: David Eugene Smith e Marcia L. Latham. New York: Dover Publications, Inc., 1954.
- EUCLIDES. *Os elementos*. Tradução: Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KATZ, Victor. *História da Matemática*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- MOLLAND, George Adams. Shifting the foundations: Descartes's transformation of ancient geometry. *Historia Mathematica*, v. 3, n. 1, p. 21–49, 1976.
- PAPPUS D'ALEXANDRIE. *La Collection Mathématique*. Tome Premier. Traduction, avec une introduction et des notes par Paul Ver Eecke. Paris: Albert Blanchard, 1982.
- PAPPUS D'ALEXANDRIE. *La Collection Mathématique*. Tome Second. Traduction, avec une introduction et des notes par Paul Ver Eecke. Paris: Albert Blanchard, 1982.
- PAPPUS OF ALEXANDRIA. *Book 7 of The Collection*. Part 1. Introduction, Text and Translation. Edited with translation and commentary by Alexander Jones. Springer: New York, 1986.
- SMITH, David Eugene. *History of Mathematics*. New York: Dover, 1954.
- VAZ, Duelci Aparecido de Freitas. O método cartesiano aplicado à Geometria. *Estudos, Goiânia*, v. 38, n. 3, p. 451-467, jul./set., 2011.

Análise introdutória da aplicabilidade do método cartesiano para a constituição de uma ciência moral

Cícero Laclércio Rodrigues da Fonseca
Universidade Federal de Pernambuco

1 - INTRODUÇÃO

Não encontramos a filosofia moral de Descartes (se assim nos for permitido chamar) numa única obra. Na verdade, o tema perpassa boa parte de sua produção filosófica, seja em Tratados científicos como o *Discurso do Método* e os *Princípios da Filosofia*, seja na sua vasta correspondência com a Princesa Elizabeth e a Rainha Cristina, e, sobretudo, no *Tratado das Paixões da Alma*, que para muitos é o tratado da moral cartesiana. O fato é que o tema não se resolver por uma abordagem simplista como a que temos a oportunidade de ora fazer. Entretanto, acreditamos ser possível elencar alguns pontos dignos de consideração.

O Método é pressuposto a todo estudo do pensamento cartesiano, contudo o ponto mais complexo de sua filosofia consiste na Moral, ciência última. É o próprio Descartes que aponta entender “por moral a mais elevada e mais perfeita, a que, pressupondo inteiro conhecimento das outras ciências, vem a ser o último grau da sabedoria.”¹ A nossa proposta tem como foco exatamente a questão de saber se é, ou não, possível que o Método seja aplicado no objetivo de construir uma Ciência Moral conforme os critérios cartesianos. Assim o nosso trabalho toma como pronto principal a o método, analisando brevemente

¹ A.T. IX, *Principes*, Preface, p. 14.

sua construção, e se o que ele pode oferecer para a moral é suficiente para constituí-la como ciência.

2. O MÉTODO NA CONSTITUIÇÃO DA METAFÍSICA CARTESIANA

A necessidade de um método universal está fundada no conceito da unidade da ciência, que Descartes estabelece já nas *Regras* (1628). Paralelamente à ideia de uma ciência única - como totalidade dos saberes - regida por um só método, está uma tímida proposta de ressaltar a primazia de quem conhece, em relação ao objeto conhecido, contrariando o realismo medieval, de inspiração aristotélica. Assim, a instrução para a aquisição da sabedoria humana - ciência total, é o tema próprio das *Regras*, e a doutrina do método deve assentar-se na subjetividade nascente - talvez por isso Marion tenha visto nas *Regras* uma “ontologia cinzenta” que, embora presente, esteja também escamoteada num discurso epistemológico². Ou podemos dizer ainda, conforme Érico Andrade, que a epistemologia das *Regras* consiste num “pressuposto fundamental de uma série de exigências metodológicas” e que por isso, não pode ser ofuscada³. É tal “discurso epistemológico”, visto por Marion, que sustenta a possibilidade do conhecimento centrado a partir de agora no sujeito que conhece, não mais na coisa conhecida. É bem verdade que a subjetividade como princípio primeiro erguido epistemologicamente, não se encontra desenvolvida nas *Regras*, o que ocorre lá é, no máximo, o primeiro vislumbre cartesiano a cerca do tema⁴.

Entretanto, o método é delineado como a ferramenta que o *sujeito* usa para constituição de um saber universal que, tal qual a luz do sol, ilumina a tudo sem distinção. Esse método deve ser capaz de apreender toda a ciência de que o homem é capaz, partindo das razões mais simples e evidentes por si, às mais complexas e menos evidentes

² Marion, J. L. *Sur L'ontologie Grise de Descartes*. Ed. Vrin. 2000. Pág. 186. (tradução nossa)

³ Andrade, Érico. M. O. *Le Rôle de la Méthode dans la Constitution de la Physique Cartésienne*. Sorbonne/Paris, 2006. Pág. 10. (tese de doutorado)

⁴ Quando na Regra II é dito que “cada um pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa”. Sem querermos demorarmos muito no tema da subjetividade nos primeiros escritos cartesianos, tomaremos o seguinte axioma: apenas uma quando possuidora do método, pode estabelecer a comunicação e, mais que isso, a unidade entre os saberes particulares. Sem querermos demorar muito no tema da subjetividade nos primeiros escritos cartesianos, tomaremos o seguinte axioma: apenas uma quando possuidora do método, pode estabelecer a comunicação e, mais que isso, a unidade entre os saberes particulares.

por si mesmas⁵. Para tanto, deve haver também um encadeamento necessário dessas razões onde as primeiras possam ser conhecidas sem as últimas, mas que essas não possam ser conhecidas sem as primeiras. Assim, a “ordem das razões” estabelecidas por Descartes, e que Guéroult tão bem as examinou, mais uma vez confronta a tradição, que operava a partir da “ordem das matérias”.⁶

O exemplo de como o método deve guiar essa busca é encontrado nas matemáticas, que se ocupam de “questões fáceis e simples”⁷, por isso nunca recuaram nas suas descobertas, ainda que avancem pouco, verdade é que jamais recuaram. Portanto, só se pode seguir o reto caminho da verdade se for possível encontrar certezas iguais as que dominam a Aritmética e a Geometria⁸. Se tal feito foi possível a essas disciplinas, é preciso demorar nelas e averiguar o que faz com que assim seja. A constatação de Descartes é que até então apenas a aritmética e a geometria seguiram a via da ordem e da medida, caminho que deve ser trilhado por todo conhecimento que se pretenda científico. Posto isso, é preciso abstrair das matemáticas o algo que se estabeleça como a verdadeira condição de possibilidade dessa ciência, algo que esteja além do próprio objeto da matemática e que ao mesmo tempo possibilite a sua apreensão. Descartes percebe que não se trata de um elemento, mas de um processo que estabelece a certeza e a evidência como condição de todo conhecimento universal, e por isso verdadeiro.

Seguindo essa ordem é preciso encontrar aquilo que só pode ser posto como a primeira verdade, algo que seja uma intuição tão verdadeira que não se possa negar, sem que seja também negada a possibilidade de qualquer outra intuição. Assim, pela via da meditação, ou de um pensamento sobre si próprio, Descartes descobre como primeiro princípio sua própria existência, já que ele não poderia pensar em qualquer outra coisa, sem que sua existência já fosse manifestada no seu próprio pensamento sobre outro ente qualquer existente. A conclusão de sua própria existência, como verdade primeira demonstrada, já resolve duas questões importantes. Primeiro: a de que é possível que

⁵ Descartes, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução e comentários: Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa, Editorial Presença, 1995. p 116.

⁶ GUÉROULT, M. *Descartes Selon l'Order des Raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968A. p. 21

⁷ A.T. IX, **Principes**, Preface, p. 14.

⁸ Note-se que Descartes diz que é preciso operar semelhante ao modo que opera essas ciências, e não de que é preciso reduzir tudo a elas.

se conheça algo cientificamente, ou de modo verdadeiro e universal, logo o ceticismo absoluto já não faz mais sentido, ainda que não se conheça, por enquanto, certeza das coisas matérias, já se sabe que no mínimo o pensamento existe. Segundo: a sentença: *penso, logo existo* (quarta parte do *Discurso* e II meditação) já oferece uma base na qual a metafísica pode se apoiar e se erguer, sem o perigo de cair novamente no terreno do conhecimento, apenas, verossímil. Consequentemente a metafísica já pode ser reinventada por Descartes.

O grande problema da metafísica anterior a Descartes era exatamente a incapacidade de descobrir algo sólido que pudesse nutrir todo o conhecimento, prova disso é o fato de haver tantas metafísicas quanto metafísicos, já que nunca houve um que aceitasse prontamente as ideias do outro a cerca do tema. Tais inconsistências impossibilitavam tratar a metafísica como ciência, principalmente como ciência nos moldes cartesianos, que deveria ser a um só tempo: uma, única e unívoca.

O estabelecimento desse primeiro fundamento oferece bases sólidas para uma nova metafísica, que qualquer um pode encontrar por si mesmo - dado a sua universalidade, unicidade e univocidade⁹. A descoberta desse elemento pode ser considerada a virada epistemológica promovida por Descartes e que inaugura a filosofia moderna. A metafísica possui agora a sua primeira verdade obtida pela ordem das razões, e agora já é possível seguir na busca de outras verdades, como a da existência de Deus, da alma, das coisas matérias e do composto psico-fisiológico que é o homem, conforme demonstrado por Descartes, ao longo das suas *Meditações Metafísicas*.

Completamente recomposta, a metafísica se encontra agora “sustentada por provas mais exatas do que as da matemática”¹⁰ e são tais provas metafísicas que sustentam as próprias demonstrações matemáticas. Ou seja, após a inspiração do método na matemática e a tentativa de proceder, na metafísica, como procede a matemática, são descobertas as verdades metafísicas, e, descobre-se também, que são tais verdades da metafísica que possibilitam as verdades na matemática.

⁹ Universalidade porque todos podem encontra-la por meio da meditação e do estabelecimento da ordem das razões; unicidade porque cada um que a encontrar sempre encontrará os mesmos elementos dispostos na mesma ordem; univocidade porque uma vez descobertos e estabelecidos esses elementos não podem causar qualquer equívoco acerca da sua veracidade.

¹⁰ T, V, *Correspondance*. 177.

Agora já é permitido a Descartes dar continuidade ao seu projeto de fundar uma *Scientia* sistemática e universal, assegurado por elementos dos quais não se possa ter a menor dúvida. Seu interesse deve voltar-se para assegurar a possibilidade de um conhecimento do *mundo*, ou o desenvolvimento de uma física baseada nos princípios metafísicos.

FÍSICA E MORAL

A Física cartesiana é completamente subsidiária da metafísica e por isso não poderia se desenvolver sem que fosse fundada a partir das suas verdades. Os *Princípios da Filosofia* de Descartes constituem-se como “um manual de filosofia natural” que tem como base a metafísica. A empresa inicial, conforme aponta o próprio Descartes no art. 188 da Quarta parte dos *Princípios*, era constituir um projeto completo que deveria conter, além das quatro publicadas, mais duas outras partes, “uma tratando das coisas que tem vida, isto é, animais e plantas, e outra sobre o homem”¹¹. Tal intento parece ter sido abandonado ou preterido a outros, uma vez que Descartes não os executou de fato. Uma das razões para a não execução do projeto, em sua inteireza, foi o reconhecimento de não estar apto a tratar dessas questões como seria necessário.

Os *Princípios* buscam tratar de modo sistemático o pensamento cartesiano, haja vista a sua maneira de exposição e a intenção de englobar todo o conhecimento, ou a “verdadeira filosofia, cuja primeira parte retoma a Metafísica, que trata da explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade da alma, e de todas noções claras e distintas que residem em nós”¹²; Nas partes seguintes, ou seja II, III e IV são tratados os problemas referentes à Física, considerando desde os “verdadeiros princípios das coisas matérias, examinamos, em geral, como o universo em sua totalidade foi estruturado; seguidamente, consideramos, em particular, a natureza da Terra e dos corpos que da maneira geral, se acham sobre ela, tais como ar, água, fogo, minerais etc”¹³.

A física de Descartes era um projeto grandioso, que pretendia, nada menos, que a perfeita compreensão do *mundo*, a partir do desvendamento de suas leis, e que deve tratar da explicação de todos os fenô-

¹¹ A.T. IX, *Principes*, Quatriesme partie, art. 188, p. 309.

¹² A.T. IX, *Principes*, Preface, p. 17

¹³ Ibidem.

menos, como postula no art. 199 da quarta parte dos *Princípios* e numa carta a Mersenne datada de 13 de novembro de 1629¹⁴. Porém o fato de Descartes pretender constituir um pensamento sistemático acerca do conjunto da realidade, não significa dizer que ele conseguiu dar conta de todas das questões de modo satisfatório, ou que seu método tenha sido eficiente em toda a sua empreitada, e não pretendemos também fazer uma análise mais cuidadosa acerca desse ponto. Por hora, basta-nos dizer que a física cartesiana, é o que deve guiar o seu estudo sobre o homem, com um adendo que não pode se englobar ao mecanicismo, que é a alma, que só pode ser compreendida pela metafísica. Com isso pode nos ser possível compreender a Moral como uma relação entre a física e a metafísica. O que ainda não está claro é se o método pode tratar dessas questões, quando relacionadas, com a mesma eficiência que tratou de cada uma em separado, ou ainda se seria, o método, eficaz ao tratar da questão substancial da relação corpo-alma que é o homem.

Nesse contexto, a Física, que só é possível como ciência subsidiada pela Metafísica, passa a ser também a condição de uma ciência Moral. Assim, a física cartesiana está intimamente ligada à moral, uma vez que é ela que trata da união substancial da alma com o corpo. O resultado desse composto alma-corpo constitui-se numa substância das mais complexas e menos evidentes por si mesmas. Não por acaso, o tema é trabalhado com mais consistência na sua última obra, *O Tratado das Paixões*, que para muitos é o tratado de moral definitiva de Descartes, e que embora seja subsidiária da física e da metafísica, ela assume seu próprio estatuto de autonomia e apresente problemas próprios e claramente mais complexos, do que as primeiras, seja pelo fato de que trata da união das substâncias; seja pelo fato de existir não apenas no campo do entendimento, mas também no da ação; que Descartes diz jamais poder ser suspensa enquanto o conhecimento não é completo.

A modo de finalizar o texto, mas sem dar a este um caráter conclusivo, retomamos o tema a partir do método, que, quando aplicado à moral não nos parece possível assegurar a firmeza do agir a partir de elementos claros e distintos como foi permitido desenvolver a metafísica ou até mesmo a física, relativamente. Entretanto o método da ordem das razões parece mostrar a tomada de consciência do sujeito sobre si o que se manifesta indispensável tanto na produção da ciência, quanto na

14 A.T. I, Correspondance, 70.

manutenção da vida prática, e sua função relativa à moral, quando bem aplicado, permite ao homem, pelo menos viver o melhor possível.

BIBLIOGRAFIA

DESSCARTES, R. *Œuvres de Descartes*, ADAM & TANNERY, P. (orgs.). Paris: CNRS/Vrin, 1973-1978. 12 vols.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, tradução e comentário por Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Presença, 1995.

ANDRADE, Érico, M. O. *Le Rôle de la Méthode dans la Constitution de la Physique Cartésienne*. Tese De Doutorado. Paris: Sorbonne. 2006.

GUEROULT, M. *Descartes Selon l'Order des Raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968A.

KAMBOUCHNER, Denis. *Descartes et la Philosophie Morale*. Paris: Hermann Philosophie. 2000.

MARION, J. L. *Sur L'Ontologie Grise de Descartes*. Ed. Vrin. 2000.

Há pressupostos na dúvida cética em Descartes?

Edgard Vinícius Cacho Zanette

Unicamp

OS PREJUÍZOS DA INFÂNCIA E O DESENVOLVIMENTO DA DÚVIDA METÓDICA

Apesar de apresentar uma posição otimista em relação ao progresso das ciências, Descartes sempre se preocupa com o problema de tomar o falso como verdadeiro no interior do método científico. A dúvida metódica concentra em si estas preocupações, de modo que o papel do ceticismo é lançado como o sustentáculo a partir do qual o método científico se apoiará em uma primeira verdade. Com outras palavras, a dúvida cética funciona como o momento peculiar pelo qual a metafísica realiza uma síntese das principais preocupações metodológicas quanto a questão do fundamento da ciência. Sendo assim, os problemas do engano e da verdade, tal qual relacionados e considerados por Descartes, manifestam a necessidade de realizar uma nova prova do conhecimento, pois sempre:

[...] pode acontecer que me engane, e talvez não passe de um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos equivocar no que nos tange, e como também devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos quando são a nosso favor. (AT VI, p. 3; 1979, p. 30 – grifo nosso¹).

¹ Conforme a praxe, em geral seguiremos a forma canônica de citar as obras de Descartes: Primeiramente citaremos o volume e as páginas correspondentes à edição *standard* das obras

Que é, pois, o método da dúvida se tudo não passa de cobre e vidro, enquanto os tomamos por diamantes? Nas obras de Descartes, principalmente no *Discurso do Método*, percebe-se de uma passagem para a outra, que muitas vezes primeiro se afirma a plena confiança no método e logo depois é contestada essa mesma tese inicial. Apesar de esse modo de operar ser estranho, o problema da possibilidade do engano é central na obra cartesiana. A dúvida metódica afirma que é necessário, antes de tudo, desfazer-se dos prejuízos, mas como se livrar dos prejuízos utilizando os próprios prejuízos para desfazer-se deles? Se, por um lado, todas as opiniões do meditador estão mal fundadas, por outro, esse material é tudo o que está disponível à sua investigação! Descartes certamente procura usar um mecanismo para escapar dessas possíveis acusações. Sua firme resolução já é, em sua perspectiva, uma primeira resposta que escaparia aos antigos prejuízos. Ora, isso é estranho, mas não é incoerente. Podemos pensar no seguinte exemplo ilustrativo:

-- Sei que estou me enganando sobre muitas coisas. Ao saber que estou me enganando há pelo menos três possibilidades:

1. Posso esquecer essa constatação e continuar minha vida normalmente.
2. Posso tentar reformar pouco a pouco as opiniões que eu for percebendo como enganosas.
3. Posso procurar fazer uma avaliação rigorosa, de uma só vez, de um só golpe, de todas as opiniões, sob essa rígida preocupação de desfazer-me de tudo o que se mostrar enganoso.

A primeira possibilidade é rapidamente descartada, pois contraria o rigor da investigação filosófica. A segunda possibilidade é aquela contra a qual o filósofo se opôs. Como exemplo da segunda possibilidade, podemos citar os aristotélicos-tomistas do século XVII, os quais buscavam compreender as teses dos antigos mestres sem terem em conta as novas invenções científicas e filosóficas, limitando-se a utilizar e reformar velhos conceitos. A terceira possibilidade é a escolhida, pois

completas de Descartes francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT). Após a citação da edição (AT), quando considerarmos necessário, seguir-se-á a referência à obra de Descartes da edição traduzida, sem que mencionemos, por economia, o nome do autor. Quanto às citações das *Objções e Respostas* que não foram traduzidas do latim para o francês na edição (AT), citaremos conforme a edição da tradução em espanhol.

cumpra a sua decisão de primeiramente desfazer-se do enganoso para aí, sim, construir um sistema de verdades.

O que Descartes pretende superar é a ausência de um primeiro ponto de apoio, com o qual, quem sabe, seriam iluminados os caminhos de todos os homens tanto quanto possível. A superação dessa condição de cegueira dependerá de um novo modo de lidar com as próprias limitações. É preciso que ao menos um homem decida não seguir os demais e realize uma definitiva prova da razão humana, universal, de modo que ao ser alcançado um firme ponto de apoio, todos serão beneficiados por este ato primeiro. Sendo assim, a construção do novo edifício da ciência não pode ser a reforma de velhas construções, conforme afirma Descartes:

[...] não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pelas mãos de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins. (AT VI, p. 11; 1979, p. 34).

Essa famosa passagem do *Discurso do Método* parece indicar que as obras mais perfeitas são aquelas produzidas por uma só pessoa. Será isso verdadeiro? Será que Descartes combate, a todo custo, os trabalhos em grupo em defesa de um egoísmo exacerbado? Por que essa tamanha confiança de que as obras de um único homem são melhores que as resultantes do trabalho de muitos? Talvez a generalidade com a qual comumente tratamos essa passagem vele o real sentido que a mesma expressaria. Podemos tentar contextualizá-la melhor. Trata-se de obras compostas, mas qual o sentido dessa composição? Será que um grupo de grandes mestres reunidos e discutindo com tempo sobre a execução de uma obra será pior que a obra de um único sozinho pensando por si? Pode ser que sim, mas um único homem pode, sem maiores problemas, ser capaz de criar uma obra mais bela que a de um grupo, embora isto não seja uma lei, senão uma possibilidade. O final do exemplo do edifício é, contudo, bem instrutivo, pois esse edifício construído por muitas mãos é, na verdade, o resultado de muitas pare-

des velhas, que foram continuamente sendo mantidas para outros fins, e não para um fim único, executado e definido de uma só vez. O exemplo, tomado desse modo, apresenta melhor o que Descartes procura enfatizar. Comentando o exemplo do edifício nas *Objeções e Respostas*, essa recusa de reformar as velhas ruínas do saber mostra seu sentido de forma mais forte e latente. Vejamos:

Tenho declarado em muitas passagens de meus escritos que tratava de imitar aos arquitetos, aos quais, para levantar grandes edifícios nos lugares em que a rocha, a argila, e a terra dura estão cobertas de areia e de cascalho, abrem primeiramente fossos profundos e atiram fora, não só o cascalho, senão tudo o que está apoiado nele ou como que com ele mesclado e confundido, a fim de assentar depois cimentos da obra na rocha e terra dura. (DESCARTES, 1945, p. 417).

É preciso cavar fundo para erguer um novo e bem organizado edifício, mas que não seja construído sobre solo escorregadio. Essa analogia remete à noção de fundamento em Descartes. A Metafísica é a ciência dos fundamentos por remover os prejuízos com o consequente estabelecimento de uma base sólida, irremovível, indubitável, sobre a qual se erguerão todos os outros conhecimentos dependentes desse primeiro fundamento. O elemento fundante é a base, construído de forma a levantar todo o edifício do saber sobre si mesmo sem o perigo de ruir por suas estruturas de sustentação serem velhas. Desse modo, o real significado da metáfora do edifício é que a obra de um único homem é melhor que aquelas outras que ao longo do tempo tiveram a interferência de vários homens reformando ruínas. Por isso, cabe remover todas de uma só vez e estabelecer novas e firmes fundações.

Para tanto, o sujeito meditador deve estar maduro e apto a tal empreendimento, isto é, deve estar preparado a abdicar de todos os seus prejuízos, tanto quanto possível, com o fim de realizar uma adequada busca pela verdade. A questão, então, é: -- Em que consiste estar maduro e apto a ponto de derrubar, de uma só vez, todas as opiniões que constituem a totalidade do saber que se possui? Estar apto e seguro é seguir algumas condições definidas de antemão para buscar o indubitável. Existem alguns elementos, como determinados pressupostos resultantes de uma firme e maduramente considerada opinião, que levam o

condutor da dúvida a orientar-se em busca do absolutamente evidente enquanto tal, do indubitável. Esses pressupostos são bem explícitos no 2º parágrafo da *Primeira Meditação*, e orientarão todo o desenlace da crítica ao conhecimento exercida ao longo da dúvida metódica.

**ANÁLISE DO 2º PARÁGRAFO DA PRIMEIRA MEDITAÇÃO:
EXPOSIÇÃO DAS PREMISSAS (PROPOSIÇÕES)
QUE JUSTIFICAM A DÚVIDA CÉTICA**

Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. (AT IX-1, p. 13; 1979, p. 85 – grifo nosso).

Essa é uma passagem importante das *Meditações*, fundamental para uma pormenorizada interpretação de toda a *Primeira Meditação*. Nesta passagem fica estabelecido o propósito do projeto cético de Descartes: possibilitar a realização de um exercício mental (ou espiritual), metafísico, de filosofar de forma livre e sem pressupor a existência do mundo externo corpóreo como condição de possibilidade de qualquer conhecimento certo e seguro. Por conseguinte, é justamente por este questionamento à antiga concepção de que todo o conhecimento começaria pela experiência (pressuposição de um mundo externo-corpóreo), no sentido aristotélico-escolástico desta expressão, que procederá a superação dos prejuízos com vistas à descoberta de algo certo e indubitável. Mundo externo e conhecimento sensível deixarão de ser, para o cartesianismo, o conhecimento imediato para tornar-se o mais difícil de conhecer segundo a ordem das *Meditações*. Porém, como sabemos, nem por isso a existência das coisas materiais será menosprezada por Descartes, visto que a prova da existência dos corpos da *Sexta Meditação* é um dos movimentos finais e fundamentais às *Meditações*, ao restabelecer pela garantia divina que há coisas externas materiais existentes, com as quais o homem completo e inteiro, a mistura indiscernível entre mente e corpo, está em contínua relação. Sigamos investigando estas questões segundo a apresentação de algumas proposições:

1º Proposição: *Se faz indispensável ter o espírito “livre de todos os cuidados” em uma adequada solidão*

2º Proposição: Como expressão de um ato da minha própria liberdade, devo estar determinado “*em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões*”

A partir dessas duas proposições Descartes procura estabelecer as bases da situação ideal em que será possível realizar suas meditações, na qual a mente, ou o espírito, livre e solitário, poderá se aplicar, por um ato de sua própria liberdade, em destruir todas as suas antigas opiniões. Essa situação ideal é organizada, em um primeiro momento, deste modo, mas ela irá sendo, passo a passo, modificada conforme as imposições dos argumentos céticos. A situação descrita é a melhor possível dentro do contexto em que o meditador acredita estar. Para ele, todo o seu saber está assentado sobre princípios duvidosos e incertos, e não há meio de superar essa situação senão empregando seu espírito ou sua mente em uma completa inspeção de todas as suas opiniões.

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, *provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo*; mas, uma vez que *a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis*, do que as que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (AT IX-1, p. 13-14; 1979, p. 85 – grifo nosso).

Na tradução do francês aparece certa relação entre “*impedir-me de dar crédito às coisas*”, que muitas vezes os intérpretes não a relacionam ao correlato traduzido do latim que seria: “*é preciso coibir o assentimento*”. A questão de Descartes não é somente o juízo que é feito sobre coisas externas; também o é, isso é verdadeiro, mas sobretudo a questão refere-se ao exercício de controle, de coação do próprio assentimento, primeiramente, referente ao âmbito interno da mente para então referir-se ao juízo sobre coisas externas. Tendo em vista a importância dada à *coação do assentimento*, podemos interpretar esse parágrafo de dois modos distintos, que são mesmo contrários ou antagônicos. A questão é o que significa neste momento *coação do assentimento*. Podemos delimitar a questão por meio de duas interpretações:

Tese 1) Coação do assentimento é a rejeição de qualquer opinião que contenha algum indício de dúvida, de modo que o duvidoso deve

ser rechaçado, tal como rejeitamos o que manifestamente é falso, ou seja, a coação do assentimento consiste em rejeitar provisoriamente tanto o que contiver qualquer indício de dúvida assim como fazemos ao que é manifestamente falso. Assim, há um apelo a uma suspensão provisória do assentimento sobre determinada proposição que se mostrou duvidosa;

Tese 2) Coação do assentimento é rejeição do duvidoso tratando, já e desde então, o duvidoso como totalmente similar ao falso, ou seja, uma proposição com o mínimo indício de dúvida levará imediatamente à compreensão de que a mesma é completamente falsa. Neste caso, dúvida e falsidade seriam equivalentes. Diante dessa questão a nossa interpretação propõe mostrar que um possível tratamento do falso como duvidoso desde o início das *Meditações*, tese 2, seria um contrasenso ao texto cartesiano bem como ao sentido mesmo da dúvida cartesiana. Diante desta controvérsia, sigamos discutindo e investigando a partir do próprio texto cartesiano.

3º Proposição: Com vistas a alcançar esse objetivo, diz Descartes, não buscarei *“provar que todas elas são falsas”*, mas esforçar-me-ei em não dar crédito *“às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis”*

4º Proposição: Seja qual for o indício de dúvida que eu encontrar em alguma antiga opinião, indistintamente e imediatamente a rejeitarei, pois *“o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”*

A destruição de todas as opiniões mal fundadas procederá por análises em blocos que representarão todo um conjunto de opiniões. Essa análise não procurará prová-las todas falsas, pois isso contraria a própria decisão anteriormente estabelecida, de recomeçar tudo desde os fundamentos. Se a razão me persuade a não diferenciar as coisas que não são inteiramente indubitáveis das que manifestamente parecem falsas, ambas serão rejeitadas? Mas em que, porém, consistirá essa rejeição? Tanto o duvidoso quanto o falso serão somente rejeitados, ou o duvidoso será desde então considerado equivalente ao falso? Eis o nosso controverso problema interpretativo.

De um modo ou de outro está claro não haver espaço para a probabilidade ser um critério de verdade, mas o problema interpretativo aqui exposto se refere ao estatuto dessa rejeição, pois é preciso de-

terminá-la para ter em vista como procederão os argumentos céticos. Com esta última questão se dá uma confusão interpretativa a partir de um dos estudos mais clássicos sobre Descartes que é o de Gueroult. Em um primeiro momento da sua apresentação dos elementos necessários que compõem a dúvida metódica, ele considera o processo da dúvida constituído por uma tripla necessidade: Em primeiro lugar, a dúvida é prévia, ou seja, ela deve anteceder a descoberta de uma verdade indubitável. Em segundo lugar, é necessário nada excetuar da dúvida, na medida em que a dúvida não é radicalmente impossível, mas, pelo contrário, a dúvida é expressão da própria liberdade humana. Em terceiro lugar, por seu caráter global, há a necessidade de tratar provisoriamente como falsas todas as coisas assim lançadas na dúvida; o que acarreta a necessidade de rejeitá-las inteiramente (Cf. GUEROULT, 1968, p. 33), mas quando ele afirma que há a necessidade de tratar provisoriamente como falsas todas as coisas que são lançadas na dúvida, o problema é compreender em que momento isso iniciaria, se já no 1º grau da dúvida e marcharia ao longo de toda a dúvida cartesiana ou se somente no 3º grau da dúvida com a aplicação do argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno.

Gérard Lebrun, textualmente afirmando seguir a leitura de Gueroult, nas notas que apresenta à nossa ótima tradução ao português do texto francês das *Meditações*², afirma que já no 1º grau da dúvida Descartes trataria o duvidoso como falso. Com efeito, isso é estranho e contraria, segundo nos parece, a própria interpretação de Gueroult, visto que Gueroult considera o tratamento do duvidoso como falso o último estágio da dúvida metódica, completando o argumento psicológico do Gênio Maligno, colocando em questão os erros ou as ilusões que se produzem naturalmente em nosso espírito (o erro dos sentidos, delírio dos loucos, ilusão do sonho). Deriva daí que esse nível da dúvida não segue o modo de operar os argumentos céticos como ocorria no âmbito da dúvida natural, mas estariam alicerçados sobre a hipótese metafísica do engano generalizado. Nessa aparente contradição interpretativa, na nota de Gérard Lebrun sobre o §2 da *Primeira Meditação*, ele defende que:

² Cf. Descartes, 1979 (Coleção Os Pensadores).

[...] a dúvida assim posta em ação: a) distinguir-se-á da dúvida vulgar pelo fato de ser engendrada não por experiência, mas por uma decisão; b) será “hiperbólica”, isto é, sistemática e generalizada; c) consistirá, pois, em tratar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez me enganou. (DESCARTES, 1979, p. 86, n. 14).

No §2 Descartes parece relacionar o duvidoso com o falso a partir da rejeição de ambos. Tanto o duvidoso, por menor que seja seu grau de dúvida, quanto o que manifestamente é considerado falso, serão rejeitados imediatamente, por isso cabe seguir coibindo o assentimento, proposição a proposição, que se mostrar duvidosa ou falsa. A situação apresentada pelo §10 parece mais radical, com mais firmeza decisória, pois ela resulta, segundo Descartes, de razões mais fortes e maduramente consideradas, interrompendo finalmente os pensamentos, *suspendendo o juízo sobre tais pensamentos* (texto em francês), ou, por robustas e meditadas razões, *negar cuidadosamente o assentimento* (texto em latim), não dando crédito às coisas como faria com as que parecem evidentemente, ou manifestamente, falsas. No §10 as razões consideradas e a impossibilidade de duvidar de outras coisas atualmente indica uma situação diversa sobre o tratamento do duvidoso que aquela apresentada anteriormente no §2. Devido a estas razões citadas por nós e tendo em vista o próprio caráter decisório e radical exposto pelo §10, iremos seguir alguns aspectos da interpretação que nos parece mais prudente e correta segundo o que consideramos afirmar o próprio texto de Descartes, em que o tratamento do duvidoso como falso ocorreria somente no 3º grau da dúvida. Esse modo de considerar a questão parece mais prudente que o outro na medida em que o julgamento do duvidoso como falso desde o início da dúvida parece contrariar não somente o texto de Descartes, mas também a própria proposta inicial de somente rejeitar as coisas duvidosas, tal como fazemos com as que manifestamente são falsas. Com outras palavras, há uma coação do assentimento a ser perseguida e não a manifestação imediata de juízos negativos acerca daquilo que se manifesta já no 1º grau da dúvida como simplesmente duvidoso. Pois, se a dúvida metódica já iniciasse tratando como falsas todas as teses que imediatamente lhe são consideradas como simplesmente duvidosas, essa negação imediata já não

seria um bom critério de verdade? Dizendo de outro modo, se antes do processo da dúvida chegar ao seu fim ela já tivesse desde o seu início ao seu fim um critério de julgamento em que o duvidoso é tratado como falso, em que medida seria possível falarmos em uma dúvida metafísica, conforme o próprio Descartes defende ser a sua? É o tratamento do duvidoso como falso o que coroaria o processo da dúvida metódica em transformar-se em negação metódica da dúvida metafísica³, diante da mais hiperbólica possibilidade do engano global ou total. Prossigamos a investigação textual da dúvida metódica:

E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas *visto que a ruína dos alicerces carrega consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.* (AT IX-1, p. 14 ; 1979, p. 85 – grifo nosso)

5º Proposição: Para ser possível tal empreendimento não é adequado examinar *“cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente”* aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.

A premissa de que a investigação tratará dos princípios vale-se da dúvida cética como um hipercritério de verificação de proposições. Ocorre que no exato momento da investigação sobre um determinado conjunto de opiniões, se algo minimamente dubitável for detectado, imediatamente e imparcialmente se constata o caráter dubitável do objeto em questão. O método faz uso desse artifício provisório, acreditando que há um abismo entre o absolutamente evidente e o pseudoevidente. O absolutamente evidente, de algum modo, deve ser limpo, totalmente despojado da possibilidade do engano, de modo que não se misture minimamente com o pseudoevidente. Pela busca dessa limpidez, ou nas expressões que Descartes comumente prefere utilizar, de algo indubitável, claro e distinto, há que sacrificar, de uma só vez, o restante.

³ Quanto a essa questão, concordamos com a interpretação de Gouhier, principalmente quando afirmamos que “o tratamento do duvidoso como falso coroaria o processo da dúvida metódica em transformar-se em negação metódica da dúvida metafísica”, o que é próximo ao que Gouhier expõe no capítulo I, Seção III, intitulada “Doute et Négation” (GOUHIER, 1999).

O PROJETO DA DÚVIDA CARTESIANA E AS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DE SUA EXECUÇÃO

Ao refletirmos sobre os desdobramentos conceituais implícitos nas cinco teses precedentes extraídas do 2º parágrafo da *Primeira Meditação*, podemos concluir algumas importantes características que definem, em um primeiro momento, em que consistirá a dúvida metódica:

a) *Necessidade*: A dúvida é necessária para ser possível uma adequada busca pela verdade.

b) *Libertação*: A dúvida é o único caminho para nos libertar dos prejuízos de nossas confusas opiniões.

c) *Ordenação*: A dúvida é metódica e ordenada segundo razões definidas (duvidar de todas as coisas de que for possível duvidar).

d) *Rigor*: A dúvida deve ser rigorosa, não medindo esforços, atacando todas as opiniões possíveis.

e) *Entrega*: A dúvida metódica exige a entrega total do sujeito meditador. Se, no entanto, pertence ao condutor da dúvida a liberdade de buscar destruir todos os seus prejuízos, após ele aceitar as primeiras razões da dúvida, somente estas mesmas razões e as suas consequências serão os elementos organizadores dessa prova do conhecimento.

Notamos, pelo exposto, que, ao longo da dúvida metódica, não haverá uma fórmula, um critério de verdade absoluto, ou parâmetros que distingam definitivamente e com exatidão a verdade da falsidade, mas, ainda assim, provisoriamente se pode ao menos separar o dubitável do indubitável. Esse modo de proceder parece estranho, mas não poderia ser diferente, já que a aceitação inicial de um critério de verdade definitivo que fosse percorrer todas as *Meditações*, desde a *primeira* à *sexta*, seria a manutenção das antigas ruínas do saber, ou seja, de prejuízos. Há, contudo, um estabelecimento provisório, aceito para um fim determinado, a ser superado ou corrigido ao longo de todo o processo da dúvida metódica, na qual o verdadeiro é o indubitável. Bernard Williams problematiza essa decisão de Descartes de que o caminho racional para o alcance da verdade é o indubitável, pois, neste caso, *não seria o indubitável também um prejuízo?* (Cf. WILLIAMS, 1996, p. 44). A resposta de Descartes é não, considerando que os prejuízos são crenças ou opiniões que não foram sistematicamente questionadas. Já a dúvida

metódica, ao utilizar o indubitável, seja como fim pelo qual a dúvida é exercida, ou como meio de organização dos argumentos céticos, ou seja, como critério provisório de verdade, o faz em um desenvolvimento sistemático e crítico do próprio ato de continuamente rechaçar o duvidoso, e não como um princípio válido a priori. Isto porque, como vimos, a dúvida metódica visa a descoberta de uma primeira proposição a partir da qual será possível o estabelecimento de um absoluto critério de verdade. As razões da dúvida seguem, neste sentido, uma confiança plena e total, estabelecida pela própria razão, de que a descoberta de uma proposição indubitável justificará a própria execução do método. Dizendo de outro modo, pelas próprias razões da dúvida previamente estabelecidas, estas consideradas como um critério provisório, é que após a superação do mais radical ceticismo há de restar, por conseguinte, o absolutamente inquestionável. Na busca de uma proposição incondicionada há uma nova formulação conceitual, por meio da qual é operada a realização dessa prova crítica transformando as noções de justificação e execução. Com isso, a justificação e a execução do método não são conceitos separados, mas complementam-se mutuamente.

A *Primeira Meditação* tem a função de colocar em marcha essa operação de explorar os limites de uma dúvida cética radical e sistemática. Percebe-se que esse *modus operandi* da dúvida cartesiana não é ingênuo, pois, de antemão, o método considera que, se essa operação tiver êxito, no imediato ato de encontrar os limites dessa dúvida radical irá emergir, por consequência, algum conhecimento firme e constante. Tendo em vista esse rigor metodológico, Bernard Williams defende que a perspectiva cartesiana teria como sua exigência primeira a elaboração de uma investigação pura da razão (Cf. WILLIAMS, 1996, p. 44). Essa investigação pura da razão se caracterizaria, primeiramente, em realizar uma dúvida cética que execute, de uma só vez, uma total e imparcial avaliação de todo o conhecimento humano. Esse conceito de uma investigação pura da razão aplicado aos argumentos céticos é uma chave interpretativa interessante utilizada pelo intérprete. No entanto, ela tem que ser vista sob certas ressalvas. Para Descartes, o principal objetivo da dúvida metódica é o questionamento em bloco das coisas sensíveis, e, desse modo, colocar a primazia do saber na própria razão a partir dela mesma é coerente com a perspectiva cartesiana, logo, convém afirmar

que a dúvida metódica realizaria uma investigação pura da razão. Isso significa, pois, que a dúvida metódica deve ser compreendida a partir da capacidade da razão em se autoafirmar, mesmo estando imersa em um completo ceticismo. Por outro lado, sabemos que o termo *investigação pura da razão* se remete diretamente ao criticismo kantiano, questionando a própria condição de possibilidade do conhecimento, ao inverter o pressuposto da Metafísica segundo o qual o conhecimento das coisas seria regulado pela natureza dos objetos, em que a razão, ela mesma, instituiria as regras que possibilitam todo e qualquer aparecimento. Sob esse duplo aspecto filosófico do termo investigação pura da razão, havendo o cuidado em não sermos anacrônicos tentando colocar questões kantianas em Descartes, acreditamos que a proposta de Bernard Williams pode sintetizar o sentido da busca pela verdade cartesiana e que, aparentemente, não há erro ao utilizá-lo.

Se a dúvida metódica abre a investigação da razão a partir dela mesma, sem nenhuma referência a um algo que não tenha como princípio a própria razão, convém perguntarmos: *É possível alguém avaliar e compreender, de uma só vez, a totalidade de seu conhecimento?* Descartes considera que sim, já que, ao avaliar de um só golpe a totalidade de seu conhecimento, o condutor da dúvida considera tudo o que ele crê e experimenta como efetivamente duvidoso, colocando a si mesmo e o próprio mundo exterior como objetos de indagação a serem questionados. A dúvida metódica está diante desse problema de atacar todas as opiniões do meditador em um único e universal teste, produzindo barreiras, as quais farão que a interioridade do sujeito da dúvida pouco a pouco irá se isolando. Como o acesso direto ao mundo exterior foi temporariamente vetado, o sujeito da dúvida vivenciará, compreenderá e experimentará, tão somente os aspectos de seu próprio mundo interior. Assim, o combate aos prejuízos fará que deste isolamento emerja um teste da validade e universalidade da razão.

Porque fomos crianças antes de sermos homens, e porque julgamos ora bem ora mal as coisas que se nos apresentaram aos sentidos quando ainda não tínhamos completo uso da razão, há vários juízos precipitados que nos impedem agora de alcançar o conhecimento da verdade; [e de tal maneira nos tornamos confiantes que] só conseguimos libertar-nos deles se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo me-

nos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza. (AT IX -2, p. 25; Parte I, Art. 1, 1997, p. 27 – grifo nosso).

Esse teste da razão, em sua universalidade, é um experimento mental desenvolvido ao longo da *Primeira Meditação*. É um experimento de dúvidas artificiais, enquanto artifícios para um fim determinado, tal que somente a evidência autêntica deva sobreviver. Esse experimento mental, no qual o sujeito da dúvida segue passo a passo a consolidação de seu próprio isolamento, faz que todas as suas opiniões estejam acessíveis no âmbito restrito de suas manobras ou operações internas. Melhor dizendo, não há um segundo interlocutor direto nessa investigação, pois toda e qualquer remissão a uma alteridade implicará, primeiramente, as operações intrínsecas dos próprios pensamentos do sujeito meditador. Essa exigência cartesiana de uma investigação em primeira pessoa, de que nessa inquirição de si mesmo não haja outro que senão seus próprios pensamentos, será marcada pelo sistemático isolamento do sujeito, que, ao suspender os juízos acerca de sua própria sensibilidade, consulta tão somente sua inteligência.

Se, porém, há uma espera antecipada do meditador em adequar seu estado psicológico com a evidência de alguma ideia indubitável a ser encontrada, talvez a dúvida metódica não é senão uma avaliação do já pressuposto bom funcionamento das faculdades cognitivas do meditador? Segundo Descartes, a resposta é não, considerando que, se houvesse a pressuposição de um perfeito funcionamento das faculdades cognitivas humanas, a dúvida metódica seria completamente descartável. Isso, contudo, não leva a concluirmos, de antemão, que as faculdades cognitivas humanas são completamente imperfeitas. A questão, para ser bem compreendida, pode ser colocada de outra forma. A condição para a dúvida é a firmeza em fiar-se somente no indubitável enquanto tal, mas o uso das faculdades para encontrá-lo não pode ser tematizável diretamente, pois, se isso ocorresse, necessariamente a dúvida metódica nada mais seria que uma revisão do aparato cognitivo humano, e não uma fundação do conhecimento via superação do ceticismo, o que é bem diferente.

Então, se, por um lado, a dúvida metódica não é uma revisão do aparato cognitivo humano, por outro lado, como os argumentos céticos

questionarão o que é possível conhecer sem o mínimo indício de dúvida, indiretamente, será esmiuçado o que é possível ao homem conhecer em seus limites últimos. Assim, mesmo parecendo uma tese confusa, para Descartes, os limites da dúvida, necessariamente e desde o começo, terão que ser indeterminados e obscuros, visto que as próprias exigências do método definirão as condições da determinação de todo o processo. Em vez de confusão, da parte de Descartes essa tese expressa certa naturalidade. Com outras palavras, se a dúvida fosse iniciada com uma plena confiança em todos os seus princípios haveria claramente uma infração grave de petição de princípio. Sendo assim, cabe evitar esses erros. Para tanto Descartes cria uma barreira, por meio da qual é negado ao sujeito meditador considerar que os princípios da sua prova do conhecimento sejam válidos a priori antes mesmo da execução da prova. Por conseguinte, para não cair em círculo vicioso ou em petição de princípio, desde o início das *Meditações* o sujeito da dúvida, ou sujeito meditador, precisará superar todos os argumentos céticos conforme as exigências que cada argumento cético irá lhe impor.

De acordo com o que ficou exposto, a cada proposição apresentada, após ela ter resistido às investidas do argumento cético que lhe ataca, se ela não for considerada dubitável ou falsa, pode-se afirmar com convicção que realmente tal proposição é indubitável, e que, portanto, é provisoriamente considerada certa. Nesse caso, o indubitável é considerado provisoriamente como equivalente à certeza, mas essa certeza momentânea gerada pela constatação de alguma proposição que se mostre indubitável tem que ser tomada sob certas precauções, já que essa certeza momentânea possui validade restrita somente enquanto conseguir passar pelos rigorosos ataques céticos que lhe farão objeções a serem respondidas. Se isso não acontecer, se o argumento cético conseguir mostrar que há nessa proposição algo de dubitável, essa certeza momentânea cai por terra e será necessária a apresentação de um novo argumento a ser questionado. Esse é o procedimento a partir do qual a dúvida vai sendo instaurada até que sua abrangência dê conta de questionar todas as opiniões do meditador.

Por conseguinte, o problema em questão seria vasculhar, em todas as opiniões e crenças que o meditador possui, se há algo que ele saiba e a partir daí justificar tal crença provando sua validade. No inte-

rior desse exame crítico, quanto à possível descoberta de uma resposta satisfatória, ela deve explicar como é possível algum conhecimento certo e indubitável, com uma prova que evidencie porque não é correto um ceticismo global que impossibilite todo e qualquer conhecimento absoluto.

Na opinião investigada, a evidência da ideia requer que o meditador, o sujeito que conduz e opera seus próprios pensamentos e argumentos, a assimile enquanto tal. O meditador, enquanto esse singular que investiga todas as suas opiniões e seus pensamentos em primeira pessoa, pressupõe, de algum modo, a universalidade de suas indagações. Essa necessidade é imposta pela evidência, que deve se mostrar universalmente válida. A evidência mostra-se ao sujeito e, ao satisfazer todas as condições para ser aceita, produzirá a certeza, que satisfaz as razões do sujeito que a constata, mas há um critério para ser alcançada essa situação de conformidade entre o estado psicológico do sujeito e a evidência da ideia que lhe corresponde?⁴

O estado psicológico do meditador, ou sujeito da dúvida, de algum modo deve ser afetado pela evidência intrínseca da ideia que se apresentará como evidente. A evidência encontrada e manifesta ao meditador não poderá se reduzir a uma mera impressão sensível ou a um passageiro e fraco estado psicológico. A ideia, de algum modo, deverá provocar no sujeito a presença de determinada satisfação intelectual em que o sujeito não pode senão aceitá-la como verdadeira. Deverá haver uma união entre a autenticidade do claro e distinto e a certeza subjetiva do meditador diante da ideia que lhe foi apresentada.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

_____. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed.

⁴ Para quem se interessar, a relação entre evidência e certeza no sistema cartesiano é muito bem discutida por Landim (1992). Aqui estamos apenas expondo algumas observações quanto ao que se espera do efeito da evidência no sujeito da dúvida, sem qualquer pretensão maior acerca deste tema.

Bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

_____. *Obras filosóficas: objeciones e los principios de la filosofía*. (Org.). Manuel de La Revilla. Buenos Aires: Editorial El Ateneu, 1945.

FORLIN, Enéias. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.

GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução: Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

GOUIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1999.

GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, 2 vol.

LANDIM, Raul Ferreira Filho. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia; 23).

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes e o racionalismo*. Tradução: Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.

ZANETTE, Edgard V. C. *Ceticismo e Subjetividade em Descartes*. Toledo, 2011 a, p. 154. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós - Graduação em Filosofia, Unioeste, PR.

_____. *Revisitando o argumento da loucura: entre o cartesianismo de Descartes e o neo-pirronismo de Porchat*. Revista do seminário dos alunos do PPGLM/UFRJ: n2, 2011 b, p. 1 a 13. Disponível on-line: <http://seminarioppglm.files.wordpress.com>

WILLIAMS, Bernard. *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Tradução: Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

Naturezas verdadeiras e imutáveis em Descartes

Otávio Luiz Kajeviski Junior

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Descartes lança, na Quinta Meditação, as bases de seu inatismo, calcado em sua teoria das ideias inatas e, ao mesmo tempo, de uma ontologia de objetos verdadeiros e imutáveis, dentre os quais se destacam Deus e os objetos matemáticos. Os objetos matemáticos, em especial os da geometria, na medida em que podem ser atribuídos à extensão em comprimento, largura e profundidade, são tomados como essências das coisas materiais, abstração feita da existência das mesmas, a qual é provada apenas na meditação seguinte. Descartes constata a presença de ideias destas naturezas na mente do sujeito pensante, identificando-as com as ideias inatas. Assim, toda ideia inata expressa, para Descartes, uma natureza verdadeira e imutável. Por isso, uma investigação sobre quais naturezas são verdadeiras e imutáveis, e quais não, é feita através de uma análise das ideias.

De um lado, Descartes procura afastar as ideias sensíveis como fonte de conhecimento de naturezas verdadeiras e imutáveis, argumentando que tal conhecimento não poderia se dar *a posteriori*, mas apenas *a priori*. De outro lado, Descartes procura distinguir as ideias inatas das ideias fictícias, de modo a distinguir, pelo mesmo ato, ideias de objetos verdadeiros e imutáveis de ideias de objetos fictícios. Há,

contudo, considerável controvérsia acerca de quais são os critérios dados por Descartes para fazer tal distinção, bem como acerca da eficácia de tais critérios.

Ainda na Quinta Meditação, Descartes fornece o critério que, seguindo a denominação da comentadora Margareth Wilson (1978, p. 150)¹, é comumente chamado de critério das consequências imprevistas das ideias inatas, segundo o qual, em linhas gerais, as ideias inatas seriam aquelas das quais se podem deduzir propriedades que não estão expressamente incluídas em sua definição. E, nas **Respostas às Primeiras Objeções às Meditações**, Descartes oferece o critério, ainda segundo a denominação de Wilson (1978, p. 151), chamado de critério da não analisibilidade das ideias inatas, segundo o qual, também em linhas bem gerais, uma ideia inata não poderia ser dividida, por uma operação clara e distinta do intelecto, em outras duas ideias mais simples que ela, situação esta que seria característica das ideias fictícias, as quais nada mais são que composições de ideias, cuja ligação entre si depende da imaginação do sujeito pensante.

As principais críticas a tais critérios cartesianos provêm da análise que Wilson faz dos mesmos. Segundo ela, o critério das consequências imprevistas permitiria identificar, malgrado exemplos do próprio Descartes, ideias fictícias como inatas. Além disso, argumenta a comentadora, o critério da não-analisibilidade permitiria identificar, em nova constatação contrária àquela de Descartes, ideias inatas como fictícias. A principal resposta dada a Wilson, e que apresenta uma interpretação do assunto simpática a Descartes, é feita por Walter Edelberg. No que se segue, procurarei reconstituir os detalhes deste debate, incluindo uma réplica feita por Wilson e, ao final, chegar a uma interpretação do assunto que seja simpática a Descartes, ponderando a resistência da mesma às críticas de Wilson.

A passagem da Quinta Meditação em que Descartes introduz o critério das consequências imprevistas é a seguinte:

E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingi-

¹ WILSON, M. (1978) *Descartes*. Londres: Routledge.

das por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode fingir que eu as tenha fingido e inventado. (AT IX: 51).

Há uma série de coisas envolvidas nesta passagem. Enumeremo-las rapidamente antes de abordar o ponto que nos interessa. Em primeiro lugar, Descartes distingue entre realidade e existência, circunscrevendo-se à consideração da primeira. Em segundo lugar, Descartes menciona a distinção entre as ideias de objetos matemáticos e as de objetos fictícios, para a qual ele oferecerá um critério nas linhas seguintes. Em terceiro lugar, Descartes refuta (implicitamente) a tese empirista de que a ideia do triângulo proviria dos sentidos, ao negar (explicitamente) que seu conhecimento da figura provenha do mundo externo. Só então, em quarto lugar, Descartes sugere um critério para mostrar que a ideia do triângulo, que representa aí toda ideia de natureza verdadeira e imutável, não é fictícia. A saber, podem-se demonstrar diversas propriedades desse triângulo.

Detendo-nos, então, no quarto ponto, notamos que podemos identificar as ideias de naturezas verdadeiras e imutáveis com as ideias inatas, já que Descartes as distingue das ideias sensíveis e das ideias fictícias. O que as distingue das ideias sensíveis é o fato de que prescindem dos sentidos e o que as distingue das ideias fictícias é que prescindem da imaginação. Mas, neste caso, como saber que elas prescindem da imaginação? O critério para isso seria o de que as ideias inatas têm consequências imprevistas, enquanto as ideias fictícias não. Alhures,

Descartes dá como exemplo de ideia fictícia a ideia de cavalo alado (AT VII: 67). Neste caso, ao definir tal ideia como a ideia de cavalo alado, a conclusão de que o objeto desta ideia deve ter asas não é imprevista, mas está expressamente contida na própria definição da ideia. Já no caso da ideia de triângulo, a conclusão de que seus ângulos somam 180 graus seria imprevista, pois não está inclusa em sua definição de polígono de três lados, por exemplo. Considerado desta maneira, o critério de Descartes não se basearia em um método de falseamento, o qual permitiria apontar quais ideias não são inatas, mas apenas em um critério positivo que permitiria dizer quais são. Não é porque a ideia de cavalo alado é excluída por tal critério que Descartes a descarta, mas porque ele não a constata como contemplando este critério. Já a ideia de triângulo é constatada como contemplando o critério em questão. Ora, deste ponto de vista, Descartes deixa em aberto que alguém possa constatar que o cavalo alado contemple o seu critério. É isto o que faz Margareth Wilson:

Suponha que eu defina o termo 'Onk' como significando 'a primeira forma de vida não terrestre a ser descoberta pelo homem'. Não seria possível que este conceito tenha implicações que eu não percebi nele de saída, mas não posso, sob reflexão, negar dele? Parece que sim. Pois ao definir 'Onk' eu posso muito bem não ter refletido sobre a questão de quais são as condições necessárias para que algo seja uma forma de vida. Mas tendo feito isto, vejo que reprodução e habilidade de assimilar alimento são condições necessárias; assim, que 'Onk tem potencial reprodutivo' e 'Onk assimila alimento' são verdades necessárias – *velim nolim*, como Descartes poderia dizer. Mas seria 'Onk' uma natureza verdadeira e imutável? Se sim, alguns (pelo menos) dos exemplos de Descartes de ideias fictícias também seriam. (1978, p. 150).

Desta maneira, o critério das consequências imprevistas seria muito fraco, pois admitiria mais do que Descartes quer admitir como ideia inata (WILSON, 1978, p. 151-152). Talvez por isso, tendo em vista uma objeção de Caterus, Descartes oferece também um critério negativo para identificar ideias inatas, isto é, para excluir certas ideias desta classificação, sem deixar em aberto que elas pudessem ser classificadas como tais por outrem, como ocorre com o critério considerado acima.

Portanto, podemos dizer que tal critério se baseia em um método de falseamento de ideias inatas. Aquelas que não puderem ser falseadas, têm de ser admitidas como inatas, ao menos até segunda ordem. Este critério é dado nas **Respostas às Primeiras Objeções**:

...devemos notar um ponto a respeito das ideias que não contêm naturezas verdadeiras e imutáveis, mas são meramente inventadas e justapostas pelo intelecto. Tais ideias podem sempre ser separadas pelo mesmo intelecto, não simplesmente por uma abstração, mas por uma operação intelectual clara e distinta, tal que quaisquer ideias que o intelecto não pode dividir desta forma claramente não foram justapostas pelo intelecto. Quando, por exemplo, penso em um cavalo alado ou em um leão efetivamente existente, ou em um triângulo inscrito em um quadrado, prontamente entendo que também sou capaz de pensar em um cavalo sem asas, ou um leão que não existe, ou um triângulo fora do quadrado, e assim por diante; porquanto estas coisas não têm naturezas verdadeiras e imutáveis. (AT VII: 117).

É curioso que Descartes se apoie então em um critério negativo para, em especial, negar que a ideia de leão existente seja inata. A sugestão de que tal ideia seria inata está implícita na crítica de Caterus, nas **Primeiras Objeções**, de que se poderia provar a existência do leão (falaciosamente) com base no mesmo critério positivo, a saber, o das consequências imprevistas, usado por Descartes para provar a existência de Deus (AT VII: 99-100).

Da ideia da essência perfeita de Deus, segundo Descartes, posso extrair a existência de Deus, embora em sua definição (Deus: substância perfeita) a existência não esteja expressamente manifesta. A ideia de Deus é inata, portanto, porque se podem deduzir propriedades de Deus imprevistas em sua definição.

É verdade que a existência não parece ser uma consequência imprevista da ideia de leão existente, pois está envolvida em sua definição. No entanto, parece que o mesmo se poderia dizer de Deus, embora a existência esteja apenas implícita em sua definição. É diante deste nivelamento das ideias em jogo – a de Deus e a de leão existente – que Descartes apela ao segundo critério, a saber, o da não analisibilidade das ideias inatas em outras ideias. Pois, ao passo que se pode analisar a

ideia de leão existente nas de leão e de existência, o mesmo não se pode fazer com a ideia de Deus, já que a ideia de um Deus não existente seria, segundo Descartes, contraditória.

Por isso, que não seja possível pensar Deus sem existência é comparável, para Descartes, ao fato de que não é possível pensar o triângulo sem uma soma dos ângulos internos de 180 graus. Ou melhor, na medida mesma em que se trata de uma propriedade imprevista, está subentendido como óbvio que posso pensar no triângulo (isto é, no polígono de três lados) sem pensar, por exemplo, na soma de seus ângulos como sendo de 180 graus. No entanto, o que não se pode fazer neste caso é pensar tanto na ideia de triângulo quanto, ao mesmo tempo, na ideia da negação de que a soma de seus ângulos é 180 graus. Como enfatiza Descartes:

Pois mesmo que eu possa entender o que é um triângulo se abstraio o fato de que seus três ângulos são iguais a dois retos, não posso negar que esta propriedade se aplica ao triângulo por uma operação intelectual clara e distinta – isto é, enquanto ao mesmo tempo entendendo o que estou dizendo com tal negação. (AT VII: 117-118).

O mesmo ocorre com a ideia de Deus. Porque é uma propriedade imprevista (isto é, não está expressamente manifesta na definição de Deus como o ser perfeito, posso pensar em Deus (ser perfeito) sem pensar, por exemplo, na sua propriedade de existir. Ao fazer isto, estou apenas fazendo uma abstração. Se, contudo, percebo clara e distintamente que ao ser perfeito não pode faltar a existência, já que seria contraditório um ser perfeito sem uma perfeição (a existência), então não posso negar, por uma operação clara e distinta, que tal perfeição pertença a Deus. Em suma, enquanto algumas ideias podem ser analisadas em outras por uma operação clara e distinta, outras só o podem por abstração e, neste último sentido, não seriam propriamente analisáveis.

Assim, as ideias de triângulo e de Deus não seriam analisáveis. Ao se utilizar deste critério, Descartes exclui ideias como a de cavalo alado e a de leão existente, pois se pode pensar, por uma operação clara e distinta, em um cavalo sem asas e em um leão não existente.

Wilson aponta que mesmo este critério tem problemas: Mas se eu posso pensar em um leão sem existência, não posso igualmente pensar em uma figura com ângulos, mas não um *triângulo*? A noção de um leão existente e a de triângulo parecem ser igualmente analisáveis. E de fato, no parágrafo acima, Descartes se ocupa menos em negar isto do que em mudar de assunto. Antes de negar que a ideia de triângulo possa ser analisada, ele aponta que ela certamente tem implicações necessárias. Mas, deve-se repetir, a ideia de leão existente também as tem. (1978, p. 151).

Segundo Wilson, portanto, o fato de que a ideia de triângulo não tenha sido analisada por Descartes não quer dizer que ela não seja analisável. Ao se referir à mudança de assunto, ela provavelmente se refere à seguinte passagem:

Mas se eu penso em um triângulo ou um quadrado (não incluirei agora o leão ou o cavalo, uma vez que suas naturezas não nos são transparentemente claras), então o que quer que eu apreenda como estando contido na ideia de um triângulo – por exemplo, que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos –, posso com verdade afirmar do triângulo. E o mesmo se aplica ao quadrado com respeito ao que quer que eu apreenda como estando contido na ideia de um quadrado. (AT VII: 117).

O que Descartes parece querer enfatizar, ao misturar os assuntos, é que, após deduzir do triângulo uma propriedade imprevista, não posso negar que ela pertença ao triângulo. O que a crítica de Wilson traz à tona, de todo modo, é que Descartes estaria partindo de exemplos privilegiados, os quais pretenderiam (sem sucesso) confirmar o que ele propõe como uma tese geral. Em outras palavras, se, de qualquer consequência deduzida do triângulo como imprevista (pelo primeiro critério), posso afirmar que ela não pode ser separada do triângulo (pelo segundo critério), isto deveria valer não somente para o exemplo da soma interna de 180 graus. Logo, se posso deduzir do triângulo a consequência de que ele é um polígono, por exemplo, então devo poder afirmar que tal consequência lhe é inseparável. E, embora não se possa pensar em triângulo juntamente com a negação de que ele seja um polígono, pode-se pensar em um polígono juntamente com a negação de que ele seja um triângulo, o que parece ser suficiente,

para Wilson, para que se considere a ideia de triângulo como analisável e, conseqüentemente, como não sendo inata. Deste ponto de vista, o critério da não analisabilidade seria muito forte, de maneira a não ser contemplado por ideias fictícias, mas tampouco pelas próprias ideias inatas (WILSON, 1978, p. 152) e, assim, admitiria menos do que Descartes quer admitir como ideia inata.

Entretanto, Descartes parece estar consciente de que certos exemplos são mais adequados ao que ele pretende defender, de modo a rejeitar os exemplos do cavalo e do leão. No caso do triângulo inscrito no quadrado, porém, Descartes parece mudar o foco de quais ideias são inatas e quais são fictícias para em que sentido uma mesma ideia pode ser considerada ora inata ora fictícia. Com efeito, após ter apontado a ideia do triângulo inscrito no quadrado como fictícia, carecendo de uma natureza verdadeira e imutável, Descartes prossegue dizendo o seguinte:

Ademais, se considero um triângulo inscrito no quadrado, não com vistas a atribuir ao quadrado propriedades que pertencem apenas ao triângulo, ou atribuir ao triângulo propriedades que pertencem ao quadrado, mas com vistas a examinar apenas as propriedades que surgem da conjunção dos dois, então a natureza deste composto será tão verdadeira e imutável quanto a natureza do triângulo sozinho ou do quadrado sozinho. E isto se pode notar pelo fato de que se pode manter que o quadrado não tem menos do que o dobro da área do triângulo nele inscrito, e afirmar outras propriedades semelhantes que pertencem à natureza desta figura composta. (AT VII: 118).

Com base principalmente nesta passagem, e na interpretação que Walter Edelberg faz do inatismo cartesiano, podemos responder às objeções colocadas por Wilson. O ponto principal que a interpretação de Edelberg (1990, p. 503-504)² traz à tona é o de que as conseqüências imprevistas, defendidas por Descartes, devem ser consideradas (i) como emergindo exclusivamente do composto e (ii) como não sendo conseqüências lógicas e/ou analíticas.

Segundo Edelberg, o critério cartesiano para reconhecimento de ideias inatas, a saber, o das conseqüências imprevistas, envolve, pois,

² EDELBERG, W. (1990). "The Fifth Meditation". *Philosophical Review* 99.

duas condições. A primeira é a de que, para que uma ideia seja considerada inata, as consequências relevantes que dela se seguem devem partir do “conjunto completo das características definitórias da ideia” (EDELBERG, 1990, p. 503), o que, segundo ele, fica claro no caso do triângulo inscrito no quadrado. Deste composto, não se pode afirmar que se seguem consequências do triângulo tomado isoladamente ou do quadrado tomado isoladamente. Aplicando o mesmo raciocínio ao triângulo, conclui-se facilmente que suas consequências relevantes não devem se seguir, por exemplo, do simples fato de ser um polígono, pois o conjunto de suas características definitórias envolve não apenas que se trata de um polígono, mas também que se trata de um polígono que tem três lados. Com efeito, de um polígono, não se segue, por exemplo, uma soma dos ângulos internos igual a 180 graus. No entanto, do fato de ser um polígono juntamente com o fato de ter três lados, segue-se uma soma dos ângulos internos igual a 180 graus (Cf. EDELBERG, 1990, p. 503).

A segunda condição envolvida no critério das consequências imprevistas seria a de que, para que uma ideia seja inata, suas consequências relevantes não sejam consequências puramente lógicas ou analíticas, do contrário toda e qualquer ideia seria tomada como inata, pois obviamente toda ideia tem consequências puramente lógicas. Por exemplo, a ideia de um triângulo, representada pela proposição “x é um triângulo”, implica, em termos puramente lógicos, que “x ou bem é um triângulo ou bem não é”. Se trocamos “triângulo” por “cavalo alado”, a implicação puramente lógica continua sendo válida (Cf. EDELBERG, 1990, p. 504).

Portanto, atendo-nos às duas condições impostas por Edelberg, percebemos que a ideia de triângulo e a de triângulo inscrito em um quadrado satisfazem estas condições, na medida em que delas não se seguem consequências apenas de uma parte delas tomada isoladamente nem consequências meramente lógicas. Por isso, somos por esta leitura autorizados a rejeitar o contraexemplo, sugerido por Wilson e citado acima, da primeira criatura extraterrestre conhecida, a saber, o ‘Onk’. Segundo Wilson Edelberg, “ser um onk implica ter capacidades reprodutivas e metabólicas **apenas** porque ser uma forma de vida implica isto” (EDELBERG, 1990, p. 510, grifo acrescentado), e não porque

ser “a primeira forma de vida extraterrestre” como um todo, e apenas como um todo, implique isto. Com o argumento de Edelberg, portanto, é possível rejeitar a crítica de Wilson em questão, pois a consequência de ter capacidades reprodutivas e metabólicas é uma consequência apenas de parte do ‘Onk’, e não do ‘Onk’ como um todo, e apenas como um todo. Ou seja, a ideia do ‘Onk’ já não poderia ser tida, como quer Wilson, como inata.

Resta, contudo, a segunda crítica de Wilson, a qual se dirige ao critério da não analisibilidade das ideias inatas. Neste ponto, a estratégia de resposta fornecida por Edelberg é completamente diferente. Se, diante da crítica de que o critério das consequências imprevistas não funcionaria, procuramos argumentar, com Edelberg, que ele funcionaria; diante da crítica de que o critério da não-analisibilidade não funciona, a resposta que nos é dada por Edelberg é a de ele nem precisaria funcionar, uma vez que não é utilizado de fato por Descartes. Ou seja, Edelberg recusa completamente que Descartes se utilize do critério da não analisibilidade: “Uma consequência de minha interpretação será a de que o que temos chamado de ideias compostas frequentemente têm naturezas verdadeiras e imutáveis...” (EDELBERG, 1990, p. 502). E ainda: “faz mais sentido ler a passagem como se Descartes não estivesse falando de analisibilidade de fato.” (EDELBERG, 1990, p. 511).

Parte da passagem a que se refere Edelberg, e na qual Descartes parece explicitamente se utilizar do critério da não analisibilidade das ideias inatas, é a seguinte:

Quando, por exemplo, penso em um cavalo alado ou em um leão efetivamente existente, ou em um triângulo inscrito em um quadrado, prontamente entendo que também sou capaz de pensar em um cavalo sem asas, ou um leão que não existe, ou um triângulo fora do quadrado, e assim por diante; porquanto estas coisas não têm naturezas verdadeiras e imutáveis. (AT VII: 117).

Edelberg argumenta que, neste momento, Descartes não está se utilizando do critério que distingue as ideias inatas das fictícias. Ele estaria justamente mostrando que, se parto deste critério, chego à conclusão que se chegou. O que Descartes faz na sequência é apelar a um outro critério que, este sim, conduz à conclusão que se quer chegar, a

saber, o das consequências imprevistas. Mas por que eleger este critério ao invés do primeiro? À primeira vista, parece que temos dois critérios que chegam a conclusões diferentes cada um, e isto partindo de uma mesma problemática. O que parece guiar a opção de Edelberg é que Descartes estaria partindo de diferentes problemáticas em cada caso. Assim, somente quando Descartes parte da problemática de distinguir ideias inatas de fictícias é que ele estaria aplicando o critério para distingui-las.

Sendo assim, qual seria a problemática envolvida na passagem citada? A saber, “não há qualquer implicação de **ser um cavalo** para **ser alado...**” (EDELBERG, 1990, p. 511, grifo acrescentado). A problemática relevante seria, antes, a de se, dado algo que é cavalo e também alado, haveria algo que se seguisse destas duas propriedades tomadas como um todo, e apenas como um todo. Em outras palavras, na passagem em questão, Descartes estaria considerando, não a ideia de cavalo alado, mas a de cavalo, não a de “triângulo inscrito...”, mas a de triângulo. Da mesma forma, Descartes poderia fazer semelhante ressalva dizendo que, de um polígono, não se segue que ele tenha três lados. Mas isto não seria uma observação sobre o triângulo, e sim sobre o polígono. Ou ainda, Descartes poderia dizer (como ele de fato diz) que, de um triângulo, não se segue que ele esteja inscrito em um quadrado. Acontece que isto não é uma observação sobre o “triângulo inscrito...”, mas sobre o triângulo.

Por isso, se leio Descartes como se estivesse se referindo ao “triângulo inscrito...” quando ele está se referindo ao triângulo, concluo (erroneamente) que o “triângulo inscrito...” é fictício. Que o “triângulo inscrito...” seja fictício é algo que permanece, entretanto, em aberto. Tal questão só se resolveria com o outro critério, por isso o comentador diz que Descartes não deveria dizer literalmente o que diz (que o “triângulo inscrito...” seja fictício), mas apenas deixar a questão em aberto (não dizer que o “triângulo inscrito...” seja fictício nem que não seja).

Sendo assim, Edelberg se apoia exclusivamente no critério das consequências imprevistas, as quais ele toma como implicações por tópico, isto é, implicações que contemplem as duas condições mencionadas mais acima.

Portanto, se submeto o polígono de três lados ao suposto critério

da não analisibilidade (como faz Wilson), não é difícil concluir que, do polígono, não se segue que ele tenha três lados, mas nem por isso devo concluir que o polígono de três lados (o triângulo) é fictício. Devo, isto sim, deixar a questão em aberto. E se Descartes de fato a deixa em aberto para o triângulo (isto é, na medida em que ainda se está às voltas com um suposto primeiro critério), ele não a deixa em aberto para o “triângulo inscrito...”. Por isso, Edelberg argumenta que, ao tirar tal conclusão, Descartes está concluindo “mais do que aquilo a que está autorizado” (EDELBERG, 1990, p. 511). Ao invés de concluir, então, que **se pode** dizer que a ideia de triângulo inscrito no quadrado **não tem** uma natureza verdadeira e imutável, Descartes deveria concluir, mais precisamente, que **não se pode** dizer que a ideia de triângulo inscrito em um quadrado **tem** uma natureza verdadeira e imutável. Ou seja, ao invés de Descartes negar o caráter verdadeiro e imutável do “triângulo inscrito...”, ele deveria suspender o juízo quanto a isto. Com isso, resguarda-se a possibilidade da conclusão, dada por Descartes mais adiante, de que a ideia de triângulo inscrito no quadrado é de uma natureza verdadeira e imutável.

Esta ressalva de Edelberg tem como objetivo isentar Descartes de uma contradição. Segundo sua interpretação, Descartes não estaria querendo dizer, ao mesmo tempo, que a ideia do “triângulo inscrito...” é, e não é, de uma natureza verdadeira e imutável, mas apenas que é. Quando ele diz que não é, ele simplesmente está mostrando que, segundo o suposto critério da não analisibilidade, o “triângulo inscrito...” seria fictício, pois seria analisável. No entanto, ao abandonar o critério da não analisibilidade, a constatação de que o “triângulo inscrito...” é fictício seria também abandonada, uma vez que se baseia neste critério.

Dito isto, a questão deixa de ser se há um sentido no qual se possa falsear uma ideia inata, e passa a ser se há um sentido no qual se possa confirmar uma ideia como inata. É o critério positivo que detém a última palavra. Basta que se encontre uma consequência do triângulo que não advenha nem somente de ter três ângulos, nem somente de ser um polígono, nem de qualquer uma de suas características definitórias tomada isoladamente, mas que advenha do conjunto dessas características, para confirmá-lo como uma natureza verdadeira e imutável, e confirmar, então, sua ideia como uma ideia que exhibe uma natureza

verdadeira e imutável, isto é, uma ideia inata. E este é o caso da soma dos ângulos internos igual a 180 graus: trata-se de uma propriedade que advém do conjunto das características definitórias (ser polígono e ter três lados) do triângulo, mas de nenhuma tomada isoladamente.

Certamente, fica em aberto se ideias como a de 'Onk' e a de 'cavalo alado' seriam de naturezas verdadeiras e imutáveis. Descartes, curiosamente, não se compromete em analisar as ideias de cavalo e de leão. A princípio, sob a ilusão do primeiro critério, poderíamos pensar que, se a ideia de leão existente é fictícia por poder ser dividida em partes, então a de leão seria talvez inata. No entanto, considerada mais de perto, fica claro que tal ideia poderia ser dividida em outras, as quais provavelmente poderiam ser divididas em outras, de maneira que uma análise completa aí seria uma tarefa quase impossível. De todo modo, se do "conjunto completo das características definitórias" do leão, para usar os termos de Edelberg, houvesse uma consequência que não se seguisse de nenhum subconjunto daquele conjunto, então Descartes provavelmente admitiria de bom grado que o leão é uma natureza verdadeira e imutável. Como se sabe, este não é o caso, mas nem por isso Descartes precisa provar que a respectiva ideia é fictícia, deixando isto em aberto. Dito isto, podemos mesmo dizer que, para Descartes, não há propriamente prova de que uma ideia seja fictícia, mas apenas de que uma ideia seja inata. Neste caso, o ônus da prova é sempre daquele que afirma que uma dada ideia é inata e, sem tal prova, parece que se deve presumir o seu caráter fictício.

À luz destas considerações, devemos nos voltar agora à réplica feita por Wilson em defesa de suas objeções originais. Diante da resposta de Edelberg ao caso do 'Onk', a saber, as propriedades que supostamente dele se seguem, seguem-se na verdade apenas de um de seus componentes (qual seja, ser uma forma de vida), Wilson pondera:

Parece natural, nesse ponto, perguntar se, de alguma forma, 'ser uma forma de vida' deve equivaler, segundo esse teste, a uma natureza verdadeira e imutável. Não está claro para mim por que a resposta não deveria ser 'sim'... (WILSON, 1997, p. 250)³.

Neste caso, deveríamos indagar quais os componentes de "ser

³ WILSON, M. (1997). "Naturezas verdadeiras e imutáveis". *Analytica*, v. 2, n. 2, p. 250.

uma forma de vida” e se haveria alguma consequência que se seguisse do conjunto deles como um todo, e apenas como um todo. Ora, se definimos “ser uma forma de vida” como a conjunção das propriedades de “reproduzir-se” e “assimilar alimento”, parece que, até segunda ordem, não está claro, na verdade, por que a resposta à questão acima não deveria ser “não”, já que estas duas propriedades não parecem implicar algo que se siga unicamente da conjunção das duas.

Uma tentativa neste sentido, e em defesa de Wilson, seria a de que, do conjunto das propriedades de “reproduzir-se” e “assimilar alimento” como um todo, e apenas como um todo, seguir-se-ia a propriedade de “ser uma forma de vida”. No entanto, isto seria o mesmo que dizer que, do conjunto das propriedades de “ser um polígono” e “ter três lados” como um todo, segue-se a propriedade de “ser um triângulo”. Ora, esta não seria uma consequência imprevista porque não passaria na segunda condição abordada mais acima para se considerar uma consequência como imprevista, a saber, tal consequência não pode ser meramente analítica. “Ser uma forma de vida”, portanto, seria apenas uma consequência meramente analítica das outras duas propriedades, na medida mesma em que estas duas seriam também consequências meramente analíticas daquela, pois nada mais são do que a sua definição. Para que se concluísse por uma natureza verdadeira e imutável, seria necessária uma consequência relevante de “ser uma forma de vida”, comparável à de ter uma soma dos ângulos igual a 180 graus no caso do triângulo.

De todo modo, o ônus desta prova seria de quem afirmasse ser a ideia em questão uma ideia inata. Descartes, por sua vez, parece presumir o caráter fictício de quaisquer ideias que não sejam como as da geometria ou da aritmética. Tanto as ideias de leão existente e de cavalo alado quanto as ideias mais simples de leão e de cavalo são fictícias. Da mesma forma, tanto a ideia de “a primeira forma de vida não terrestre descoberta pelo homem” quanto a ideia de “forma de vida” seriam fictícias. É nesta linha de interpretação que Gregory Brown afirma que “nossa divisão do mundo em tipos naturais sempre, e necessariamente, contém um elemento de ficcionalidade”, e que,

...se não podemos derivar de nossa ideia de um cavalo o que não colocamos explicitamente nela, tanto menos podemos derivar

da ideia de cavalo alado o que não colocamos explicitamente nela. Salvo por estipulação arbitrária, não podemos dizer quais propriedades poderiam advir da *combinação* de ‘ter asas’ e ‘ser cavalo’ (em oposição àquelas propriedades que viríamos a associar com ‘ser cavalo’ e ‘ter asas’ separadamente). (BROWN, 1980/1991, p. 92, grifo do autor).⁴

Mas, afinal, o que torna as ideias da geometria mais “transparentemente claras” do que as do leão e do cavalo? Segundo Edelberg, e seguiremos aqui mais uma vez sua interpretação, tais ideias têm as propriedades que têm devido ao fato de seus objetos, as naturezas verdadeiras e imutáveis, expressarem propriedades da extensão (EDELBERG, 1990, p. 520). Ou seja, o triângulo seria uma figura que, embora Edelberg não diga isso, poderia ser vista como arbitrariamente definida. No entanto, dada a sua definição, a maneira com a qual o triângulo se comporta é determinada pela extensão. Por isso, mesmo figuras mais arbitrárias como o triângulo inscrito no quadrado também têm consequências imprevistas, porque as leis que permitem sua definição estão dadas pela extensão. Portanto, esta seria a diferença entre as ideias da geometria e as ideias de cavalo e leão, entre outras.

⁴ BROWN, G. “*Vera Entia: The Nature of Mathematical Objects in Descartes*”. In: MOYAL, G. (ed.). (1991). *René Descartes: Critical Assessments*. Vol. III. Londres: Routledge, p. 92. (Primeiramente publicado em *Journal of the History of Philosophy*, v. XVIII, 1980, pp. 23-37)

O sentido do *rapport* na definição das paixões da alma em Descartes

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
Universidade Federal de Uberlândia

Poderíamos talvez dizer que a distinção entre a alma e o corpo, que possibilitou fundar uma física mecanicista, permitiria também renovar por completo a Medicina, prolongando incrivelmente a vida. Trata-se do projeto do *Discurso do método*. Esse otimismo com o desenvolvimento da Medicina ressoa na correspondência da época, como vemos na Carta a Huygens, de 4 dezembro de 1637:

«Je n'ai jamais eu tant de soin de me conserver que maintenant, et au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre, qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle. **Car il me semble voir très évidemment, que si nous nous gardions seulement de certaines fautes que nous avons coutume de commettre au régime de notre vie, nous pourrions sans autre invention parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue et plus heureuse que nous ne faisons; mais parce que j'ai besoin de beaucoup de temps et d'expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un Abrégé de médecine**, que je tire en partie des livres, et en partie de mes raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la Nature, et ainsi poursuivre mieux ci-après en mon dessein. ¹»

¹ AT, I, 64 (Os grifos das citações são sempre nossos)

Em 1639 parece que o tom abranda. O tempo da vida pode ser prolongado mas não indefinidamente. Além do que a qualidade da vida já não vai ser tão boa. Como podemos ver na Carta a Mersenne, de 9 de janeiro de 1639:

Et parce que l'âge m'a ôté cette chaleur de foie qui me faisait autrefois aimer les armes, et que je ne fais plus profession que de poltronnerie, **et aussi que j'ai acquis quelque peu de connaissance de la médecine, et que je me sens vivre**, et me tâte avec autant de soin qu'un riche goutteux, **il me semble quasi que je suis maintenant plus loin de la mort que je n'étais en ma jeunesse**. Et si Dieu ne me donne assez de science pour éviter les incommodités que l'âge apporte, j'espère qu'il me laissera au moins assez longtemps en cette vie pour me donner loisir de les souffrir. Toutefois, le tout dépend de sa providence, à laquelle, raillerie à part, je me soumets d'aussi bon cœur que puisse avoir fait le Père Joseph; et l'un des points de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort".²

Está, portanto, em curso uma virada moral em que o horizonte não será prolongar a vida mas não temer a morte. Vemos, na carta a Chanut, de 15 de junho de 1646, que Descartes faz uma clara confissão de que seu projeto de uma Moral pensada a partir da união substancial superava o de uma Medicina, que lhe havia tomado tempo de mais:

"Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps".

Expõe completamente na sequência da carta a sua virada moral:

"De façon **qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort**; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements que ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes. Je

² AT, II,480

vous dirai de plus que, pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma Physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit traité de la nature des Passions de l'Âme "³

Para considerarmos o homem na sua mortalidade, o difícil tema da união da alma e do corpo, que encontramos, sobretudo, a partir da *VI Meditatio*, é desenvolvido na correspondência e se aprofunda nas *Paixões da alma*. Sempre é, entretanto, pensado em estreita articulação com o tema da distinção, que funda a Física mecanicista e o projeto de uma Medicina Nova. A mortalidade é, ao mesmo tempo, parâmetro médico que nos situa, restringe e condiciona fisicamente, e referência da Moral, na medida em que leva razão ao limite e retira o sentido dos nossos interesses no mundo.

A aceitação da mortalidade e o conseqüente desapego do mundo propiciam a retomada da decisão metafísica no campo moral: supor o real como um sonho. Para iniciar a filosofar no campo moral, reduzo o meu sofrimento se usar da imaginação para sentir a minha vida como um teatro. Essa desafeição do mundo me possibilita usar da razão para me iludir. A razão, na medida em que apreende os aspectos positivos de uma dada situação e põe de lado os negativos, contribui para a minha felicidade, reforça o meu amor pela vida.

Podemos ver esse uso ilusório da razão e a desafeição do mundo na Carta a Elisabeth de 18 de maio de 1645:

Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, **et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie.** Car, d'une part, se considérant comme immortelles et capables de recevoir de très grands contentements, puis, d'autre part,

3 AT, IV, 442.

considérant qu'elles sont jointes à des corps mortels et fragiles, qui sont sujets à beaucoup d'infirmités, et qui ne peuvent manquer de périr dans peu d'années, **elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la fortune favorable en cette vie, mais néanmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'éternité, qu'elles n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies. Et comme les histoires tristes et lamentables, que nous voyons représenter sur un théâtre, nous donnent souvent autant de récréation que les gaies, bien qu'elles tirent des larmes de nos yeux; ainsi ces plus grandes âmes, dont je parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables.** Ainsi, ressentant de la douleur en leur corps, elles s'exercent à la supporter patiemment, et cette épreuve qu'elles font de leur force, leur est agréable; ainsi, voyant leurs amis en quelque grande affliction, elles compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort pour ce sujet, s'il en est besoin».⁴

Após vermos os dois casos do uso da razão na busca da nossa felicidade, a saber, na consideração da vida como um sonho e na apreensão dos seus aspectos positivos, vejamos a base mesmo do exercício dessa Moral, que é a própria definição de paixão. Trata-se do dado básico do exercício da nossa conduta porque nunca deixamos de estar apaixonados segundo Descartes. Não há como sair dessa condição para agir. Só se age na paixão, com paixão e por paixão.

Paixão, por sua vez, é «rapport» puro, como veremos. Para melhor contextualizar o que seja esse “rapport” - que pode ser entendido como *relatio*, *respectus* e *habitus* -, a referência provável para a elaboração cartesiana de um idealismo do tipo mentalista foi Suarez. O filósofo ibérico havia reformulado a noção de relação, a ponto de tê-la talvez destituído da lista das categorias. Suarez considera que a relação não se distingue realmente de seu fundamento, haveria apenas uma distinção conceitual entre o termo e seu fundamento. Na elaboração da relação transcendental (*transcendentalis respectus*), parece mesmo ter eliminado a exigência de atualidade da relação categorial⁵. Por sua vez,

⁴ AT, IV, 203.

⁵ Cf. Suarez, F; D.M., vol VI, Madri: Gredos, pp. 676 e Monticelli, Pedro, *A relação ao objeto: um estudo a partir do pensamento de Francisco Suarez*, São Paulo, 2010, Tese de Doutorado (PUC), pp. 85-88.

Descartes aprofunda na *Metafísica* o caráter relativo da ideia. Mas ao lidar com o campo da Moral em toda a sua radicalidade, o caráter relativo da ideia, do representacionismo cartesiano, pode liberar-se de vez do regime da causalidade e encontrar uma verdade que lhe é própria, como que superando o próprio representacionismo num mentalismo afetivo puro.

Vejamos, então, como a temática do «rapport» aparece no contexto de uma definição precisa das paixões nas «Paixões da Alma». No artigo 22, três possibilidades de percepções são pensadas segundo o rapport: nous les **rapporton**s les unes aux objets de dehors, qui frappent nos sens, les autres à notre corps ou quelques-unes de ses parties, et enfin les autres à notre âme.

No artigo 23, o «rapport» me permite sair do dado sensorial mais condizente com o conhecimento: sentimos a luz e o som e não o objeto. O objeto é pensado segundo o «rapport» e esse «rapport» me permite pensar a própria causa: lesquels nous **rapporton**s tellement aux sujets **que nous supposons être leurs causes**, que nous **pensons voir le flambeau** même et **ouïr la cloche**, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux.

No artigo 25, «les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets **comme en l'âme même**, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter». São percepções sentidas como na alma sem nenhum conhecimento de causa.

No artigo 26, o terreno próprio da paixão se anuncia na sua verdade absoluta. Posso enganar-me «touchant les perceptions qui se **rapportent aux objets qui sont hors de nous**, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions». Na paixão o pensar sentir o objeto, que me possibilita o erro, e o sentir os efeitos do objeto suposto se recobrem. Não há o objeto suposto, não se trata de indicar, portanto, a causa da percepção na sua própria experiência. Ou seja, nesse caso sentir é pensar sentir: «elles **sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent**». «Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines

choses **qu'on pense les voir** devant soi ou les sentir en son corps, **bien qu'elles n'y soient aucunement**; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait **se sentir** triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion».

La définition des passions de l'âme exigiria uma conjunção adversativa, para que pudéssemos separar os dois regimes que se cruzam nos outros casos na figura da causa suposta, que pode ser falseada. Aqui no caso das paixões, eles se separam radicalmente. A paixão é puro «rapport», não há nenhum resquício de consideração realista nela. É puro «rapport» que não exclui, entretanto, o regime de causalidade, mas ela é permanentemente alimentada por ele: «et qui **sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits**». Por sua vez, o «rapport» se faz na ignorância da causa: «qu'on **rapporte particulièrement à elle**». Não se trata de conhecimento nesse «rapport» mas de um pensamento que se manifesta na confusão da união substancial: Car l'expérience fait voir que ceux qui sont **les plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux**, et qu'elles sont du nombre des perceptions que **l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures**.

Trata-se de um **rapport particulier**, pois são causadas por «qu'elles sont **causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits**»; diferentemente «de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme **qui se rapportent à elle**, mais qui sont causées par elle-même».

Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir: des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on **rapporte particulièrement à elle**, et qui, **[toutefois] sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits**.

Abri-se assim a possibilidade para uma reflexão sobre o mundo radicalmente pautada pelo pensamento, que, passando pela riqueza da ideia de infinito e pela pobreza da ideia sensível, chegaria ao seu cúmulo, ao seu caso extremo, o da paixão em Descartes, experiência e verdade absoluta daquele que pensa e sente.

René Descartes e a tardia Escolástica sobre a livre criação das verdades eternas

Alfredo Gatto

A teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas¹ foi apresentada, pela primeira vez, em algumas cartas dirigidas a Marin Mersenne². Embora quase exclusivamente no âmbito da sua correspondência, o filósofo francês continuou a apresentar e desenvolver os pressupostos da sua doutrina com muitos dos seus correspondentes. As diretrizes desta teoria, de facto, não são apenas o resultado de uma sugestão juvenil, mas atravessaram toda a reflexão de Descartes. O núcleo central da sua doutrina representa, além disso, uma viragem radical em relação à proposta, filosófica e teológica, anterior. O que nós quereríamos salientar é que esta teoria não é só incompatível com as precedentes pesquisas, mas que ela nasceu mesmo como uma *reação* a toda a tradição prévia.

Na primeira das suas cartas a Mersenne, Descartes afirma que as verdades eternas – neste caso, as da matemática – «foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o

¹ A este respeito, cfr., por exemplo, H. Frankfurt, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, "The Philosophical Review", 1 LXXV (1977), pp. 36-57; E. M. Curley, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, "The Philosophical Review", 4 XCIII (1984), pp. 569-597; L. Alanen, *Omnipotence, Modality and Conceivability*, in *A Companion to Descartes*, ed. J. Broughton and J. Carrero, Blackwell Publishing Company, Malden 2008, pp. 353-371; Id., *Descartes, Omnipotence and Kinds of Modality*, in *Essays on Early Modern Philosophers, Vol. I: René Descartes*, ed. V. Chappell, Garland Publishing, New York & London 1992, pp. 182-196.

² R. Descartes, AT, I, pp. 135-154.

resto das criaturas³». Numa carta seguinte, e ainda mais importante para o nosso propósito, o filósofo argumenta também que as verdades eternas «são verdadeiras ou possíveis, somente porque Deus as conhece como verdadeiras ou possíveis; mas, ao contrário, não digo que sejam conhecidas por Deus como verdadeiras à maneira de verdades existentes independentemente dele⁴». Logo após, Descartes termina o seu argumento ao sustentar que «não se deve dizer que se Deus não existisse, essas verdades não seriam menos verdadeiras⁵».

Para Descartes, portanto, a condição última de possibilidade das verdades eternas tem que ser reconduzida a Deus. Algo não pode ser considerado verdadeiro se não em relação a uma livre decisão divina. Como o filósofo vai realçar em outros lugares do seu *corpus*⁶, não há mesmo uma *ratio veri* e *ratio boni* – ou seja, uma razão de verdade e de bondade – que não dependa de Deus. A este respeito, há muitas outras passagens que poderiam ser citadas e que nos permitiriam aprofundar o sistema dos atributos desenvolvido por Descartes, especialmente em relação às incompreensibilidade e indiferença divinas, ou ao hiato que separa as infinitas possibilidades que Deus pode realizar do que o homem está em condições de compreender.

No entanto, não é o caso nesta sede de insistir sobre os pressupostos desta teoria, uma vez que o nosso objetivo é o de nos determos sobre a relação histórica entre Descartes e a tradição anterior. O que nos interessa agora é então a passagem da carta de 6 maio citada acima, onde o filósofo, ao responder a Mersenne, faz uma referência ao jesuíta Francisco Suárez. Nesta carta, a repentina passagem do francês

³ R. Descartes, AT, I, p. 145: «Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures».

⁴ R. Descartes, AT, I, p. 149: «Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*».

⁵ R. Descartes, AT, I, p. 150: «Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*».

⁶ Cfr. R. Descartes, AT, V, pp. 223-224: «Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo sint tria»; Id., AT, VII, p. 432: «Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset».

para o latim não é casual. Como já foi salientado por Cronin⁷ e Marion⁸, quando Descartes afirma que a condição das verdades eternas tem que estar ligada à essência divina, está a fazer uma clara referência a um passo das *Disputas Metafísicas* de Suárez⁹.

O texto do jesuíta espanhol, porém, é alterado por uma negação que modifica o sentido original. A implícita evocação do *Doctor Eximius* é assim o meio pelo qual Descartes apresenta alguns dos pressupostos da sua teoria, ao evocar ao mesmo tempo um dos seus adversários. A posição suareziana *delineada por Descartes* acredita que as verdades eternas, para além de serem independentes do concurso divino, são tão necessárias que podem prescindir da existência do próprio Deus. Desta maneira, mesmo se não houvesse nenhum Deus, estes paradigmas eternos não perderiam a sua absoluta necessidade. O seu fundamento, portanto, é tão necessário que não depender do poder divino.

No âmbito da chamada segunda escolástica, apesar das diferenças entre os vários pensadores, houve uma geral consonância no que respeita à substancial independência das verdades eternas em relação ao poder divino. Pode-se então afirmar que as verdades eternas, isto é, as verdades lógicas, matemáticas e morais, não eram concebidas como o resultado de uma decisão arbitrária livremente tomada por Deus. Embora não fossem consideradas – como no pensamento de Tomás de Aquino¹⁰ e da tradição, *lato sensu*, tomista¹¹ – totalmente independentes de Deus, estas verdades, contudo, não eram o resultado de uma vontade que poderia ter sido diferente. Elas representaram, de facto, os modelos incriados que tinham acompanhado o agir *ad extra* de Deus. Como estavam *ab aeterno* relacionadas com a vontade divina, Deus, apesar da sua absoluta onnipotência, nunca teve a possibilidade de mudar a sua intrínseca necessidade.

⁷ Cfr. T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suárez*, Gregorian University Press, Roma 1966.

⁸ Cfr. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, Paris 1981.

⁹ Cfr. Franciscus Suárez, disp. XXXI, s. 12, n. 40, p. 295, in *Disputationes Metaphysicae*, Voll. XXV-XXVI (1861), in *Opera Omnia*, Editio nova, XXVIII Voll., par C. Berton, Ludovico Vivès, Parigi 1856-1878 (repr. II Voll., Georg Olms, Hildesheim 1965): «Rursus neque illae enunciationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras».

¹⁰ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a q. 1-49 *cum commentariis Caietani*, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma 1888, q. 10, a. 3, pp. 97-98; q. 16, a. 7, p. 215

¹¹ Cfr., por exemplo, Franciscus Toletus, *In Summa Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Roma 1869, Tomus Primus, q. 14, a. 6, pp. 214-215.

Portanto, com a sua teoria Descartes não abandona *apenas* as premissas da reflexão suáreziana. Suárez, na verdade, é um dos vários autores anteriores ou quase coevos do filósofo francês que se dedicaram ao estatuto ontológico das verdades eternas e à relação que o intelecto divino mantém com a essência das criaturas. Na nossa opinião, para além de não ser o único, Suárez não foi mesmo o mais radical. Com particular atenção à reflexão desenvolvida no contexto da Companhia de Jesus – a mais próxima ao *milieu* cultural que caracterizou a formação intelectual do jovem Descartes –, podemos pôr em evidência as diferenças entre os pressupostos do pensamento cartesiano e a tradição jesuíta.

A este respeito, podemos citar, por exemplo, Gabriel Vázquez¹², muitas vezes considerado como o contraponto dialético de Suárez no seio da Companhia. A obra do jesuíta espanhol contribuiu de maneira decisiva para dar forma e substância às condições culturais que levaram à reacção cartesiana. Embora o seu nome nunca apareça nas obras de Descartes, o seu comentário sobre a *Summa* tomista¹³ foi um constante ponto de referência para muitos pensadores da época, moldando a paisagem cultural dos séculos XVI e XVII. Numa *disputatio* decisiva para compreender os pressupostos da sua reflexão, Vázquez concentra-se no estatuto ontológico que deve ser atribuído aos modelos da criação divina. De acordo com o jesuíta, «as coisas não são possíveis porque são conhecidas; pelo contrário, são conhecidas porque são possíveis¹⁴», ou seja: podem ser conhecidas por Deus pela simples razão que já são o que são *ex se* e *ratione sui*, independentemente de qualquer vínculo de subordinação com a potência e a vontade divinas. As mesmas considerações aplicam-se também aos paradigmas morais: «os pecados não são um mal [...] porque são proibidos por Deus»; o contrário é que é verdadeiro: eles são proibidos por Deus porque são um mal¹⁵.

¹² Cfr. J. Schmutz, *Le miroir de l'univers. Gabriel Vázquez et les commentateurs jésuites*, in J.-C. Bardout – O. Boulnois (éd.), *Sur la science divine*, Puf, Paris 2002, pp. 382-411; cfr. também N. J. Wells, *John Poinset on Created Eternal Truths vs. Vasquez, Suárez and Descartes*, "American Catholic Philosophical Quarterly", Vol. 68 n. 3 (1994), pp. 425-446.

¹³ Gabriel Vázquez, *Commentarium ac disputationum in primam partem S. Thomae*, Alcalá 1598.

¹⁴ «Res non sunt possibles, quia cognoscuntur, sed ideo cognoscuntur, quia sunt possibles: hoc est, ideo cognoscuntur posse esset, et nullam implicare contradictionem, quia re vera possunt esse», *Ivi*, disp. CIV, c. 3, n. 9-10, p. 1025.

¹⁵ «Aliqua peccata non ideo esse mala, quia cognoscuntur esse mala, aut quia prohibita sunt etiam a Deo, sed potius contra: intellectus enim speculativus non facit, sed supponit ens, et obiectum, quod cognoscit», *Ibid.*

O jesuíta afirma a absoluta independência das razões formais em relação à criação divina em muitos outros lugares da sua obra. Na terceira parte do seu comentário¹⁶, Vázquez realça que o fundamento das essências das coisas, isto é, o não serem contraditórias, não depende da ligação que as coloca em relação a Deus. Como precisa o mesmo jesuíta, a razão da possibilidade que cabe às essências revela-se «necessária e anterior [...] à vontade e ao intelecto divinos¹⁷». Nesta perspectiva, as essências das coisas não são possíveis porque conhecidas *ab aeterno* pelo intelecto de Deus, mas podem ser conhecidas apenas porque já determinadas na sua possibilidade.

A estrutura arquetípica delineada por Vázquez é um perfeito exemplo do radical essencialismo defendido e suportado por muitos pensadores da Companhia. A *potentia ad extra* de Deus encontra-se aqui definida, determinada, obrigada a comensurar a sua própria *ordinatio* com um *positum* independente do concurso divino. De acordo com esta visão, mesmo se Deus não fosse capaz de qualquer conhecimento, ou se não pudesse exercer qualquer poder, as essências das coisas seriam possíveis *per locum intrinsecum*¹⁸. A raiz e a razão da possibilidade não dependem, por conseguinte, da vontade divina, mas a precedem. Por outras palavras, os possíveis, mesmo antes da criação divina, já têm alguma consistência ontológica e são, portanto, titulares de um estatuto autónomo. Os possíveis são assim erradicados da essência divina, e, desta maneira, acabam por se impor também à potência de Deus.

A posição que Vázquez está a delinear – uma das muitas que poderíamos ter citado, para além de Suárez, no âmbito jesuíta – representa, *ante litteram*, o derrube do pensamento que Descartes desenvolverá nas suas cartas sobre a natureza criada das verdades eternas. Se

¹⁶ Gabriel Vázquez, *Commentarium ac disputationum in tertiam partem S. Thomae* (Editio prima, Sánchez Crespo, Alcalá 1609), Ingolstadt 1610.

¹⁷ «Dicuntur essentiae rerum aeternum, non quia actu sint, sed quia ab aeterno non implicant contradictionem, ut sint, et ita sub divinam omnipotentiam cadunt, et ab ea possibles denominantur, ut I. part. disputatione 104, cap. 3, uberius diximus: haec autem possibilitas, et non implication contradictionis, necessaria est, et prior nostro modo intelligendi omni actu voluntatis, et intellectus divini», *Ivi*, disp. LXXII, c. 2, n. 8-9, p. 732.

¹⁸ «Si alias Deus esset, etiam si non cognosceret, per locum tamen (ut aiunt) intrinsecum, creaturae essent possibles, hoc est, ex se ipsis non implicaret contradictionem [...]. Prius igitur est, nostro modo intelligendi, rem esse possibilem, hoc est, ex se non implicare contradictionem, quam intelligi ab intellectu divino», Gabriel Vázquez, *Commentarium ac disputationum in primam partem S. Thomae*, cit., disp. CIV, c. 3, n. 10, p. 1025.

analisarmos os vários pontos da argumentação do jesuíta espanhol, encontrarmos na obra cartesiana várias e circunstanciadas críticas aos pressupostos que sustentavam aquela proposta metafísica.

Descartes, de facto, em particular na sua correspondência, afirma repetidas vezes que não há algo que não seja passível de ser reconduzido à vontade divina. Deus, *ratio veri* e *ratio boni*, é o fundamento arbitrário de todas as verdades possíveis. Tais verdades, como Descartes escreve numa carta a Mersenne, não seriam mesmo verdades se Deus não as tivesse assim estabelecido¹⁹. Não há então qualquer razão, ou uma prioridade lógica e moral, que tenha atado a ação divina, e isto porque não existia nenhum modelo ou paradigma antes que fosse o próprio Deus a criá-lo.

Nem o mesmo princípio da não-contradição foge a esta lógica. A necessidade atual que o caracteriza não é absolutamente necessária, mas é apenas o resultado de uma vontade que poderia ter sido diferente. É o próprio Descartes a explicá-lo: «Que Deus quisesse que algumas verdades fossem necessárias, não é dizer que ele as tivesse necessariamente querido²⁰». A necessidade das verdades está ligada à potência *incompreensível*²¹ e *indiferente*²² de Deus. Portanto, o facto de que o homem não compreenda e não possa sequer descrever um mundo regido por leis diferentes não implica que Deus não tivesse a possibilidade de criar um outro mundo, talvez não regulado e governado pelo princípio da não-contradição.

A teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas é o exemplo mais radical de um pensamento baseado na onnipotência de Deus. E representa, a nosso ver, uma reação metafísica à progressiva autonomização das essências e ao consequente reduzir-se do espaço pela livre ação divina.

¹⁹ R. Descartes, AT, II, p. 138: «Ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que *totum est majus sua parte*, etc., ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous avoir déjà autrefois écrit».

²⁰ R. Descartes, AT, IV, pp. 118-119: «Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir».

²¹ Cfr. R. Descartes, AT, I, pp. 145-146; AT, I, p. 150; AT, VII, p. 9; AT, VII, p. 55.

²² Cfr. R. Descartes, AT, VII, pp. 416-417; AT, IV, pp. 118-119; AT, VII, pp. 431-436.

Quando se analisa a doutrina de Descartes, na tentativa de encontrar antecedentes históricos que geraram a sua reflexão, o nome que é geralmente mencionado é o de Francisco Suárez. De facto, o jesuíta parece o único a ser expressamente citado por Descartes na sua crítica; o mesmo Vázquez, como já salientámos, nunca aparece nas obras do filósofo francês. Contudo, no que respeita à questão das fontes cartesianas, sobretudo em relação à onnipotência divina, é possível, na nossa opinião, encontrar no *Cursus Conimbricensis*²³ uma outra e inédita referência. Tendo em conta o papel pedagógico desempenhado pelos jesuítas de Coimbra, é bastante surpreendente que a atenção dos estudiosos não se tenha focado também sobre estes comentários à obra de Aristóteles, citados pelo mesmo Descartes na sua correspondência²⁴.

Antes de concluir, quereríamos então realçar como o comentário à física²⁵ de Manuel de Góis terá representado, com toda a probabilidade, a fonte mais próxima para a evocação, na primeira meditação, do Deus enganador²⁶ cartesiano. Numa questão do seu comentário, de Góis concentra-se sobre a onnipotência de Deus²⁷. Depois de analisar o domínio do poder divino, o autor começa a enumerar aquelas ações que, só impropriamente, podem ser feitas por Deus²⁸. O que nos interessa são

²³ Cfr. M. A. Santiago de Carvalho, *Psicologia e ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010 e C. Casalini, *Aristotele a Coimbra*, Anicia, Roma 2012.

²⁴ Cfr. R. Descartes, AT, III, p. 185: «Je vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont écrit des cours de Philosophie et qui sont le plus suivis par eux, et s'ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius»; AT, III, p. 251: «J'ai vu la Philosophie de Monsieur de Raconis, mais elle est bien moins propre à mon dessein que celle du Père Eustache; et pour les Conimbres, ils sont trop longs; mais je souhaiterais bien de bon cœur, qu'ils eussent écrit aussi brièvement que l'autre, et j'aimerais bien mieux avoir affaire à la grande Société, qu'à un particulier».

²⁵ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, In octo libros Physicorum Aristotelis Stagyrictae*, Coimbra 1592.

²⁶ No que respeita à dimensão teórica do Deus enganador no pensamento cartesiano, cfr., entre os muitos estudos, T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle Meditationes di Descartes*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 53 (1974), pp. 477-516, agora in Id., *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 401-440.

²⁷ *Ivi*, l. II, c. 7, q. 16, a. 1, pp. 312-313: «Multa effugere potentiam Dei ordinariam, nihil absolutam, nisi quod contradictionis repugnantiam involuit».

²⁸ «Itaque, fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria, quia alioqui essent et non essent sex; nec item ut homo non sit animal particeps rationis, quia esse simul ac non esset homo; nec ut creatura conservetur sine Deo, quia esset dependens, cum sit creatura, et non esse dependens ex hypothesi; similiter neque mentiri Deus potest, quia cum sit ipsa veritas, esset Deus ac non esset», *Ivi*, p. 313.

os exemplos invocados pelo jesuíta Português. De facto, de Góis afirma che Deus, apesar de ser onipotente, não pode fazer de modo que a soma de duas vezes três não seja seis; pela mesma razão, não pode sequer mentir, pois Deus é e encarna a própria verdade. Agora, podemos notar como a possibilidade extrema de as verdades da matemática poderem ser no seu fundamento representava uma das possíveis consequências da presença, na primeira meditação, do Deus enganador. Por causa deste Deus, não pode ocorrer, pergunta Descartes, que «eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três?»²⁹.

Os dois exemplos são colocados em um contexto teórico diferente: nos Conimbricenses, como o exemplo do que até mesmo a *potentia Dei absoluta* não pode fazer; em Descartes, por sua vez, como uma possibilidade radical que se torna possível à luz de um Deus enganador e todo-poderoso. Contudo, a semelhança entre os dois exemplos é evidente, também do ponto de vista lexical. Além disso, eles surgem na mesma situação, ou seja, ao analisar a extensão da onnipotência divina. Finalmente, em ambos os textos há uma referência direta à mentira e ao engano divino.

Estamos, portanto, perante um exemplo muito semelhante: a soma de duas vezes três, e a soma de dois e três; o próprio exemplo aparece também no mesmo contexto: no primeiro caso a «*potentia Dei absoluta*», e no segundo um «*Deus qui potest omnia*»; enfim, os exemplos são acompanhadas por uma referência muito similar: a mentira no *Cursus Conimbricensis*, e o engano na primeira meditação cartesiana.

Também nesta situação, como já aconteceu com Suárez, a similaridade que encontrámos esconde uma diferença essencial. O Deus enganador cartesiano, na verdade, representa a inversão dialética da proposta defendida pelos Conimbricenses. No entanto, o que pretendíamos mostrar era precisamente a possibilidade de encontrar, nas obras cartesianas, ainda novos e adicionais exemplos textuais que atestem a conexão, embora crítica, entre Descartes e a tradição anterior. Portanto, no que respeita à investigação das fontes do filósofo francês, ainda há muito trabalho a ser feito: temos então que nos deter e insistir sobre esta relação histórica e teórica para abrir novas perspectivas no âmbito da pesquisa cartesiana.

²⁹ R. Descartes, AT, VII, p. 21: «Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deus esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus [...] Imo etiam, quemadmodum iudicio interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest?».

Deus *causa sui* e a incompreensibilidade nas meditações metafísicas

Luis Fernando Biasoli

Universidade de Caxias do Sul

O conceito de Deus como *causa sui* é um dos pontos mais desafiadores da filosofia cartesiana, pois é apresentada uma nova forma de conceber Deus que, dificilmente, tem paralelo na história da filosofia e, mais, ainda, representa uma verdadeira ruptura com a concepção medieval. Nesse trabalho, procuraremos mostrar a relação entre Deus como *causa sui* e transcendência divina, um ponto pouco explorado nas interpretações mais recorrentes e tradicionais do cartesianismo.

Primeiramente, reconstruiremos a argumentação cartesiano mostrando as duas significações de causalidade – sentido negativo e positivo - que o filósofo faz, para poder sustentar a sua tese de que em Deus há uma dinamicidade própria que transcende a compreensão da *res cogitans*. Depois, mostremos as implicações que essa concepção de Deus como *causa sui* tem para a ciência e, por fim, analisaremos o que significa que apenas podemos conceber Deus, em Descartes, e, contudo não podemos compreendê-lo.

Quando Descartes é pressionado pelos teólogos da época sobre as dificuldades trazidas pela sua prova da existência Deus, ele retoma, mais uma vez, o argumento e o detalha com muita precisão teórica e um certo cuidado especial. A solução cabal da prova da certeza da verdade da existência de Deus pareceria estar apoiada, unicamente, sobre a perfeição de Deus, o que se mostrou insuficiente diante das objeções

que recebeu. A explicação da prova requer a ideia do poder de Deus como uma necessidade intermediária entre existência e perfeição.

O conhecimento da certeza da existência de Deus nos ensinou que Deus existe por si. E isso pode ter dois significados: um positivo, ou seja, existir por si como por uma causa. E, o segundo, ser por si negativamente, ou seja, não necessitando de nenhuma outra causa.

Na Escolástica e em Descartes, Deus é *per si*, porém na filosofia medieval Deus *per si* significava que Deus não tinha causa, já para Descartes Deus é **causa-sui**. Deus tem uma causalidade própria que é a sua, ele mesmo se produz. Essa fórmula ocasionou uma transformação no argumento de Santo Anselmo, tornando Descartes um filósofo sem antecedentes na história da filosofia. (GILSON, 1984, p. 178).

Como a sua teoria do conhecimento, a teologia cartesiana e, principalmente, o conhecimento sobre Deus apresentam uma novidade e ineditismo que são marcos do pensamento sobre Deus. Nós não podemos pretender provar a existência de Deus pelo princípio de causalidade, sem admitir que Deus seja, em vista de si mesmo, uma causa análoga à causa eficiente ou que ele não faça, de qualquer modo, a mesma coisa em vista de si mesmo, como a causa eficiente faz em vista de seu efeito. Não aceitar isto, é colocar em dúvida a necessidade do princípio de causalidade. Negar seu valor de princípio é tornar impossível a prova da existência de Deus no sistema de Descartes. (GILSON, 1984, p. 110)

O argumento pela ideia do perfeito é, em certo sentido, uma prova pela causa eficiente, pois a existência de Deus é posta como necessária apenas porque a ideia de um ser perfeito e infinito, possível nele mesmo, possui um poder infinito pelo qual um tal ser não pode não existir. Se o autor das *Meditações Metafísicas* prepara a ideia espinosana de Deus como *causa-sui*, a forma como ele prepara presupõe um sentimento de transcendência divina que a obra de Espinosa não conhece. O Deus cartesiano é um Deus que só pode ser concebido como existente, não podemos ter a compreensão do ser de Deus.

M. Guérout afirma que, ao entrarmos na intimidade da causa primeira, podemos perceber o caráter ativo da essência divina. A refutação da concepção de ser por si como ser sem causa acarreta conceber

Deus diferentemente dos escolásticos¹, não como um ser sem causa, mas conceber Deus como um ser se causando ele próprio. A causalidade eficiente que se manifesta por meio da impressão em mim da ideia do ser perfeito e pela criação de mim mesmo tendo esta ideia não se afirma apenas no exterior da esfera divina, mas também no interior da essência divina. (GUÉROULT, 1953, p. 268)

O Deus cartesiano não se limita ou se revela nas possibilidades do que pode ser conhecido, sempre há um espaço ou uma margem onde Deus não se dá dentro dos limites impostos pela estrutura determinante epistêmica. Deus não se revela, totalmente, sob à luz da razão, dessa forma não fica esgotada ou negada a possibilidade de um Deus que se revela na Encarnação.

O mistério da transcendência divina só vem ratificar que a razão alça o homem ou a mente finita às possibilidades do conhecimento causal, contudo Deus está para além da causalidade, e mais ainda, além do horizonte da razão. Mesmo diante dessa situação determinada existencialmente, o ser humano não pode mitigar ou negligenciar a importância da razão como causa, para fazer avançar o conhecimento constituído.

Segundo F. Alquié, Deus na filosofia cartesiana aparece no fim, depois de ser provada a possibilidade de se fazer ciência e depois da descoberta do *cogito* que possibilita ao homem instaurar o caminho do conhecimento justificado. Contudo, Deus permanece no começo, por isso o Deus cartesiano pode ir ao encontro do Deus cristão que é, simultaneamente, criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascese, mas não pode ser conhecido a partir dos dados captados do mundo físico. (ALQUIÉ, 1987, p. 12)

Não podemos conhecer tudo sobre Deus, pois seus fins são impenetráveis. Sua verdade está além das verdades de nosso entendimento. O finito não pode abarcar toda a realidade do infinito. Para Descartes, a palavra compreender significa qualquer limitação e um espírito finito não poderia compreender Deus que é infinito, mas isto

¹ Tomás de Aquino na *Suma Teológica* nas famosas cinco vias (**quinque viae**) defende na via da causalidade ou causa eficiente que deve haver uma causa incausada "uma primeira causa eficiente, e esta é o que todo mundo chama Deus". Nunca é demais lembrar que o Aquinate não passou incólume ao rigor da ortodoxia romana e algumas de suas teses foram condenadas em Paris a 7 de março de 1277.

não impede que ele o conceba, assim como podemos tocar numa montanha e, contudo, não podemos abraçá-la. (DESCARTES. *A Clerselier*. (AT, IX, p. 210).

Uma coisa é o conhecimento do que Deus é, ou seja, de sua essência, através da prova da existência de Deus e outra a verdade certa de sua existência. A compreensão de seus desígnios está fora do alcance do que o ser finito pode conhecer, por envolver o conceito de causa final e implicaria, metafisicamente, num conhecimento total da essência divina. (ROSENFELD, 1996, p. 202). Os desígnios de Deus são incompreensíveis, apesar de que sua essência seja para nós concebida. Para Guenancia,

se Descartes rejeita a consideração das causas finais, é porque elas favorecem demais a inclinação natural de julgar todas as coisas em relação a si mesmo, e, particularmente, de imaginar Deus criando o mundo segundo o modelo do artesão que realiza o seu projeto. Os raciocínios tirados do fim (finalidade) deixam de valer fora das coisas finitas (limitadas); eles não podem aplicar-se ao infinito, que não é apenas *mais* que o finito, mas verdadeira e essencialmente *diferente* do finito. (1986, p. 102).

Não é tanto porque o conhecimento da existência de Deus foi provado pela causa eficiente que Deus nos aparece como todo diferente de um arquétipo inerte, sem vida e sem liberdade. A liberdade e a incompreensibilidade de Deus estão já inscritas na ideia ou imagem que o ser finito tem dele. É porque nós representamos Deus como incompreensível e dotado de uma liberdade que transcende nosso entendimento que podemos afirmar - Deus tem todas essas características.

Em Deus, a perfeição consiste na união entre a vontade e o entendimento – união inefável, incompreensível ao nosso espírito. No homem, contudo, a vontade se apresenta, formalmente, perfeita, sinal inescusável de que temos em nós a imagem de Deus. Dessa forma, o caminho da perfeição consiste, sobretudo, em harmonizar ou unificar a inteligência e a vontade. A inteligência deve descobrir as ideias claras e distintas, que a vontade não pode senão aceitar, caso contrário não será livre. Essa descoberta não pode ser feita sem a ação da própria vontade, o que dá a esta na estrutura do espírito humano uma preeminência. A perfeição do homem seria uma imagem da perfeição divina, ou seja,

uma perfeita união da inteligência e da vontade, operada, contudo, pela força da vontade. (TEIXEIRA, 1980, p. 78).

Sabemos que Deus é livre, porque foi provado que Ele é a causa eficiente de nossa ideia. Deus causa, livremente, essa ideia porque a infinitude de Deus implica, necessariamente, sua liberdade absoluta. Não foi provado que Deus é incompreensível porque Deus é a causa de nossa ideia de infinito, mas, ao contrário, o conteúdo incompreensível dessa ideia é que permite conhecer a existência de Deus como fora de nossa mente. A livre criação da ideia de Deus em nós implica, não o arbitrário do conteúdo desta ideia, mas o arbitrário da posição deste conteúdo em nossa mente. (GUÉROULT, 1953, p. 205).

Descartes afirma que, para se ter uma ideia verdadeira do infinito, esse não deve de nenhuma forma ser compreendido, pois a incompreensibilidade é a razão formal do infinito. É uma coisa manifesta que a ideia que temos do infinito não representa apenas uma de suas partes, mas o infinito todo inteiro, tal como ele deve ser representado por uma ideia humana. (DESCARTES, IX, p. 368).

A incompreensibilidade é, em nós, a expressão disto que está além do finito, não a expressão disto que está além da inteligência. Somos capazes de conhecer não, simplesmente, que Deus existe, mas conhecer algumas notas de sua existência. Graças a isto, sabemos que ele é o infinito que não podemos abarcar ou compreender (*comprehendere*), mas que podemos muito concebê-lo (*intelligere*)², pois conhecemos clara e distintamente muitas propriedades de Deus. (GUÉROULT, 1953, p. 206).

A originalidade de Descartes consiste em fundar a objetividade da ciência ancorada num Deus todo-poderoso, radicalmente estrangeiro, ele mesmo, às implicações dessa ciência. Provando pela consideração de nossa ideia que Deus é o arquétipo eterno desta ideia e que, entretanto, ele é vontade infinita que não poderia ficar limitada às necessidades de qualquer de nossas ideias.

Para Gilson, a ideia cartesiana do perfeito participa no dinamismo de ser perfeita ela mesma. Nossa ideia de Deus é muito menos um pensamento que uma maneira de pensar ou, sobretudo, um poder de

² Cf. DESCARTES. *Réponses aux V Objections*. (VII, p. 364-365). A Mersenne, mai 1630. (AT, I, p. 151). A Mersenne, janvier 1641. (AT, III, p. 284). Mersenne, juillet 1641. (AT, III, p. 392-393). A Clerseley, 23 avril 1649. (AT, V, p. 356). Entretien avec Burman (AT, V, p. 154).

pensar de certa maneira. Descobrimos em nós a concepção de “*tudo em um*”, sem análogo na nossa experiência e que existe, verdadeiramente. É este poder de construir a ideia de Deus mais profunda em nós que esta mesma ideia que nos dá o testemunho de sua existência. (GILSON, 1984, p. 55).

Não podemos deixar de justificar que a existência de Deus é um elemento fundamental de toda a teoria do conhecimento de Descartes. Estão, completamente, liquidadas e carecem de base qualquer leitura do cartesianismo que queira fazer de sua metafísica um simples subterfúgio, para validar sem qualquer oposição a sua física. Toda a construção teórica das *Meditações Metafísicas* não é um aspecto menor dentro do conjunto da obra cartesiana.

A identidade fora do eu subjetivo entre a essência e a existência não é própria apenas de Deus, mas se refere a todas as coisas, sejam finitas ou infinitas. No sujeito que conhece, não existe em si nada além das essências, ou seja, a existência de meu eu se reduz em si a isso que me atesta o *cogito*. Quando Descartes defende que apenas em Deus a existência faz parte da essência, não significa que a essência em si de Deus acrescenta algo à existência, mas que a sua essência, necessariamente, tem que existir. Portanto, não há um mundo das essências separado do mundo da existência. Deus criou, exteriormente, umas essências que são as coisas existentes. (GUÉROULT, 1953, p. 374).

Conforme Lívio Teixeira, basta lembrar que a dúvida metódica é da essência do sistema e que esta dúvida, levada ao extremo por uma necessidade interna do processo, vai até a hipótese do gênio maligno que, como se sabe, não é um capricho da imaginação cartesiana, mas algo que tem os caracteres dos processos matemáticos de raciocínio e que é, absolutamente, necessário ao sistema; pois representa a possibilidade de uma incapacidade ou impossibilidade essencial do espírito humano, para alcançar a verdade, último reduto do ceticismo que deveria ser vencido antes de se lançarem os fundamentos de uma ciência nova. A possibilidade do universo ser governado por um gênio maligno ou um Deus enganador só pode ser afastada pela prova da existência de um Deus perfeito e, portanto, veraz. (GUÉROULT, 1953, p. 374).

Descartes defende a existência de um Deus criador das verdades eternas contra a existência de um criador de falsas essências. A Gas-

sendi afirma que é difícil ver alguma coisa estabelecida de imutável e eterna, senão Deus. (DESCARTES, AT, VII, p. 380). Porque as coisas que estão dispostas no mundo têm essa configuração por uma vontade livre de Deus que as criou eternamente. Afinal, o Deus cartesiano é o autor tanto das existências das coisas como de suas essências. (DESCARTES, AT, I, p. 152). Não se pode dizer que algo é impossível para Deus, mesmo que isso repugne nossa compreensão³, o que podemos dizer é que são coisas contraditórias, contudo o poder de Deus está além de nossa compreensão.

A radicalidade da metafísica cartesiana está muito além de um Deus simples criador de verdades eternas, mas, sobremaneira, num Deus que não está limitado ou constrangido por nenhuma necessidade. Descartes justifica que Deus criou algumas verdades como necessárias e, contudo, não provou que Ele as tenha concebido necessariamente; pois uma coisa é desejar que elas fossem necessárias, e outra é desejar necessariamente ou ser necessitado a querer. (DESCARTES, AT, IV, p. 118-119).

As coisas criadas por Deus não foram condicionadas por nenhum tipo de necessidade, pois o cartesianismo defende uma radical liberdade divina. Uma das teses mais fortes do cartesianismo, como vimos, é a teoria da livre criação das verdades eternas.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Thomas. *Suma Teológica*. Vol. I. Porto Alegre: EST-Sulinas-UCS, 1980.
- ALQUIÉ, Ferdinand. *A Filosofia de Descartes*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- DESCARTES, René. *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Coleção "Classiques Garnier". TOMO I, II, III. Org. Ferdinand Alquié. Paris: Classiques Garnier, 1999.
- _____. *Oeuvres de Descartes*; publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin/CNRC, 1971-1974, 13 v.
- GILSON, Etienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 5. Paris: J. Vrin, 1984.

³ Cf. DESCARTES. *A Morus*, 5 de fevereiro de 1649. (AT, IV, p. 673). Em carta a Arnauld de 29 de julho de 1648, Descartes, também, defende que Deus pode fazer o que está além de nossa compreensão. (AT, V, 223-224).

GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. Paris: Bordas, 1986.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier/Montaigne, 1953. 2 v.

ROSENFELD, Denis. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

A ideia como signo da exterioridade ontológica na Metafísica de Descartes

Marcos Alexandre Borges

UERR

Descartes escreve as *Meditações Metafísicas* com o claro intuito de reestabelecer os fundamentos do conhecimento, para a reconstrução da ciência a partir de bases sólidas. Tendo isso em vista, constantemente enuncia em seu texto o que ele chama de “antigas opiniões” – àquelas falsas opiniões que declara ter recebido como verdadeiras¹ – e, em seguida, submete-as a uma análise crítica para demonstrar sua fragilidade. “Antigas opiniões” podem sem entendidas como aqueles conhecimentos que eram considerados quase que consensuais, e que, para Descartes, não passam de conhecimentos aparentes, carentes de um olhar mais atento – o que justifica a necessidade de uma análise crítica. Numa interpretação livre, entenderemos aqui por “antigas opiniões” as teses não cartesianas que o filósofo pretende refutar ao longo do texto e que, para esse fim, são por ele apresentadas. Este percurso –

¹ Já no primeiro parágrafo da Meditação Primeira Descartes diz: “ Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não poderia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as antigas opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (AT VII, p. 17; IX, p. 13). Todas as obras de Descartes serão citadas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, indicada pelas iniciais AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos.

apresentar as teses não cartesianas, fazer sua análise crítica e demonstrar sua fragilidade –, é feito em diversas partes das *Meditações*, por exemplo: na Meditação Primeira com o desenvolvimento da dúvida²; na Meditação Segunda, quando Descartes enuncia o conhecido exemplo da cera³; e também na Meditação Terceira, onde o filósofo apresenta sua teoria das ideias⁴.

A noção de ideia, a propósito, é central na filosofia primeira de Descartes, e esta centralidade se justifica pelo lugar, por assim dizer, que ocupa nesta filosofia primeira: é a noção através e a partir da qual o sujeito sai do solipsismo e tem acesso ao que lhe é exterior, a tudo o que o sujeito não é. A ideia é aquilo do sujeito que lhe dá acesso a qualquer outra coisa. Se a ideia é o que permite ao sujeito ter acesso a outra coisa, é através da ideia que o sujeito se relaciona com o mundo, é através da ideia que se pode chegar ao outro. A ideia é aquilo que se encontra entre o Eu e o outro. Por conta disso, acreditamos que o primeiro e principal objetivo da teoria das ideias de Descartes é resolver o problema do solipsismo, é demonstrar que o Eu não vive sozinho no mundo. Com o presente trabalho, pretendemos analisar a definição de ideia que Descartes apresenta no início da Meditação Terceira com o intuito de verificar se esta já é uma definição de ideia genuinamente cartesiana, ou se a primeira definição de ideia apresentada por Descartes é mais uma daquelas “antigas opiniões”, que será superada posteriormente.

² O desenvolvimento da dúvida talvez seja o que melhor expressa esse percurso. Cada razão de duvidar é construída a partir do enunciado de uma “antiga opinião”, que expressa algo que não representa o pensamento de Descartes, e que o filósofo pretende desconstruir. No entanto, há vários outros exemplos em que o filósofo traz à baila as antigas opiniões ao longo das meditações que seguem à primeira: o exemplo da cera na Meditação Segunda; a definição de ideia em algum momento da Meditação Terceira; só para citar alguns casos

³ O sujeito meditante, após o desenvolvimento da dúvida, fica impedido de admitir as “antigas opiniões”. Antes de apresentar o exemplo da cera, Descartes diz: “Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo” (AT VII, p. 30-31; IX, p. 23). O meditador solta as rédeas do espírito exatamente para reconsiderar algo que sucumbiu à dúvida, a consideração da existência dos corpos.

⁴ Não pretendemos aqui apresentar as “antigas opiniões” enunciadas por Descartes na Meditação Terceira sobre as ideias, mas analisar se a definição de ideia como imagem das coisas, enunciada no início do sexto parágrafo desta meditação, é uma definição cartesiana, ou se está entre as teses não cartesianas que o filósofo pretende desconstruir.

Para que a definição de ideia do sexto parágrafo da Meditação Terceira expresse a compreensão cartesiana de ideia, é necessário que, nesta definição, as ideias já sejam entendidas a partir de sua função principal. Diante disso, perguntamos: De que maneira a ideia é o que permite a relação do sujeito com o mundo? Qual é a característica da ideia que a torna este “meio” entre o Eu e o outro? Se a análise da definição de ideia como imagem mostrar que nesta definição já estão em jogo os conceitos relacionados à teoria cartesiana de ideia que, inclusive, contribuem para responder essas questões, significa que já no parágrafo seis da Meditação Terceira temos a compreensão cartesiana de ideia sendo afirmada. Se a metafísica cartesiana, entre outras coisas, pretende dizer o que existe, e se é através da ideia que o sujeito tem condições de acessar os outros existentes, a compreensão da noção de ideia é imprescindível para a compreensão da metafísica de Descartes, é imprescindível para compreender como ocorre a relação entre o sujeito e o mundo.

A Meditação Terceira, como seu título anuncia, tem como tarefa principal provar que Deus existe e que não é enganador, “[...] pois sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma” (AT VII, p. 36; IX, p. 28-29). No entanto, antes de apresentar suas provas da existência de Deus, Descartes dedica um bom número de páginas às noções e princípios fundamentais e necessários para essas provas. Entre elas está a noção de ideia.

É importante ressaltar que no início da Meditação Terceira o sujeito meditante está em uma situação um tanto problemática: embora já tenha conquistado a permissão de admitir algumas verdades indubitáveis⁵, e embora tenha até mesmo encontrado o critério de verdade⁶, ao sujeito não é permitido ainda admitir a existência de qualquer outra coisa, tanto que o filósofo afirma no terceiro parágrafo que o maior erro cometido antes da crítica do conhecimento desenvolvida pela dúvida consiste em acreditar “[...] que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias [as ideias da terra, do céu, dos astros, e de todas

⁵ O *cogito* e que é mais fácil conhecer o espírito que o corpo, conhecimentos indubitáveis encontrados na Meditação Segunda.

⁶ Tendo o *cogito* como referência, já que é a primeira verdade descoberta de modo indubitável, os conceitos de clareza e distinção são empregados como determinantes daquilo que será o critério de verdade: “[...] todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras (AT VII, p. 35; IX, p. 27).

as coisas percebidas pelos sentidos] e às quais elas eram inteiramente semelhantes” (AT VII, p. 35; IX, p. 28), o que é reafirmado de modo ainda mais enfático no parágrafo nove, onde o filósofo diz que “[...] o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim” (AT VII, p. 37; IX, p. 29). Essas duas passagens reafirmam que no início da Meditação Terceira não é permitido ao sujeito admitir a existência de um outro; e, além disso, o que acreditamos ser o principal papel das ideias: é através das ideias que o sujeito tem acesso às outras coisas.

A noção cartesiana de ideia contém a reunião e relação de conceitos fundamentais como representação, realidade formal e realidade objetiva da ideia⁷. Como dito acima, a proposta do presente trabalho - analisar a definição de ideia como imagem - visa discutir se a primeira definição de ideia apresentada por Descartes nas *Meditações* é uma referência às chamadas antigas opiniões, ou se esta definição já expressa a compreensão cartesiana de ideia. Para que o seja, acreditamos ser necessário que nessa definição as ideias cumpram, por assim dizer, o seu papel fundamental na filosofia de Descartes: apresentar ao sujeito a presença de outra coisa.

Além do critério de verdade, os primeiros parágrafos da Meditação Terceira trazem, através do enunciado de que é preciso examinar se há um Deus e se ele é enganador, a necessidade de provar a existência de um outro e, com isso, resolver o problema do solipsismo, instaurado pelas duas primeiras meditações. Para realizar essa tarefa Descartes irá recorrer ao único ser que se pode admitir existente até então: o ser pensante. Diz Descartes:

⁷ É principalmente a partir do décimo quinto parágrafo da Meditação Terceira que Descartes apresenta sua teoria das ideias a partir dos conceitos de realidade formal e realidade objetiva da ideia, bem como o conceito de representação. Além desta passagem da Meditação Terceira, o texto *Razões*, que encerra as *Segundas Respostas às Objeções* é onde esses conceitos são empregados para definir o que Descartes entende por ideia. Como o presente trabalho tem o objetivo de analisar a definição de ideia que aparece no sexto parágrafo da Meditação Terceira, a que compreende as ideias como imagens das coisas, esses conceitos não serão amplamente abordados.

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Eis a passagem que contém a primeira definição de ideia apresentada por Descartes em suas *Meditações*, e a primeira coisa a ser aqui destacada é o fato de as ideias serem mencionadas, nesta passagem, como estando entre os pensamentos, ou, entre as formas de pensar do ser pensante que “[...] além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego [...]” (AT VII, p. 37; IX, p. 29), etc. Ao mencionar as outras formas de pensar, Descartes retoma o parágrafo nove da Meditação Segunda⁸, onde, após definir o Eu como coisa que pensa (*res cogitans*), define o que é uma coisa que pensa exatamente enumerando os modos de pensar “[...] uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT VII, p. 28; IX, p. 22). Por um lado, as ideias estão entre os pensamentos do ser pensante, portanto, em algo são semelhantes aos outros modos de pensar; por outro lado, as ideias são um tipo de pensamento diferente dos outros modos de pensar, já que “[...] só àqueles [os pensamentos como imagens] convém propriamente o nome de ideia [...]” (AT VII, p. 37; IX, p. 29). Desta maneira, a propriedade “ser como imagem das coisas” é exata e expressamente o que, nesta passagem, caracteriza a noção de ideia. Cada modo de pensar tem uma especificidade, já que as ideias estão entre os pensamentos do sujeito, elas também têm a sua especificidade e, neste aspecto, se distinguem dos outros modos. Se a propriedade “ser como imagem das coisas” é o que caracteriza aqui as ideias, é preciso esclarecer o que significa considerar as ideias como imagens das coisas.

A imagem é aquilo que se vê de uma coisa, é o percebido pelos olhos. É através da imagem de uma coisa que conhecemos suas propriedades visíveis. Desse modo, imagem é aquilo de uma coisa que a torna visível, pois obviamente uma coisa somente pode ser vista caso tenhamos acesso à sua imagem. A imagem é a própria percepção visual das propriedades de uma coisa, e também a percepção da presença de

⁸ AT IX, p. 22.

uma coisa visível. Sendo assim, as imagens são o que vemos das coisas, nos permitem perceber visualmente a presença de algo, bem como as suas características visíveis. Como as ideias estão entre os pensamentos do ser pensante e são consideradas como imagens das coisas, pode-se entender, ao menos provisoriamente, que elas consistem no gênero de pensamento através do qual o ser pensante percebe a presença de algo, bem como as características deste algo.

Essa analogia de ideia com imagem é válida, obviamente. Porém, é necessário que tenhamos alguns cuidados para não cair em problemas posteriores. Ao se referir às ideias no sexto parágrafo da Meditação Terceira, Descartes não afirma simplesmente que elas são as imagens das coisas, mas que são *como* imagens das coisas. Considerar que as ideias são imagens das coisas pode indicar que elas possuem exatamente as características pertencentes às coisas, ou seja, que as ideias consistem em uma descrição fidedigna daquilo que as coisas são em si mesmas. E isso é problemático neste ponto das *Meditações*, pois nem mesmo a existência das coisas exteriores pode ser admitida, tampouco a semelhança entre as ideias e as coisas exteriores. Considerar, por outro lado, que as ideias são *como* imagens das coisas é considerar que elas contêm características que não são, necessariamente, pertencentes a algo que exista de forma independente do pensamento, pois Descartes afirma que as ideias são *como* imagens das coisas, não que são as próprias imagens⁹. O fato de serem consideradas como imagens das coisas não garante que elas sejam semelhantes às coisas que existem de forma independente do ser pensante que pensa coisas através das ideias. E vale lembrar que, apesar de ser indubitável que o ser pensante tenha ideias, é dubitável, ainda, que essas ideias sejam semelhantes a coisas exteriores, e mesmo que coisas exteriores existam.

Por que, então, as ideias são consideradas “como imagens”? Não por serem cópias, por indicarem semelhanças ou por serem exatamente correspondentes a algo, mas porque elas tornam algo presente, porque possuem características “perceptíveis” pelo ser pensante. Mas como é possível admitir que as ideias, entendidas como imagens, tornam algo

⁹ Eis no que consiste a facilidade não mais que aparente mencionada acima. As ideias não são imagens das coisas, são *como* imagens, ou seja, as ideias, tomadas isoladamente, não podem ser consideradas imagens semelhantes a algo do qual elas são imagem. A semelhança exige algo que permita a relação entre ideia e coisa, o que não é objeto de nosso trabalho.

presente ao ser pensante, se o ser pensante não pode admitir a existência de qualquer outra coisa senão a dele mesmo neste ponto das *Meditações*? Como é possível que as ideias tragam a presença de algo se a existência de toda e qualquer outra coisa está ainda em suspenso por conta da ação da dúvida? Como pode o sujeito, através das ideias, ter a presença de algo se não se pode admitir qualquer coisa como existente?

A única coisa que pode ser admitida existente neste ponto das *Meditações* é o ser pensante; as ideias estão entre os pensamentos do ser pensante, ou seja, sua realidade não é outra senão a do ser pensante. No entanto, o que se apresenta através das ideias entendidas como imagens não são coisas (existentes fora do pensamento) que tem características que podem ser atribuídas ao ser pensante. Embora essas “coisas” estejam nas ideias – que tem sua realidade no próprio ser pensante –, tais coisas que se apresentam através das ideias não se referem ao ser pensante. Cabe, então, perguntar: Que tipo de coisa é essa que as ideias tornam presente ao sujeito?

Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, Descartes se refere às coisas que se apresentam através das ideias do seguinte modo: “[...] uma coisa assim existente no entendimento por sua ideia não é um ser real ou atual, isto é, não é alguma coisa fora do entendimento” (AT IX, p. 82 – tradução nossa). Com esta afirmação, o filósofo pretende mostrar que, ao ter uma ideia, o sujeito não acessa alguma realidade exterior, ou que exista independentemente de ser pensada, mas somente enquanto é no entendimento. O conteúdo acessado pelo sujeito através da ideia não é uma coisa existente fora do pensamento, mas somente enquanto pensado; não é a realidade efetiva de uma coisa que o sujeito acessa, mas a realidade de uma coisa enquanto pensada. E embora não tenha uma existência fora do pensamento, embora não seja um “ser real ou atual”, não se segue que as ideias sejam um mero nada: elas têm algum tipo de realidade¹⁰.

Como as ideias, consideradas como imagens, se referem a algo, elas informam ao ser pensante uma presença. Por isso são consideradas como imagens. Tendo em vista que imagem é o que possibilita

¹⁰ As ideias possuem uma realidade dupla, realidade formal e realidade objetiva, que não será abordada até seu esgotamento no presente texto. Sobre a realidade formal e a realidade objetiva das ideias ver as Definições III e IV do texto das *Raisons* que encerra as *Segundas Respostas às Objeções* (AT, IX, p.124-125).

a uma coisa ser vista, ideia é o que faz que uma coisa seja percebida pelo sujeito. As ideias têm, portanto, como característica principal, algo análogo ao que têm as imagens, mencionado anteriormente: assim como as imagens tornam visível algo que se manifesta aos olhos, e com isso fazem que se possa perceber um conjunto de características, as ideias tornam perceptível algo que se manifesta ao ser pensante. Ou melhor, a ideia é a própria presença ou manifestação de algo no e para o ser pensante¹¹. Ainda que as ideias não sejam, necessariamente, semelhantes às coisas que existem de forma independente do pensamento, elas contêm características de coisas, que pertencem somente às ideias que são como imagens das coisas.

O que significa, portanto, entender as ideias como imagens das coisas? Significa que as ideias representam coisas, como é dito no fim da passagem da Meditação Terceira acima citada: “[...] como quando eu *represento* um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus” (AT IX, p. 29; VII, p. 37 – grifo nosso). Aqui Descartes dá exemplo dos diferentes “tipos de coisas” que as ideias manifestam ao ser pensante. E ao fazer isso, lança mão de uma expressão fundamental para a compreensão cartesiana de ideia. O ser pensante se dá conta da presença de algo através das ideias que são como imagens das coisas. As ideias estão presentes no ser pensante, e tornam presente coisas que só existem nas ideias que, neste sentido, são representações. A representação pode ser entendida como o que melhor define a compreensão cartesiana de ideia. Com isso fica claro que, embora seja a primeira definição de ideia apresentada por Descartes em suas *Meditações*, a definição de ideia como imagem expressa já a compreensão cartesiana de ideia, não uma tese não cartesiana que precisaria ser refutada posteriormente.

Por um lado, as ideias são algo do ser pensante (“Entre os meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas”), e dele retiram sua realidade formal¹²; por outro lado, as ideias remetem a outra coisa, pois

¹¹ Não que as ideias sejam a própria coisa, ou que expressem a realidade formal da coisa exterior. Ao afirmar que a ideia é a própria manifestação de algo no ser pensante, queremos que se entenda que é somente a ideia àquilo ao que o ser pensante tem acesso. A coisa que se manifesta através da ideia é “uma coisa existente no entendimento”, não um ser real ou atual (AT, IX, p. 124-125).

¹² “[...] deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é somente um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar (AT IX, p. 32).

são àqueles entre os pensamentos do sujeito que são “como imagens das coisas”, representam coisas e, por isso, possuem o que Descartes chama de realidade objetiva. “Pela *realidade objetiva de uma ideia*, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia” (AT IX, p. 124 – grifo nosso). A entidade ou o ser da coisa representada pela ideia é seu conteúdo representativo. Essa entidade não manifesta algo exterior, pois é “[...] na medida em que está na ideia [...]” (AT IX, p. 124). Como Descartes refere-se ao “ser da coisa representada pela ideia”, poder-se-ia entender que essa “coisa” seria algo externo ao pensamento, coisa esta que seria pela ideia representada. Com isso, o filósofo estaria indicando que as ideias são as imagens de coisas exteriores ao pensamento, e então descreveriam fielmente as características dessas coisas. Todavia, como já explicado acima, as características apresentadas pelas ideias como imagens são características de coisas existentes enquanto pensadas. O conteúdo objetivo de uma ideia se refere a uma coisa que tem sua realidade manifesta ao ser pensante de modo objetivo, uma realidade objetiva. Esta “coisa”, à qual Descartes se refere, é uma entidade objetiva, um objeto; e, nesse caso, objeto é somente o que é objeto de pensamento¹³. Sendo assim, essa “coisa” citada na definição de realidade objetiva não designa uma entidade exterior ao pensamento: pelo contrário, designa algo que somente é enquanto pensado, tal como é afirmado na citação feita acima das *Respostas às Primeiras Objeções*, onde o filósofo diz: “[...] ser objetivamente significa somente ser no entendimento [...]” (AT IX, p. 82 – tradução nossa). Segundo Descartes, o objeto não é a coisa em si mesma, enquanto o que existe fora do pensamento, mas o que existe somente enquanto pensado¹⁴. E isto não pode ser diferente no sexto parágrafo da Meditação Terceira, onde a existência das coisas exteriores ainda está em suspenso pela atuação da dúvida.

¹³ Objeto significa algo jogado em frente ou diante de outro algo. Sendo assim, o objeto é o que está “jogado” diante de um sujeito que o pensa.

¹⁴ A realidade objetiva é uma entidade ou um ser, de modo que, mais do que um conteúdo, é um conteúdo que respeita os requisitos necessários para que algo seja uma entidade: como falta de contradição, unidade, etc. Ou seja, a realidade objetiva não é meramente um conteúdo solto, mas uma entidade determinada que permite que uma ideia seja identificada segundo essa realidade, não o simples reflexo de alguma coisa existente fora do pensamento.

Assim, portanto, a definição de ideia como imagem da Meditação Terceira já indica o seu caráter próprio, já indica o que diferencia as ideias dos outros gêneros de pensamentos: as ideias são como imagens das coisas, portanto, são representações e, ao serem representações, cumprem a função fundamental das ideias: trazem ao ser pensante a presença de algo. Embora no sexto parágrafo não é ainda permitido ao ser pensante admitir a existência de outra coisa, por serem como imagens das coisas, ou por representar, as ideias trazem ao ser pensante a referência a algo exterior. Já na primeira definição apresentada nas *Meditações*, as ideias são, para tomar de empréstimo os termos de Alquié, signos da exterioridade ontológica¹⁵.

Esta expressão que caracteriza as ideias como “signos” pode ser encontrada em um importante texto de Descartes não publicado por ele, *O Mundo* ou *Tratado da Luz*. No primeiro capítulo desta obra o filósofo traz uma advertência:

Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que pode haver diferença entre o sentimento que dela temos, isto é, a *ideia* que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento, isto é, o que há na flama ou no Sol que se chama pelo nome de “luz” (AT, XI, p. 405 – grifo nosso).

O que são as ideias, portanto, se representam coisas diferentes daquilo que é sua causa? Para explicar qual é, por assim dizer, o papel das ideias, mesmo que dessemelhantes às coisas que são suas causas, Descartes faz uma analogia com a linguagem:

Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento? (AT XI, p. 406).

Entendemos que a compreensão das ideias como signos da exterioridade ontológica está de acordo com a noção cartesiana de ideia,

¹⁵ ALQUIÉ, 2005, p. 184.

especial e principalmente a definição expressa no sexto parágrafo da Meditação Terceira. Em primeiro lugar, porque entender as ideias como imagens das coisas é entender que as ideias remetem a presença de outra coisa por serem representações; em segundo lugar, pelo fato de que neste ponto das *Meditações* não se pode admitir a existência de qualquer outra coisa além do ser pensante, apesar de a presença de ideias que representam coisas supostamente exteriores ser indubitável.

Para que a relação entre a compreensão de ideia como signo da exterioridade ontológica e a definição de ideia como imagem seja explicada devida e suficientemente, será necessário que nos dediquemos mais longamente ao texto cartesiano, especialmente a *O Mundo* onde o filósofo apresenta a sua analogia entre ideia e palavra. Esta obra foi citada no presente trabalho para mostrar que o próprio Descartes emprega a expressão “signo” para designar as ideias. Uma análise mais detalhada da relação entre a definição de ideia como imagem, presente na Meditação Terceira, e a analogia entre ideia e palavra constante em *O Mundo* fica como tarefa para um trabalho futuro que dará a devida continuidade à presente pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, F. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.
- BORGES, M. A. *Sobre o cogito como representação – a relação de si a si na filosofia primeira de Descartes*. 2009. 103 p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
- DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.
- _____. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- _____. *O Mundo ou Tratado da Luz*. Tradução de César Augusto Battisti. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons i l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968. 2 v.

Considerações sobre a noção de verdade em Descartes

Marcelo Pinheiro de Souza

Universidade Federal do Paraná

1. INTRODUÇÃO

Descartes não trata explicitamente sobre a noção de verdade nas *Meditações*. Três elementos seriam necessários para tanto: primeiro, dizer o que é a verdade; segundo, pronunciar-se sobre a possibilidade de haver conhecimentos verdadeiros; terceiro, se houver conhecimentos verdadeiros, apresentar os meios de reconhecê-los, isto é, os *critérios* que permitem distinguir a verdade de determinadas proposições [LANDIM, 1993, p. 460]. Não é dada nas *Meditações* nenhuma explicação do que é a verdade; são comprovados, contudo, conhecimentos verdadeiros, por exemplo: “*eu sou, eu existo*” [DESCARTES, 1973, p. 100]; e a partir deste se extrai um critério de verdade que permite reconhecer conhecimentos verdadeiros: “E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” [*idem*, p. 108]. Dos três elementos apenas dois são dados pelo autor na obra em questão: a possibilidade de haver conhecimentos verdadeiros e os meios de reconhecê-los. É curioso pensar que Descartes, mesmo sem dizer o que é a verdade, aponta para um objeto verdadeiro e extrai dele um critério de verdade. Parece que, em alguma medida, ele sabe o que

ela é, pois do contrário o que justificaria afirmar a verdade de um objeto, ao invés de sua falsidade, senão a arbitrariedade? É este o objetivo do nosso trabalho, investigar *o que é* a verdade na filosofia cartesiana.

2. O QUE É A VERDADE: SUA EXPLICAÇÃO NOMINAL.

Descartes, diferentemente de sua abordagem nas *Meditações*, discorre sobre *o que é* a verdade numa carta a Mersenne (16 de outubro de 1639):

Ele examina o que é a verdade: e quanto a mim eu jamais duvidei dela, parecendo-me que é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la. Com efeito, existem meios de examinar uma balança antes de se usá-la, mas não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente [...]. Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade? Assim, pode-se explicar *quid nominis* àqueles que não compreendem a língua e lhes dizer que a palavra verdade, na sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com o objeto, mas que quando ela é atribuída às coisas que existem fora do pensamento isto significa somente que estas coisas podem servir de objetos a pensamentos verdadeiros, seja aos nossos, seja aos de Deus, mas não se pode dar qualquer definição lógica que ajude a conhecer sua natureza. [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II¹, pp. 596 – 597].

Na passagem acima, o assunto em questão refere-se ao *que é* a verdade – não *se há* verdade e nem *como reconhecê-la*. Embora não se dê qualquer definição lógica, uma explicação *quid nominis*² é apresentada: a verdade é a conformidade entre o pensamento e o objeto.

2.1 A verdade como natureza simples

Neste item buscar-se-á enquadrar a explicação *quid nominis* da verdade na filosofia cartesiana. Nossa hipótese é de ser ela uma **no-**

¹ AT (inicias dos organizadores), volume e página.

² Definição lógica: permite conhecer a natureza daquilo que é definido; explicação *quid nominis*: denota o significado de um termo, no caso o termo “verdade”, cujo significado é “correspondência entre o pensamento e um objeto” sem nada dizer sobre a natureza mesma da coisa que pode carregar este significado, ou seja, sem nada dizer sobre a que coisas cabem tal definição, que coisas, portanto, são verdadeiras.

ção comum, um dos três tipos de **naturezas simples** apresentadas por Descartes nas *Regras*, as quais configuram as coisas mais simples em relação ao entendimento [DESCARTES, 1989, pp. 71 – 72, 78 – 79; AT X 418, 420]. Entendimento para Descartes é a faculdade pela qual conhecemos as coisas [*Idem*, pp. 69 – 70; AT X 415 – 16]. A simplicidade de tais naturezas é reconhecida quando o entendimento, ao dividi-las, torna-as *menos* conhecidas, ou seja, seu conhecimento é tão claro que elas não podem ser melhor apreendidas – qualquer tentativa de divisão acabaria por obscurecê-las [*idem*]. Deste modo, a simplicidade advém de como estas naturezas são apreendidas pelo entendimento, como explica Marion: “[...] nós apreendemos o primeiro objeto cognoscível, qualquer que seja ele, dado que possa ser conhecido ‘facilmente’ e, portanto, com certeza” [COTTINGHAM (org.), 2009, p. 144]. Estas naturezas organizarão todo o nosso conhecimento, todas as coisas compostas ao serem conhecidas se remeterão às naturezas simples, e estas por sua vez não se remeterão a nada, diz Descartes: “nada podemos compreender para além destas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que entre elas existe” [DESCARTES, 1989, p. 75; AT X 422]. Ao se chegar nas naturezas simples, nossa relação de conhecimento se dará da seguinte forma:

Conclui-se, em segundo lugar, que não há que envidar esforços por conhecer essas naturezas simples, pois são já suficientemente conhecidas por si mesmas, mas apenas por as separar uma das outras e considerar à parte intuitivamente cada uma delas, aplicando-lhes a sua penetração intelectual [DESCARTES, 1989, pp. 78 – 79; AT X 425].

As naturezas simples são o fundamento de todo conhecimento, a partir delas a ciência será construída. Como princípios, são conhecidas por si mesmas, isto é, não fazem referência a nada outro exceto a si mesmas.

Caracterizadas as naturezas simples, pode-se compreender a seguinte passagem sobre a explicação da verdade: “parecendo-me que é [a verdade] uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la. Com efeito, [...] não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente” [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II 597]. Essa apresentação sobre a verda-

de se encaixa coerentemente com as naturezas simples. Em relação à compreensão das naturezas simples, Descartes diz não haver necessidade de esforços e, em relação à explicação da verdade, que a conheçamos naturalmente. Conhece-se naturalmente a verdade por ser ela “uma noção transcendentalmente clara”, assim como se conhece sem esforços as naturezas simples por elas se apresentarem claramente ao entendimento. Penso, desta forma, que a explicação da verdade pode ser considerada uma natureza simples.

Em suma, nossa hipótese é que a explicação do que é a verdade seja uma natureza simples em virtude de ser conhecida naturalmente por ser “transcendentalmente clara”. Resta-nos ainda precisar como ocorre este conhecimento.

2.3.1 O conhecimento do que é a verdade

O que é a verdade, assim como todas as naturezas simples, é conhecido pelo entendimento no ato de intuir [DESCARTES, 1989, p. 35; AT X 383]. Diz Descartes sobre a intuição:

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas a concepção da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos, ou então, o que é a mesma coisa, a concepção da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão. [DESCARTES, 1989, p. 20, tradução modificada; AT X 368].

Nos próximos três parágrafos serão analisados: primeiro, a rejeição de Descartes em relação aos sentidos e à imaginação; segundo, a intuição como concepção pura, fácil e distinta da mente atenta; e por fim, a exclusividade da razão no ato de intuição.

Descartes exclui a convicção dada pelos sentidos e os julgamentos enganosos da imaginação, qualquer crença que seja movida pelos sentidos deve ser rejeitada, o motivo da rejeição é sugerido pela qualificação destes como *flutuantes*. Não podemos afirmar nada fundamentado em algo que em curto tempo será modificado, as coisas pertencentes aos sentidos são assim, elas se alteram com o passar do tempo e mudam conforme nossos sentidos as apreendem [BECK, 1952,

p. 4]. Rejeitam-se também as composições inadequadas da imaginação, o autor está preocupado com as composições arbitrárias a partir de naturezas simples que podem levar ao erro.

A intuição é a concepção **pura e atenta** da mente: **pura** porque o entendimento não pode ter como obstáculo nenhuma outra faculdade – sua relação com o objeto deve ser imediata³; e **atenta** por ilustrar uma relação adequada com os objetos, oposta a uma relação descuidada, passível de equívocos e obscuridades⁴. A concepção além de ser pura e atenta, é também **fácil** (e assim **clara**) e **distinta**. A **facilidade**, obviamente, está relacionada ao fato de algo ser conhecido pelo entendimento sem dificuldade. O objeto é então qualificado relativamente ao entendimento: para ser conhecido facilmente ele deve se apresentar de modo **claro**, isto é, “está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta.” [DESCARTES, 2002, p. 61; AT VIII 21 – 22]. É importante notar que a dependência para uma concepção clara não se esgota exclusivamente no entendimento, o objeto deve aparecer ao entendimento e nesta aparição ele deve estar aberto para a mente [VILLORO, 1965, p.15]. A **distinção**, por outro lado, delimita o que é claro e assim o distingue de obscuridades, traçando o que é conhecido se sabe que aquele objeto é ele e não outro, o seu conhecimento, desta maneira, distingue-o de tudo o mais. Deste modo, **clareza e distinção**

³ O que não implica, nas *Regras*, que o entendimento não possa receber ajuda de outras faculdades. Ele pode atuar com outras faculdades de forma passiva ou ativa, ou seja, pode agir sobre elas, ou o contrário, elas agirem sobre ele [AT, X, 415, 24 – 25]. Dado um problema, dependerá do contexto a escolha de recorrermos a alguma faculdade para ajudar o entendimento, caso se reporte a coisas espirituais ele deve atuar sozinho, caso seja preciso se reportar a coisas corpóreas será necessário que ele atue com a imaginação. Mas sempre o entendimento atuará de forma ativa frente a outras faculdades quando buscar o conhecimento, e estas, dada sua limitação, sempre serão auxiliares [sobre este assunto, ver Regra XII das *Regras*].

⁴ O entendimento é limitado ao intuir, sua apreensão deve cuidar com os objetos complexos que ultrapassam a alçada da intuição. Assim, é necessário preparar a faculdade do entendimento para intuir ordenadamente, aquele que sem ordem e ao acaso desejar intuir tudo o que se mostra, infringe os limites de sua faculdade [sobre este assunto, ver Regra VIII das *Regras*]. A atenção faz com que o entendimento não perca as naturezas simples em vista das complexas, orienta nossa faculdade a reconhecer a natureza daquilo que se mostra, fazendo com que o entendimento se relacione com os objetos sem risco de ser enganado. Diz Descartes: “[...] o entendimento nunca pode ser enganado por experiência alguma, desde que unicamente tenha a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada [...]” [DESCARTES, 1989, p. 76; AT X 423].

se complementam, a primeira permitindo a fácil apreensão do objeto e a segunda separando os objetos claros dos confusos, delimitando assim tudo aquilo que se mostra ao entendimento puro e atento. Podemos, por fim, notar como clareza e distinção resultam em **indubitabilidade**, pois se nosso conhecimento é claro e distinto, conseqüentemente ele é completo, não permanece nele nada obscuro que nos levaria a supor verdade em alguns aspectos e falsidade em outros – estamos conscientes daquilo que conhecemos em relação a outras coisas, distinguindo de tudo aquilo que poderia ser posto em dúvida.

A intuição nasce apenas da luz da razão. Quando Descartes apresenta o meio que possuímos para conhecer os objetos, distingue corpo e espírito, e só pelo último é possível o conhecimento: “[...] é preciso conceber que esta força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual [...]” [[DESCARTES, 1989, p. 69; AT X 425]. É neste sentido que Descartes se refere à luz da razão como uma via de conhecimento não corpórea, via esta que será responsável por todo o conhecimento.

Dadas as considerações sobre a intuição, destaca-se a primazia do entendimento em relação aos sentidos e à imaginação. O conhecimento é adquirido por um ato interno da mente, puramente espiritual, que se relaciona imediatamente com os objetos por serem ideias inatas⁵ – como podemos notar em AT III 424. Esse conhecimento é auto-

⁵ É importante notar que nas *Regras* Descartes não aborda, propriamente, a origem das naturezas simples em sua relação com o conhecimento, nem tampouco uma ontologia sobre elas. Como observa Érico Andrade de Oliveira: “*L’intuition présente une nouvelle façon de penser l’être dont l’objet mathématique est une expression particulièrement importante, bien qu’il reste indéfini au niveau ontologique dans les Règles*” [ANDRADE, 2005, p.52]. Pode-se, no entanto, interpretar o chamado “psicologismo” da Regra XII como tratando esta questão, Descartes neste texto parece atribuir uma origem sensível às figuras: basicamente, os corpos externos imprimem sua figura aos sentidos exteriores; os sentidos exteriores transferem esta figura ao sentido comum; o sentido comum transfere esta figura à imaginação [AT X 414]. Como vimos, a intuição não é dada por referência à imaginação ou aos sentidos, entretanto as figuras corpóreas parecem ter como origem o corpo. As *Meditações* são de grande ajuda para entender como estas passagens aparentemente conflitantes se relacionam na filosofia de Descartes. Na Segunda Meditação é dito “Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso e flexível e mutável [...] essa concepção que tenho de cera não se realiza através de minha faculdade de imaginar” [DESCARTES, 1973, p. 104; AT IX 24]. O que Descartes está dizendo é que qualquer figura corpórea pressupõe um conjunto de ideias puramente intelectuais que serão o fundamento para o conhecimento de qualquer figura corpórea. A primazia

-suficiente, sua validação nas *Regras* é dada pelo ato da intuição que ao conhecer clara e distintamente conhece completamente, não deixando margem para a dúvida. A clareza e a distinção são critérios do objeto em relação ao entendimento e, nesta medida, ao não apelar a nenhuma validação externa a esta relação, o conhecimento é auto-justificável: “Dizemos, [...] que estas naturezas são todas conhecidas por si e que nada contém de falso.” [DESCARTES, 1989, p. 74; AT X 420]. Em suma, a validade do conhecimento das naturezas simples é dada em virtude da evidência destas quando intuídas. Assim, penso que estas considerações nos permitem compreender que o conhecimento do que é a verdade, se nossa hipótese está correta, ao ser tratado como uma natureza simples, e dada a clareza desta quanto intuída, é uma noção auto-justificável, conhecida por si mesma.

Destaco que busquei compreender dentro da filosofia cartesiana onde se encaixava a caracterização do que é a verdade, apresentei algumas considerações sobre as naturezas simples que corroboram com a hipótese que tal caracterização na medida em que seu conhecimento é natural e transcendentalmente claro trata-se de uma natureza simples.

2.3.2 *O que é a verdade como uma noção comum*

Caracterizadas, de modo geral, as naturezas simples, podemos entrar em sua divisão: **puramente intelectuais**, **puramente materiais**, ou **comuns** [DESCARTES, 1989, p. 73; AT X 419, 420]. As naturezas **intelectuais** são conhecidas pelo entendimento sem ajuda de nenhuma imagem corpórea, como por exemplo o que seja conhecimento, a dúvida e a ignorância; as naturezas **materiais** são aquelas que conhecemos nos corpos, como a figura, a extensão e o movimento, e podem

do entendimento no conhecimento se mantém mesmo nas coisas que, à primeira vista, parecem se remeter à imaginação, “*Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit : ce que savent assez ceux qui l'on tant soit peu approfondie [...]*.” [Apud ANDRADE, 2005, p. 47; AT, X, 395]. A concepção da figura corpórea é dada pelo entendimento puro e o entendimento aplicado à imaginação forma a imagem desta concepção. Porém, o conhecimento dado pela concepção não necessita da imagem formada na imaginação como, por exemplo, a concepção das propriedades de um quiliógono é dada pelo entendimento puro, uma vez que a imagem formada pela imaginação é confusa e não se difere de um miriágono [DESCARTES, 1973, p.138 – 139; AT IX 57 – 58]. Dadas estas considerações, lembramos mais uma vez que a origem das naturezas simples nas *Regras* não é investigada.

ter como auxílio a imaginação [*idem*]; por fim, as naturezas **comuns** são aquelas atribuídas tanto às naturezas corpóreas quanto às naturezas intelectuais, como noção de existência, unidade, duração, e também aquelas que unem as naturezas simples entre si, incluindo aqui as leis fundamentais da lógica: “A isto se devem igualmente referir essas noções comuns que são como laços unindo entre si outras naturezas simples e sobre cuja evidência se apoiam todas as conclusões de raciocínio. São as seguintes: duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si [...]” [*idem*]⁶. Outro exemplo de natureza comum é a impossibilidade que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo [AT IV, 444].

As noções comuns, particularmente as que expressam relações, não se referem a coisas, ou seja, não são ideias que apresentam coisas, o que não impede que elas sejam aplicadas a objetos corpóreos e intelectuais [LANDIM, 1992, p. 25]. Elas não devem ser confundidas com as naturezas materiais, que apresentam propriedades dos corpos, e nem com as naturezas intelectuais, que apresentam entidades exclusivamente intelectuais. Estas noções comuns se caracterizam, neste sentido, negativamente, por não apresentarem coisas e, positivamente, por apresentarem relações que podem se referir tanto às naturezas corpóreas como às naturezas intelectuais⁷. Elas são conhecidas quer pelo

⁶ É importante destacar a diferença entre dois tipos de naturezas comuns: uma pode ser aplicada a todas as coisas – mas não é utilizada para unir as naturezas simples; a outra possui a propriedade de unir as naturezas simples e aqui se incluem as leis da lógica. Esta diferença leva, por exemplo, Leonard G. Miller, em seu artigo *Descartes, Mathematics, and God*, a dividir as naturezas simples em quatro espécies: “*Descartes is not as specific as he might be about the nature, number, and kinds of simples, but in his fullest lists he divides them into four main categories: those which apply to all things, such as existence, substance, duration, number, unit; those which apply to physical things, such as extension, shape, straight, motion; those which apply to mental things, such as thought, ignorance, doubt; and, depending on the particular list, either relations such as equals, like, and cause and effect or axioms such as ‘If equals be added to equals the results will be equal,’ ‘Things the same as a third are the same as one another,’ and ‘Everything has a cause’*” [MILLER, 1957, p.453]. Não nos comprometemos com essa quarta divisão, basta para nossos propósitos estar clara a diferença dentro das próprias noções comuns.

⁷ Descartes no Artigo XLIX dos *Princípios da Filosofia* identifica as verdades eternas como noções comuns e as distingue das coisas ou suas propriedades atribuindo a sua existência à mente, diz ele “Mas consideramos tudo isso como coisas, ou como qualidades (ou seja, modos) de coisas. Porém, visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição, *a partir de nada nada vem a ser*, é considerado não como alguma coisa existente, nem tampouco como modo de coisa, mas como uma certa verdade eterna que tem [sua] sede em nossa mente e se chama noção comum, ou ainda axioma.” [DESCARTES, 2002, p. 65; AT VIII, pp. 23 – 24].

entendimento, tendo como auxílio figuras corpóreas criadas na imaginação, quer pelo entendimento puro [*idem*]. Seu conhecimento, por ser uma natureza simples, não depende necessariamente de nenhuma outra natureza, mas é dado, na própria introspecção do entendimento.

Explicitando nossa hipótese anterior que o que é a verdade trata-se de uma natureza simples, sugerimos agora que a explicação do que é a verdade, na medida em que exhibe a verdade como a conformidade do pensamento com o objeto, trata-se de uma noção comum que expressa uma relação. Ela não é uma coisa, essência de algo, mas a relação que ocorre entre o pensamento e o objeto. Seu conhecimento, como natureza simples, pode ser dado pela introspecção do entendimento independentemente de outras faculdades ou outras naturezas simples. A validade desta espécie de noção comum pode ocorrer pelo entendimento ao descobrir suas regras de relação com as naturezas simples. Deste modo, para serem descobertas estas regras não necessariamente necessitam da existência de outras naturezas, elas podem ser descobertas pelo próprio entendimento quando este se volta para suas regras de relação, por exemplo, a descoberta de que não é possível pensar que algo seja e não seja ao mesmo tempo não pressupõe a existência de naturezas simples intelectuais nem materiais – desta descoberta, por si mesma, não se pode implicar a existência de outras naturezas, ela implica apenas na descoberta de regras do entendimento⁸.

⁸ Este é um ponto aparentemente delicado de nossa argumentação. Pode-se objetar da mesma forma que Miller que estas relações são generalizações de características particulares das naturezas simples [MILLER, 1957, p. 453]. As consequências em condicionar necessariamente a apreensão das naturezas comuns à percepção de outras naturezas simples são desastrosas para as próprias naturezas simples. Primeiro, a apreensão destas nunca se daria por si mesma, mas seria derivada das relações de outras naturezas particulares, o que contrariaria a afirmação que todas as naturezas simples são conhecidas por si mesmas. Segundo, sua validação dependeria que esta relação se mantivesse nas naturezas particulares. Assim, por exemplo, o princípio de não contradição é válido pela observação em outras naturezas simples deste princípio que se mantém, o que contrariaria o caráter auto-justificado das naturezas simples. Buscamos interpretar estas relações como regras do entendimento. As naturezas simples são afirmadas em relação ao entendimento, não por si mesmas. Parece-me então plausível supor que suas relações são formas do entendimento pensar estes objetos. Se como afirma Descartes “[...] é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente. Se, por exemplo, consideramos um corpo extenso e figurado, confessaremos que ele, por parte da realidade, é algo de uno e simples” [DESCARTES, 1989, p. 72; AT X 418]. A relação entre as naturezas simples são regras do entendimento, uma vez que por parte da realidade não seria possível afirmar a relação entre corpo extenso e figurado.

2.3.3 Considerações sobre a primeira condição

Buscamos, na etapa anterior, uma hipótese explicativa que deixasse clara a concepção do que é a verdade apresentada na carta a Mersenne de 1639. Para isso, a interpretamos como uma natureza simples. Podemos, deste modo, entender o seu caráter auto-justificado na medida em que é conhecida pelo ato de intuição. Dentre as naturezas simples, a caracterizamos como uma noção comum por apresentar uma relação; relação que pode abarcar tanto naturezas simples intelectuais, quanto naturezas simples materiais. No entanto, como Descartes explicita nos *Princípios*, tais noções comuns não pressupõem a existência mesma das naturezas simples materiais ou intelectuais cujas relações elas estabelecem, elas podem ser dadas ao entendimento quando este se volta às suas regras de relação. A descoberta seria então de princípios formais, uma vez que ela não depende da existência daquelas naturezas para ser descoberta e nem sua descoberta as implica [LANDIM, 1992, p. 25].

Uma boa ilustração para entendermos como ocorre o conhecimento do que é a verdade penso ser dada por Alquié, o qual, em outro contexto, ilustra dois exemplos: “Os julgamentos morais propostos a uma criança não teriam nenhum sentido para ela se sua consciência já não fosse moral, e pode-se dizer ao mesmo tempo que a ideia da beleza é despertada em nós pelas obras de arte e que, no entanto, preexiste às mesmas” [ALQUIÉ, 1973, p. 19]. Nos dois casos, de modo semelhante com o que ocorreria a verdade, as ideias tanto preexistem aos fatos, quanto não carecem ser definidas para serem compreendidas e são despertadas sob algumas condições propícias. A peculiaridade da verdade estaria, então, na reflexão sobre si mesma, uma vez revelada em ato, para ser percebida, diferentemente dos outros casos que apelariam a algo exterior a si.

Podemos, por fim, destacar duas notas no conhecimento do que é a verdade: primeira, nela está implicada uma intuição clara e distinta, para a qual não cabe justificação (assim como não se justificam os princípios da lógica para além de uma intuição clara e distinta); segunda, do conhecimento nominal de verdade não sabemos quais pensamentos são verdadeiros, isto é, quais pensamentos são adequados a seus objetos. Em suma, a noção da verdade como natureza simples e noção comum dispensa qualquer justificação para além de sua intuição embora ela não nos auxilie a encontrar pensamentos verdadeiros.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, F. *Significação da filosofia*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- COTTINGHAM, J. *Descartes*. Aparecida, SP : Idéias & Letras, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações, Objeções e respostas*. (Os Pensadores). Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultura. 1973.
- _____. *Oeuvres de Descartes, II*. Org. Adam, C. & Tannery, P. CNRS:Vrin, 1898.
- _____. *Regras Para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LANDIM FILHO, R. *Evidendência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola., 1992.
- _____. Sobre a verdade. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n.63, p.459 – 475. Belo Horizonte,1993.
- MILLER, L. G. *Descartes, mathematics, and God* *Philosophical Review* 66 (4): 451 – 465, 1957.
- OLIVEIRA, E. A. *Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 307p, 2005.
- VILLORO, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

Descartes e o problema dos Afetos no século XVII

Isaú Ferreira Veloso Filho

Universidade Federal de Ouro Preto

O filósofo francês René Descartes teve grande influência no pensamento filosófico ocidental, sendo reconhecido como o pai da modernidade ao criar possibilidades para que se pense na concepção de subjetividade. A sua obra mais conhecida *O Discurso sobre o Método*, é referência constante no mundo acadêmico sendo reconhecida como tal não apenas pelos estudantes de filosofia, mas também no Jornalismo, na biologia, nas engenharias, enfim, em todo discurso que busca bases sólidas para que se possa instituir um conhecimento tendo como premissa a pesquisa baseada na razão dos sujeitos.

Tendo conhecimento da importância do pensamento cartesiano buscaremos abordar nesse trabalho outra perspectiva do autor: o Descartes músico. Com base nessa perspectiva iremos explorar a mudança que ocorre em seu pensamento durante as suas discussões a respeito da música mostrando como o filósofo “esbarra” numa espécie de juízo de gosto. Para cumprir essa tarefa iremos esmiuçar o seu *Compendio de Música* e algumas cartas que o filósofo troca com seu amigo Mersenne¹ entre os anos de 1629 e 1631. É preciso que fique claro que essa análise procura suprir uma vertente até então pouco explorada do pensamento cartesiano em língua portuguesa, buscando reunir ainda mais ferra-

¹ Marin Mersenne (1588-1648), padre franciscano que foi companheiro de colégio e trocou inúmeras correspondências com Descartes sobre os mais variados temas.

mentas para que possamos compreender de maneira um pouco mais ampla o pensamento de tão ilustre filósofo.

O cenário no qual Descartes escreveu seu tratado de música é oposto ao conteúdo pendular de sua obra: ora na busca da certeza imposta pela *Teoria dos Afetos* ora beirando ao relativismo total do subjetivismo do gosto. O então jovem graduado em direito pela Universidade de Poitiers, está em Breda como voluntário do exército de Maurício de Nassau, e aproveita um momento de calmaria para se dedicar aos estudos, dando atenção especial à matemática. Resolve então escrever um pequeno tratado de música para presentear seu amigo Isaac Beeckman, ao mesmo tempo em que é um meio de desenvolver algumas questões matemáticas que afligiam o jovem oficial. Assim, em 31 de dezembro de 1618 Descartes termina o seu *Compendio de Música* entregando-o ao seu amigo que o lê no mesmo dia que recebe, 1º de janeiro de 1619.

A flecha norteadora do tratado, se podemos traçar uma, é a busca por demonstrar como a música deve ser produzida para que consiga atingir os sujeitos que a estão escutando de maneira uniforme, isto é, buscando delimitar as harmonias que devem ser desenvolvidas para que se crie um determinado afeto ou sensação nos ouvintes. Nessa perspectiva, nos parece claro que Descartes está imerso em uma doutrina que será conhecida como a *Teoria dos Afetos*, essa que começa a ser desenvolvida no século XVI e tem o seu apogeu no Alemanha do século XVIII. Antes de apresentarmos o *Compendio* em si, e as passagens que demonstram a sua relação com a *Teoria dos Afetos*, cabe-nos discutir em que ela consiste. Cremos que dessa maneira ficará mais claro como Descartes está ou não inserido nela.

A *Teoria dos Afetos* surge da busca ocorrida a partir do século XVI de se retomar a expressão que a música detinha no período grego, onde ela seria capaz de afetar os sujeitos de maneira direta, isto é, livre de variações provocando as mesmas sensações nos indivíduos. Vários são as respostas do porque da tamanha eloquência da música para os gregos: Vicentino² afirma que o motivo seria a maneira como ela seguia as modulações da fala e também por ser uma música monofônica, Galilei³

² Nicola Vicentino (1511-1576) nasceu em Milão e foi um compositor e teórico musical italiano.

³ Vincenzo Galilei (1520-1591) pai do famoso astrônomo italiano, foi um dos participantes da *Camerata Bardi*. Ele juntamente com Zarlino e outros intelectuais se reuniam com o Conte Giovanni Bardi de Vernio a fim de discutir a música do século XVI, em especial, na busca em compreender o motivo pelo qual a música antiga, leia-se música grega, era tão expressiva. Os seus esforços irão possibilitar o surgimento da ópera italiana.

concorda com Vicentino sobre a monofonia mas se preocupa principalmente com a capacidade estética da música grega, pautada na *catarse* e na *mímeses*. No entanto, será com o músico italiano Gioseffo Zarlino (1517-1590)⁴, grande influência de Descartes, que surgiu a necessidade da racionalização da música partindo da própria natureza dos sons. A sua concepção parte do pressuposto de que o fundamento musical para os gregos era a natureza, essa que por si é matematizada, sendo assim, poder-se-ia fazer o mesmo com os afetos, afinal, eles também são parte da natureza e, portanto poderiam ser racionalizados. Sobre a perspicácia dessa mudança Fubini afirma:

Fundamentalmente, o teórico veneziano tencionava eliminar a contraposição, bastante difusa, entre os que confiavam ao ouvido e ao prazer auditivo a determinação dos intervalos consonantes, e aqueles que a confiavam a princípios teórico-matemáticos abstratos ou à autoridade dos antigos. Para Zarlino, a racionalização adequada à natureza corresponde perfeitamente ao que agrada ao ouvido. (FUBINI, 1999, p.207)

O músico italiano chega à conclusão de que seria possível a partir da racionalização da natureza, ditar as consonâncias que suscitariam determinados afetos provocando a sensação de agradabilidade no ouvinte, nesses termos, bastava se pensar nessa relação tendo como fim a sua correspondência nos ouvintes. Parafraseando Fubini: *Importa referir como, a partir dessa determinação, Zarlino fixa uma relação inseparável entre a racionalidade matemática da música e os efeitos produzidos por ela na alma humana.* (FUBINI, 1999, p.207).

A *Teoria ou Doutrina dos Afetos* é descrita por Stanley Sadie, no Dicionário Grove da música, como um:

Termo utilizado para descrever um conceito teórico da era barroca, derivado das idéias clássicas de retórica, sustentando que a música influenciava os “afetos” (ou emoções) do ouvinte, segundo um conjunto de regras que relacionavam determinados recursos musicais (ritmos, motivos, intervalos etc.) a estados emocionais específicos. (SADIE, 1994, p. 9)

⁴ Teórico e compositor italiano publicou em 1558 *Le Istitutioni Harmoniche*, obra considerada um marco na história da teoria musical por buscar unir teorias especulativas, baseadas em fontes antigas, a práticas modernas de composição.

Em acordo com a citação, a música influencia diretamente as emoções, portanto deveria se criar as notações musicais que culminasse em um estado emocional específico. Tendo seus princípios já embrionados no século XV, a *Teoria dos Afetos* passará por todo o período barroco, onde Descartes se insere, e será plenamente estabelecida no século XVIII na Alemanha, onde teóricos da música como Johann Mattheson (1681-1764) e Adolph Scheibe (1708-1776) vão criar essas notações de maneira incisiva. Eles irão criar modelos musicais a que todos deveriam seguir quando buscassem representar um determinado afeto, seria uma espécie de cartilha musical ou um tomo dos afetos.

Inserido no contexto histórico onde se criam as bases para a *Teoria dos Afetos* Descartes tentará em seu livro explicar como se criam as consonâncias e dissonâncias, quais são elas e como deveriam ser usadas, mas principalmente qual afeto surge a partir de determinada consonância. A maneira como o filósofo inicia o seu livro já aponta o que irá ser discutido a seguir: regras para os afetos. São oito considerações prévias que buscam organizar a maneira pela qual as peças musicais devem ser compostas para que sejam bem recebidas pelos indivíduos, como exemplo citaremos apenas a sétima e oitava, segundo Descartes:

7.^o Entre los objetos del sentido no es más agradable al espíritu ni aquel que se percibe muy fácilmente ni tampoco el que se percibe con más dificultad; sino el que no es tan fácil como para satisfacer completamente el deseo natural, por el que los sentidos son atraídos hacia los objetos, ni tan difícil como para fatigar el sentido. 8.^o Finalmente hay que señalar que en todas las cosas la variedad es muy agradable. Establecidas estas consideraciones previas, vamos a tratar de la primera propiedad del sonido, (...) (DESCARTES, 2001, p. 61)

Podemos perceber que já no início do tratado a intenção do filósofo é metodológica, ele busca traçar regras para que seja possível se determinar como a música deve ser constituída, tendo como referência a aceitação por parte dos sujeitos que a irão receptionar. Além da proximidade com o que pressupõem a citada teoria, podemos perceber

que ao propor essas regras preliminares o filósofo exclui⁵ o gosto particular dos sujeitos, criando normas para que se atinja todos de maneira universal. Estamos fazendo essa ressalva para que fique ainda mais clara a sua contraposição mais a frente, quando formos dissertar sobre as cartas, por hora, vamos nos ater ao Descartes “cientista musical” presente em grande parte do *Compendio*.

Ao falar das consonâncias, uma das partes mais significativas do tratado, o filósofo deixa evidente a sua relação de concordância frente à busca por uma relação inequívoca entre harmonias e afetos, além de enumerar a importância e relevância de cada uma ele apresenta o seu afeto correspondente. Assim, ele designa a oitava como a primeira, tendo em vista a sua fácil aceitação pelo ouvinte, citando Descartes: *Que ésta es la primera de todas las consonancias y que es la que más facilmente se percibe por el oído, después del unísono, queda claro a partir de lo que ya hemos dicho.* (DESCARTES, 2001, p. 69-70). Outro motivo, que faz jus a sua “superioridade”, é o fato de que todas as outras consonâncias de alguma maneira estão contidas na oitava. O seu efeito sobre o ouvinte é de uma espécie de *morbidez* ou *completude*. Em seguida o filósofo apresenta a quinta como sendo a mais agradável à audição, segundo Descartes ela passaria a ideia de *doçura* ou *prazer*. A quarta por sua vez invocaria a sensação de *tristeza*, devendo ser usada apenas incidentalmente. A terça maior e a sexta maior seriam as que ofereceriam a maior sensação de *prazer e divertimento* e, em menor escala, por derivarem das maiores, a terça e sexta menor.

Poderíamos citar outros exemplos no *Compendio* que justificam a proximidade do pensamento de Descartes com a dos músicos ligados à *Teoria dos Afetos* como: a maneira que o tempo deve ser dividido para que afete os sujeitos de maneira uniforme; o fato de que cada batida está relacionando com um movimento do corpo, coisa essa que justifica em certa medida a relação tecida entre as harmonias e afetos como sendo igual a todos os indivíduos. No entanto, citaremos apenas uma passagem do *Compendio* que deixa clara a posição tomada por Descartes que parece corroborar com a *Teoria dos Afetos*, afinal o nosso artigo

5 A palavra “excluir” só foi utilizada porque no decorrer do artigo tentaremos mostrar como Descartes coloca o gosto subjetivo como sendo decisivo para se aferir a respeito dos afetos, nos é claro que no século XVII uma análise que pressupõe o gosto subjetivo ainda estava engatinhando, e só será efetivada na filosofia anos depois com Kant.

tem como pretensão primária mostrar a mudança que irá ocorrer no seu pensamento e por isso acreditamos que essa afirmação, e o que já foi dito, encerram bem a nossa primeira parte, segundo o filósofo:

Sin embargo, por lo que se refiere a las diferentes pasiones que la Música puede provocar en nosotros según la diferente medida, opino que, en general, una medida más lenta provoca en nosotros movimientos lentos, como la languidez, la tristeza, el miedo, la soberbia, etc.; en cambio, una medida rápida produce pasiones más vivaces como la alegría, etc. (DESCARTES, 2001, p. 65)

Um outro argumento que poderíamos usar para demonstrar a proximidade de Descartes com a *Teoria dos Afetos* nos é apresentada pelo professor Jorge Alexander Torres Rangel no seu artigo *Descartes: las pasiones del alma y la música barroca*. Nele o professor apresenta que a última obra do filósofo *As Paixões da Alma* será fundamental para que a *Teoria dos Afetos* se consolide. Seria uma espécie de ambivalência, onde a última obra cartesiana ajuda a torna-la efetiva na mesma medida em que são os questionamentos provocados pela *Teoria dos Afetos* que irão proporcionar o nascimento da obra, citando-o:

El tratado de Descartes le confirió a la música barroca un sustento teórico, de donde beberán los principales teóricos musicales de su tiempo. Sin embargo, es posible que la influencia también pudo ser en ambos sentidos, es decir probablemente Descartes haya encontrado en la música y en los músicos ideas para desarrollar, (...) (RANGEL, 2010, p. 193)

No entanto, essa relação proposta por Rangel acaba por criar um outro questionamento filosófico, porque Descartes admite nas cartas trocadas com Mersenne a existência de um juízo de gosto e depois o abandona? Distante de responder a esse questionamento vamos nos reportar à proposta feita no início desse artigo: *[Buscaremos] reunir ainda mais ferramentas para que possamos compreender de maneira um pouco mais ampla o pensamento de tão ilustre filósofo*, ao que nos parece, ainda serão necessárias várias outras para findar essa tarefa. Por isso vamos nos ater apenas ao *Compendio* e as *Cartas*.

Pelo que mostramos até agora em seu primeiro tratado o filósofo não foge, nem excede, aos seus contemporâneos, buscando relacionar harmonias e afetos. No entanto, em algumas correspondências que o filósofo manterá com seu amigo Mersenne entre 1629 e 1631, Descartes não corrobora com essa relação, em sentido lato, percebe o gosto como algo peculiar ao sujeito que sente, isto é, como não sendo ditado de maneira universal pela matemática.

Essa mudança no pensamento cartesiano, que acaba por inviabilizar que se estabeleça uma relação inequívoca entre harmonias e afetos, será apontada pelo pesquisador americano Larry Jorgensen em seu artigo *Descartes on Music: Between the Ancients and the Aestheticians*. Segundo Jorgensen a nova postura que Descartes adota nas cartas trocadas com Mersenne será problemática, afinal vai contra o modelo que busca racionalizar as sensações dos sujeitos, citando-o:

While in the *Compendium*, Descartes seemed to assume a certain kind of ‘fit’ between musical proportions and the human auditory system, here he begins to question it. If sensation is not fine-grained enough to distinguish consonances, then it raises questions about how reliably certain consonances will communicate pleasure (or other emotions) to the soul. This observation will be problematic for the earlier view⁶, which described a closer relation between certain consonances and the response in the listener.⁷(JORGENSEN, 2012, p. 8)

Em uma carta de 18 de março de 1630 Descartes é questionado por Mersenne acerca da possibilidade de se estabelecer uma razão para o belo, para responder a esse questionamento o filósofo remete a outra pergunta feita pelo padre a respeito da possibilidade de se estabelecer uma razão sobre a agradabilidade na música, a resposta de Descartes foi:

⁶ Acreditamos que essa “earlierview” apontada por Jorgensen será a própria *Teoria dos Afetos* que, como dissemos acima, será plenamente desenvolvida no século XVIII.

⁷ Tradução minha: Enquanto no *Compendio*, Descartes parece assumir certos tipos de lacunas entre a proporção musical e a capacidade auditiva humana, aqui ele começa a questioná-la. Se a sensação não está refinada o bastante para distinguir consonâncias, então ela levanta questões o quão confiáveis certas consonâncias vão transmitir prazer (ou outras emoções) para a alma. Sua observação será problemática para a visão mais moderna, que descreve uma relação mais próxima entre certas consonâncias e a resposta no ouvinte.

Yo explicaba, id quod facile, vel difficulter sensu percipitur (aquello que es percibido fácil o difícilmente por el sentido), tal como, por ejemplo, los compartimientos de un cantero se comprenden mucho más fácilmente si sólo constan de una o dos clases de figuras, arregladas siempre del mismo modo que si tuviera diez o doce y ordenadas de diferentes maneras; pero esto no quiere decir que se pueda llamar en absoluto a uno más bello que al otro, sino según la fantasía de unos el de tres clases de figuras será el más bello, para otros el de cuatro, o de cinco, etc. Pero lo que guste a la mayoría podrá llamarse simplemente lo más bello, lo que no podría ser determinado. (DESCARTES, 1980, p. 352)

Podemos perceber que o posicionamento do filósofo se difere fortemente das suas afirmações ao escrever o *Compendio*, afinal enquanto no primeiro momento ele buscava relacionar determinado afeto com certas consonâncias, como se essas constatações estivessem sobre bases sólidas, isto é, podendo ser tida como iguais para todos os sujeitos, na passagem citada acima o que se pode afirmar não passa de uma possibilidade. Em outros termos, dizer que uma harmonia suscita um determinado afeto, e assim que ela será agradável ou não, não pode ser determinado universalmente afinal, fazendo uma analogia com a passagem citada acima, mesmo que ela crie um mesmo afeto em várias pessoas, para outras ela poderá suscitar um afeto totalmente contrário.

Na mesma carta de 1630 temos a justificativa apontada por Descartes do porque dessa impossibilidade, ele diz:

Pero en general ni lo bello ni lo agradable significan nada más que una relación de nuestro juicio con el objeto; y como los juicios de los hombres son tan diferentes, no se puede decir que lo bello ni lo agradable tengan ninguna medida determinada. (DESCARTES, 1980, p. 351)

Ao fazer essa inversão nos parece que Descartes coloca em cena o gosto subjetivo, ou um juízo do gosto, como sendo preponderante para se afirmar a respeito da sensação de agradabilidade. Em outra carta, essa de Outubro de 1631, Mersenne insiste na busca por desenvolver relações exatas entre os intervalos harmônicos e o seu efeito na alma. Discutindo porque os sons mais consonantes são os mais agradáveis, ou seja, acreditando que deva existir uma consonância musical que es-

teja de acordo com a beleza ou a agradabilidade. Descartes metodicamente responde:

Concerning the sweetness of consonances, there are two things to distinguish: namely, what makes them more simple and harmonic and what makes them more agreeable to the ear. Now what makes them more agreeable depends on the places or the ways they are used. There are places where even false fifths and other dissonances are more agreeable than the consonances, so that we cannot determine absolutely that one consonance is more agreeable than another.⁸(apud. JORGENSEN, 2012, p. 7).

O fato de não poder afirmar de modo categórico quais consonâncias são mais agradáveis do que outras, vem em decorrência de dois fatores: o contexto na estrutura da peça em questão e os ouvintes que a estão apreciando. Como já dito anteriormente, não existe uma universalidade entre os indivíduos sobre o que é agradável, a questão do gosto já está presente. Citando novamente as cartas entre Descartes e Mersenne, sob a interpretação do Jorgensen temos:

Descartes continuously insists that all his calculations would serve only to demonstrate which consonances are sweetest, but not the most agreeable. He continues, ‘in order to determine what is most agreeable, one should consider the capacity of the listener, which changes like taste, according to the person in question.’ This appeal to taste appears also in the letter of October 1631, where Descartes gives the following analogy: ‘just as the cassia is definitely sweeter than olives, but not so agreeable to our taste.’ The introduction of the variability of taste is new and unanticipated by the *Compendium*⁹. (JORGENSEN, 2012, p. 8).

⁸ Tradução minha: Concernente à doçura das consonâncias, existem duas coisas para distinguir: isto é, o que faz delas mais simples e harmônicas e o que as fazem mais agradáveis para a audição. Agora, o que as fazem mais agradáveis depende do lugar e da forma em que elas foram usadas. Há lugares onde até mesmo falsas quintas e outras dissonâncias são mais agradáveis do que as consonâncias, então nós não podemos determinar se absolutamente uma consonância é mais agradável que outra.

⁹ Tradução minha: Descartes continuamente insistia que todos os seus cálculos serviriam apenas para demonstrar quais consonâncias seriam mais doces, mas não a mais agradáveis. Ele (Descartes) continua ‘a fim de determinar qual é mais agradável, deve-se considerar a capacidade do ouvinte, que muda o gosto, de acordo com a pessoa em questão.’ Este apelo ao gosto aparece também na carta de Outubro de 1631, onde Descartes faz a seguinte analogia: “Assim como a cássia é definitivamente mais doce que azeitonas, mas não tão agradáveis ao nosso gosto.” A introdução da variabilidade de gostos é nova e não prevista pelo *Compendium*.

Em acordo com o que foi dito nos parece claro que o pensamento de Descartes tem uma mudança significativa entre a sua primeira obra, o *Compendio de Música*, e as cartas que ele troca com Mersenne, o filósofo parece antever algumas questões que só serão efetivamente discutidas no século XVIII com Kant. Se a premissa cartesiana para escrever um tratado de música foi, além de presentear o amigo, desenvolver algumas questões ligadas à matemática sua conclusão nos parece ter sido bem mais frutífera, afinal acabou levantando questões pertinentes à subjetividade dos homens coisa até então pouco discutidas pela filosofia.

Jorgensen vai um pouco além e afirma que a perspectiva cartesiana demonstrada nas cartas o coloca como um *distinct middle ground between the Ancients and the aestheticians*¹⁰, ao passo que ele não é tão racionalista como Baumgarten, nem adepto à teoria do sentimento como Hutcheson. Fato é que o pensamento cartesiano se modifica de forma expressiva entre esses treze anos, saindo da completa matematização racional imposta pela *Teoria dos Afetos* para dar espaço ao gosto subjetivo dos sujeitos.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. *Compendio de Música*. ColeccionMetropolis. Madrid: Tecnos, 2001. Tradução: Primitiva Flores e Carmen Gallardo.
- _____. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas, 1980, 2ª Ed. Traducción: Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank.
- FUBINI, Enrico. *Estética da Música*. Lisboa: Edições 70, 2008. Tradução: Sandra Escobar.
- TORRES RANGEL, Jorge Alexandre. *Descartes: Las Pasiones del Alma y la Música Barroca*. Revista semestral de filosofía práctica, DIKAIOSYNE Nº 24, p. 181-193, Enero-junio 2010.
- JORGENSEN, Larry. Descartes on Music: Between the Ancients and the Aestheticians. *British Journal of Aesthetics*, Vol. 52, n. 4, p. 407-424, Out. 2012. Disponível em: <<http://bjaesthetics.oxfordjournals.org/>>. Acessado em: 14, mar. 2013.
- SADIE, Stanley; LATHAN, Alison. *Dicionário Grove da música: edição concisa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1994. Tradução: Eduardo Francisco Alves.

¹⁰ Tradução minha: distinto meio termo entre os Antigos e os estetas,

Deus e os impossíveis absolutos: sobre as verdades eternas em René Descartes

Suellen Caroline Teixeira

Universidade Federal de Uberlândia

Deus criou por sua livre vontade as verdades eternas: necessárias e imutáveis. Elas se impõem ao nosso intelecto de modo que não conseguimos admitir o seu contrário, por exemplo, para nós é inconcebível um triângulo de quatro ângulos. Elas não ultrapassam os limites colocados por Deus, não são nada além do que foi estabelecido por ele, e não dependem do intelecto humano nem da existência de outras coisas, e sim unicamente de Deus, o soberano legislador “[...] não é necessário pensar que *as verdades eternas dependem do intelecto humano, ou da existência das coisas*, mas somente da vontade de Deus, que, como um soberano legislador, as ordenou e estabeleceu por toda eternidade”¹. A eternidade e a imutabilidade das verdades eternas é condicionada pelo livre decreto de Deus. As essências das coisas e, portanto, essas verdades eternas são imutáveis e eternas porque Deus determinou dessa forma “porque Deus assim o quis e assim dispôs, são imutáveis e eternas”². Na Geometria se demonstram muitas verdades que “não mudando e sendo sempre as mesmas, não é sem razão que são chamadas imutáveis e eternas”³. Assim, essas essências são eternas, imutáveis e necessárias para o intelecto humano, oferecidas por Deus como objeto de conhecimento. Deus foi livre para optar criar um bem

¹ AT VII 436 - 6ª respostas

² AT VII 380 - Quintas Respostas

³ AT VII 380 - Quintas Respostas

de preferência a outro na medida em que a questão é tão somente da contradição relativa, ou seja, de uma diferença de grau e gênero⁴. As coisas que “concebemos boas têm relações necessárias que decorrem, de um lado, da perfeição divina, de outro, da nossa própria natureza (tal como Deus estabeleceu)”⁵.

Deus criou as verdades eternas como possíveis e simultaneamente estabeleceu impossíveis pelo princípio de contradição. Desse modo, sua própria onipotência estabelece impossíveis, como existir uma natureza divina má ou criar o nada.

Mesmo aos olhos de Deus há os *impossibilia secundum se* [...] Ora, se aceita-se o caso do erro que não pode se produzir no intelecto divino, vê-se somente que isso que é contraditório não pode ser apreendido pelo intelecto, porque o contraditório se destrói ele mesmo [...] Se Deus não pode querer ao mesmo tempo que uma coisa seja e não seja, ele não pode querer não mais ao mesmo tempo que uma coisa seja e que um dos princípios essenciais e constitutivos dessa coisa não seja.

O princípio de contradição impede que seu contrário subsista ao mesmo tempo, uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Isso vale também para Deus, que não pode ser e não ser, não pode ser bom e ser mau. Será que o impossível absoluto pode coexistir com a onipotência e a liberdade divina sem prejudicá-la?

Em resumo, Deus exclui o nada. Disso resulta que tudo o que envolve o nada é um *impossível absoluto*. Assim, é absolutamente impossível que Deus não seja⁶; que seja enganador; que possa fazer que o que é ou o que foi não seja; que possa infringir o princípio de causalidade; que possa criar seres independentes (donde a necessidade da criação continuada); que não possa fazer o que concebemos como possível [...]. Com efeito, Deus não pode não ser, uma vez que ele se define pelo ser que faz toda sua potência: quanto menos ser, tanto menos há potência^{7,8}.

⁴ BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.78

⁵ (BOUTROUX, E. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985, p.78).

⁶ St. Agostinho, *Contra Faustum*, t. XXVI, ch. V, p. 274.

⁷ *I Meditação*, VII, p. 21, l. 22-24; IX, pp. 16-17.

⁸ (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, p.26. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

“A infinidade da onipotência cria então para Deus todo um conjunto de impossibilidades absolutas, assim como a infinidade do ser envolve a impossibilidade do não ser, uma vez que só o ser é e que o não ser não é.”⁹, ou seja, os atributos de Deus tornam impossíveis seus respectivos contrários, p. ex. a perfeição de Deus impossibilita sua imperfeição; a suprema bondade impede que ele seja mau; a infinitude elimina dele a finitude, e assim por diante, toda característica traz consigo a negação do contrário para que não haja o contraditório. Os impossíveis absolutos que atingem Deus provêm do princípio da imutabilidade da vontade divina que fundamenta a impossibilidade de modificar as verdades eternas criadas livremente por ele.

Todas essas verdades, que decorrem necessariamente da onipotência de Deus e às quais o próprio Deus não pode subtrair-se, são verdades primeiras situadas de algum modo *para além das verdades eternas instituídas pelo livre arbítrio divino*. Fazendo corpo com o próprio ser do Onipotente, elas não podem não ser; elas não podem então ter sido livremente criadas; elas são *não criadas*.¹⁰

Deus não pode fazer o nada “vós admitis facilmente que não há vazio na natureza”¹¹, sei que “Deus pode tudo que eu percebo como possível; mas não ousa, no entanto, negar que ele pode o que repugna minha concepção; mas digo que isso implica contradição.”¹². Quando digo que algo é impossível para Deus, estou olhando Deus a partir da minha própria racionalidade (princípio de contradição), certamente, o que é impossível aos meus olhos não o é para Deus, pois, naturalmente sua potência está muito além da minha capacidade intelectual.

É uma noção comum a *impossibilidade de uma mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo*. Essa impossibilidade que admitimos é somente lógica. Não podemos de forma alguma colocar limites à onipotência divina. Pelo “duplo princípio Deus *pode fazer mais* do que posso compreender, mas que não pode fazer menos do que o que posso compreender”¹³,

⁹ (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, p.29. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

¹⁰ (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, p.30. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

¹¹ (AT V 237 - carta a Morus, 5 de fevereiro de 1649)

¹² (AT V 237 - carta a Morus, 5 de fevereiro de 1649, grifo nosso)

¹³ (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, p.38. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

Deus não pode não fazer o que concebemos como possível, pois seria uma limitação à sua onipotência, **mas não nego que ele possa o que repugna minha concepção; mas digo que isso implica contradição.**

O que é impossível para nosso intelecto, tanto quanto é ao mesmo tempo uma impossibilidade nas coisas,

[...] é a manifestação positiva da vontade onipotente, criadora dessas coisas, na medida em que essa vontade é imutável e veraz. É então impossível se abrigar atrás da onipotência de Deus para negar o valor de toda ciência e todo raciocínio humanos, para afirmar que Deus pôde efetivamente pôr em nosso universo coisas que são concebidas como impossíveis para nosso intelecto”¹⁴

Ou seja, Deus é onipotente, pode tudo, como Burman questionou Descartes: “[...] será que Deus teria podido ordenar a criatura a odiá-lo e constituir por aí este ódio como bem?”¹⁵ ao que ele responde: “Doravante é impossível. Mas o que ele teria podido fazer, nós ignoramos. E por que ele não teria podido dar essa ordem à criatura?” Por que Deus não poderia ter ordenado a criatura a odiá-lo se fosse para um bem maior? É certo que a perfeição da criação se encontra “*coletivamente*, não em cada coisa em particular”¹⁶. Não devemos considerar a perfeição nas partes e sim no todo. A natureza de Deus é imutável e constante, o que resulta num universo criado e mantido por Deus com movimento uniforme e em cadeia, onde os acontecimentos são sempre justificáveis em prol do bem maior. A perfeição da criação de Deus está em sua simplicidade, quando cria “um universo infinitamente extenso de partículas que se movem e são infinitamente divisíveis”¹⁷ e, que, internamente, esse universo é um caos confuso e desordenado onde nada tem ordem ou proporção, e as leis naturais, criadas por Deus são responsáveis por desemaranhar todas as partes e encaixá-las de modo perfeito. Depois, não devemos julgar as ações de Deus. Nossa finitude

¹⁴ (GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, p.35. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.)

¹⁵ Descartes, *L'entretien avec Burman*. Suivi d'une étude sur RSP ou Le monogramme de Descartes; Edition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, Paris: PUF, 1981

¹⁶ (AT I 154 - carta a Mersenne, 27 maio de 1630)

¹⁷ CONTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.95

não consegue compreender a imensidão de sua potência e nem conceber alguma preferência entre seu intelecto e sua vontade, “pois a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma só ação, toda simples e toda pura”¹⁸.

Será que o poder divino estaria limitado por essas verdades caso elas fossem imutáveis até mesmo para Deus? A onipotência absoluta de Deus, garantida por Descartes, parecia causar transtornos nas suas outras teorias, como afirma Koyré, era incompatível com sua física, sua psicologia, sua metafísica e teoria do conhecimento¹⁹. Koyré admite que Descartes foi, por esse motivo, forçado a modificar seu pensamento, o que o comentador considera uma evolução:

A afirmação resoluta e por assim dizer entusiasta das primeiras cartas a Mersenne (de 1630) é rapidamente substituída por uma concepção muito mais hesitante e incerta e, no fim da sua vida, nós o vemos abandonar definitivamente essa doutrina no que ela tem de excessivo e retomar a teoria clássica²⁰.

Em 1630, Descartes ao ser questionado sobre essa questão da onipotência divina com relação às verdades eternas, respondeu a Mersenne:

Dir-se-á que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz com suas leis; ao que é necessário responder que sim, se sua vontade puder mudar. - Mas as compreendo como eternas e imutáveis. - E eu julgo o mesmo de Deus. - Mas sua vontade é livre. - Sim, mas sua potência é incompreensível.²¹

De acordo com a tese da livre criação (1630), Deus poderia ter feito as coisas de outra maneira, se assim quisesse. Ele é livre para escolher e poderia modificar suas leis se desejasse. Mas isso jamais aconteceria, pois é impossível que Deus modifique qualquer ação, primeiro porque quando “ele quer uma coisa ele a conhece, e por isto mesmo

¹⁸ (AT IV 118 - carta a Mesland, 2 de maio de 1644).

¹⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.20

²⁰ (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.20)

²¹ (AT I 146 - a Mersenne, 15 de abril de 1630)

somente esta coisa é verdadeira”²², ele escolhe pela existência da coisa mesma, a verdade de uma criatura é definida no intelecto divino, no momento da criação; segundo porque toda criação de Deus é única, não se modifica, pois admitir que Deus interferiria na sua decisão seria o mesmo que aceitar que ele fosse passível de erro e percebesse, em algum momento, que sua escolha primeira é mais imperfeita que a de agora e por isso é necessário reajustá-la. Deus não modifica suas decisões, dizer isso seria blasfemar contra Seu nome – considerar que Deus erra, é imperfeito. Concluimos, portanto que as verdades eternas não poderiam ser diferentes do que são.

À primeira vista, parece-nos que a resposta do filósofo é muito adequada: Deus é livre e onipotente, criador de todas as coisas, inclusive das verdades eternas, que poderiam ser modificadas pelo seu criador, mas Deus jamais as mudaria porque sua vontade é imutável, sua criação é perfeita e não precisa ser atualizada nem melhorada; Deus escolhe uma vez só e, por isso, essas verdades não mudariam, seriam eternas e necessárias. Mas encontramos nesse ponto uma questão em aberto: Deus escolheu na eternidade (momento indivisível), e nós não podemos compreendê-las, então ele pode ter escolhido outra racionalidade, assim poderíamos admitir que $2+2$ fossem igual a 3 amanhã porque é certo que a vontade de Deus é imutável, mas ele poderia ter escolhido que seria assim desde o início, quando ele estabeleceu essas verdades resolveu que a partir de tal momento elas se modificariam, por exemplo. Ou então, que os homens seriam eliminados ou que o mal existiria. Portanto, nesse embate com suas outras teorias na carta a Mesland de 1644 Koyré acredita já ser possível perceber um pouco de hesitação, uma instabilidade do filósofo:

Para a dificuldade de conceber, como foi livre e indiferente a Deus fazer com que não fosse verdadeiro, que três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou geralmente que os contraditórios não podem ser em conjunto, pode-se facilmente eliminá-la, considerando que a potência de Deus não tem limites; depois também, considerando que nosso espírito é finito e criado de tal natureza, que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis ser verdadeiramente possíveis, mas não de tal, que ele possa também conceber como possíveis aquelas que

²² (AT I 149 - carta a Mersenne, 6 de maio 1630)

Deus teria podido tornar possíveis, mas que todavia quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer que fosse verdadeiro que os contraditórios não podem ser em conjunto, e que, por conseguinte, ele podia fazer o contrário; em seguida, a outra nos assegura que, ainda que isso seja verdadeiro, não devemos de modo algum procurar compreendê-lo, porque nossa natureza disso não é capaz. E ainda que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, isso não quer dizer que as tenha necessariamente querido; pois é diferente querer que elas fossem necessárias e querê-lo necessariamente, ou de ter necessidade de querê-lo. Confesso que há contradições que são tão evidentes que as podemos representar ao nosso espírito sem que as julguemos inteiramente impossíveis, como aquela que propondes: *Que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem dependentes dele*. Mas não devemos de modo algum representa-los, para conhecer a imensidão de sua potência, nem conceber nenhuma preferência ou prioridade entre seu intelecto e sua vontade;²³

A última palavra de Descartes a respeito dessa teoria vem na carta a H. Morus de 1649, onde Koyré acredita que ele já demonstra sua mudança de posição quanto à onipotência absoluta de Deus:

Não consideramos como marca de impotência que alguém não possa fazer o que nós não concebemos como possível, mas somente que ele não possa fazer uma coisa entre aquelas que percebemos distintamente como possíveis. Ora, observamos que é possível dividir o átomo porque o supomos extenso; em seguida, julgando que ele não pode ser dividido por Deus, julgaremos que Deus não pode fazer uma coisa que nós vemos como possível. Não vemos da mesma maneira que é possível fazer que o que foi feito não tenha sido feito; pelo contrário, vemos que isso não pode se fazer inteiramente, e que por consequência, não há nenhuma falta de potência em Deus porque ele não o faz de modo algum.²⁴

Finalmente, Koyré defende que Descartes acaba recorrendo à teoria clássica de São Tomás e de João Duns Scotus, em que se afirma que:

²³ AT IV 118 - Carta ao P. Mesland, 2 de maio de 1644, p.1167)

²⁴ AT V 273 - Carta a H. Morus, 5 de fevereiro de 1649)

Deus pode tudo, Deus cria tudo, Deus é livre; Deus é a fonte livremente criadora das essências e das existências, do possível e do real, do ser e da verdade. Mas Deus não pode o impossível, Deus não pode o contraditório, não pode criar o absurdo e o mal porque ele não pode querê-lo, porque o impossível, o contraditório, o mal são nada, se destroem a si mesmos e não podem ser um termo nem de ação, nem de vontade, nem do pensamento divino²⁵.

Em seu livro *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Koyré insite que, apesar das suas inovações, Descartes é um continuador da tradição medieval²⁶. Talvez essa ideia fixe o tenha forçado a admitir certos argumentos, como a teoria que expomos acima, na qual ele afirma ter havido uma “evolução de seu [Descartes] pensamento”²⁷, ou seja, que Descartes tenha de alguma forma mudado sua primeira opinião de quando ele afirma a total onipotência divina chegando à conclusão de que há coisas impossíveis para Deus.

Koyré não prova que Descartes não tivesse pensado a impossibilidade absoluta desde o princípio. Descartes simplesmente pode não ter sido questionado sobre isso antes (cartas de 1630), e só posteriormente teve essa oportunidade, que de nenhum modo exclui a onipotência de Deus, como explica Gueroult:

Em primeiro lugar, a onipotência de Deus, que, por definição, envolve que nada lhe é impossível, funda ao mesmo tempo uma ordem superior de impossibilidade, a saber, tudo o que não poderia ser senão pela negação dessa própria onipotência. Há, então, malgrado tudo, o impossível para Deus: é o que limitaria sua onipotência ou seu ser (ser e potência sendo idênticos). Em resumo, Deus exclui o nada. Disso resulta que tudo o que envolve o nada é um *impossible absoluto*. Assim, é absolutamente impossível que Deus não seja²⁸; que seja enganador; que possa fazer que o que é ou foi não seja; que possa infringir o princípio de causalidade

²⁵ (AQUINO, T, 1987 apud KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.22)

²⁶ Descartes aparece notadamente como um continuador da tradição medieval / Descartes nous apparaît nettement comme un continuateur de la tradition médiévale. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.7)

²⁷ l'évolution de sa pensée. (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987, p.20)

²⁸ (7 bis) St. Agostinho, *Contra Faustum*, t. XXVI, ch. V, p. 274.

dade; [...] Com efeito, Deus não pode não ser, uma vez que ele se define pelo ser que faz toda sua potência²⁹ [...]

A essas impossibilidades absolutas se vinculam os princípios que *o nada não tem propriedades, que para pensar é necessário ser* (pois pensar é uma propriedade e o nada não tem propriedades)³⁰ e, por conseguinte, o próprio *Cogito*, inconcebível sem a consciência do princípio *para pensar é necessário ser*. Dessas impossibilidades deriva igualmente o princípio da imutabilidade da vontade divina³¹, que funda fora de nosso intelecto e para o próprio Deus uma nova impossibilidade absoluta: aquela de mudar as verdades que ele institui livremente, pois uma vontade que se corrige é uma vontade inconstante, afetada por uma falta (*defectus*) e, por conseguinte, imperfeita e limitada. [...] Longe de concernir ao princípio de contradição, esse princípio Parmeniano da impossibilidade do nada e da necessidade do ser deve, ao contrário, ser considerado como seu fundamento. O princípio de contradição não é senão uma “máxima” de nossa ideia da infinidade do ser de Deus, que nos revela, com a negação absoluta do nada pelo ser, todos os princípios que aí se encontram imediatamente implicados (princípio de causalidade, princípio que nada não tem propriedades, que, para pensar, é necessário ser, etc.)³²

²⁹ “Seria uma imperfeição em Deus poder-se privar de sua própria existência; por isso, para remediar as calúnias das maledicentes, seria de parecer que vos servisses dessas palavras: “E repugna que Deus se possa privar de sua própria existência ou que ele a possa perder também etc.” V, pp. 545-546. _ A liberdade fundamental de Deus pode com rigor se conciliar com essa impossibilidade de limitar a onipotência; mas disso não resta menos que essa impossibilidade faz que Deus não pudesse querer não existir. É impossível conceber com M. A. Koyré (*Essai sur l’Idée de Dieu chez Descartes*, Paris, 1922, p. 197), que se Deus existe necessariamente, não é porque ele não pode fazer de outro modo, mas porque ele quis que fosse assim. Como acabamos de vê-lo, a necessidade da existência de Deus não pertence à esfera das verdades eternas, livremente instituídas por sua vontade. Por outro lado, a necessidade de existir não é imposta a Deus por seu intelecto, mas pela natureza de sua vontade: ela decorre de sua onipotência e, por conseguinte, não poderia limitá-la.

³⁰ *A Arnauld*, 29 de julho de 1648, p. 223. Cf. vol. I, ch. III, nota 3, os artigos já assinalados de Henri Gouhier e de Ginette Dreyfus.

³¹ *Princípios*, II parte, art. 36 sq.

³² GUEROULT, Martial. *Descartes selon l’ordre des raisons*. 2ª ed. Paris: Aubier, 1968, p.26. Tradução de Alexandre G. T. de Soares (ainda não publicada) Uberlândia, 2013.

O universal e o particular no problema epistemológico cartesiano

Carlos Antônio de Souza
UFPB

INTRODUÇÃO

Partindo da concepção bastante comum de que Descartes enfrenta o problema do conhecimento a partir de uma perspectiva considerada racionalista¹, o presente trabalho, tendo em vista analisar o modo como ele efetiva a sua base racional, no tratamento do referido problema, visa examinar os pressupostos estruturais da referida empreitada cartesiana. Ao proceder tal exame, nota-se que para Descartes o problema do conhecimento se configura a partir da cisão pensamento-realidade². Ao situá-la epistemicamente, esta é reduzida à relação sujeito-objeto e no interior da subjetividade (enquanto estrutura cognitiva), reduz-se, ainda, à relação intelecto-sensibilidade (dimensão psicológica do problema). Em termos de estratégia de resolução, Descartes

¹ As questões relacionadas ao conhecimento já surgem embasadas pela perspectiva de fundamentação racional. As *Regras para a Direção do Espírito* – texto de caráter notadamente epistemológico - enquanto projeto de uma “ciência universal”, pelo aspecto de seu conteúdo, de natureza estrutural, por assim dizer “formal”, pode ser considerada uma obra de cunho propedêutico. É sobre esta obra que se fundamenta o presente trabalho, em sua base.

² Desde a referida obra, por exemplo, ao esboçar, na Regra XII, uma estrutura cognitiva, Descartes já denuncia tal cisão em termos da relação da referida estrutura com o mundo exterior. O que aqui é denominado “problema da cisão” (ou mais precisamente, das cisões) consiste na questão das relações diádicas entre termos de natureza supostamente diversa, ou mesmo incompatível, em que se supõe um hiato. Nestas figuram, p. ex., as relações sujeito-objeto *res cogitans-res extensa*, etc., como partes da relação triádica Deus-eu-mundo material.

desloca o foco do referido problema da mencionada cisão externa, para a referida relação interna. Tal é efetivado mediante o uso subjetivo do conceito de “ideia” (tanto com a função representativa, na relação externa, quanto de “síntese”³ ou conversão, na referida relação interna). Ao fazê-lo, propicia que a relação universal-particular⁴ (versão “formal” do problema, previamente estabelecida sob seu projeto de uma

3 O presente uso do termo “síntese” não tem conotação metodológica, no sentido técnico cartesiano, mas figura, aqui, no sentido estrito de conversão, assimilação, ou codificação, na relação – mediante o uso subjetivo de “ideia” – entre o conceito geral e o particular, ou singular, em termos da “redução” do último ao primeiro. Tal deve registrar-se também em outros casos de “redução” não conceitual. Para distingui-lo será registrado sempre entre aspas.

4 No concernente à questão da relação universal-particular (cuja menção pontual, aqui tomada como referência, constata-se no contexto da Regra VI, da obra citada), deve-se considerar que em Descartes, o que pode ser entendido como o universal é elaborado em pelo menos dois níveis, o estritamente “formal” ou estrutural (em termos de posição, ou função estrutural, determinadas por certa “ordem” e “medida”), em que se considera a pura estrutura ou “forma”, independentemente de quaisquer conteúdos (tal é p. ex., a sua concepção de *Mathesis Universalis* (cf. *id.*, Regra IV)); e o nível da efetividade da “síntese” conceitual, a partir das “naturezas simples”, conforme hierarquização conceitual (cf. *ibid.*, Regra VI). A propósito das “naturezas simples”, estas devidamente convertidas em termos de sistema conceitual, consistem numa espécie de conjunto dos termos primitivos, ou pelo menos de conceitos gerais, que constituem “sínteses” fundamentais. Deve, neste caso, ser tomado por universal tudo o que pode ser expresso por um conceito geral (como, p. ex., extensão, pensamento, unidade, existência, etc.), a “forma do pensamento”, em geral (efetivada pela ideia, pelo conceito, indistintamente); seja em termos psicológicos, ou linguísticos. Por outro lado, não se deve confundir com o sentido restrito de predicado; nem com a conotação ontológica que constitui objeto de problematização na famosa “querela dos universais”. O particular deve ser entendido como aquilo que cai sob um conceito qualquer, que o instancia, que supostamente, é apreensível pelo pensamento, conceitualmente – o que pode ser entendido tanto no sentido de uma realidade separada, ou enquanto “reduzível” conceitualmente. Assim, a referida relação, que não é, aí, tematizada, figura como pano de fundo na referida problematização, no horizonte da qual tem o seu limite, visto não ter, em Descartes, um status ontológico. A título de esclarecimento, um exemplo que se afigura sugestivo, no concernente ao presente uso do conceito de “universal” é o contido nas considerações de R. Rorty (em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*), para o qual “*não se teria pensado existir um problema sobre a natureza da razão tivesse nossa raça se limitado a apontar estados de coisas particulares... Mas a poesia fala do homem... e a matemática orgulha-se de não tomar conhecimento de detalhes individuais. Quando a poesia e a matemática chegaram à autoconsciência... havia chegado o tempo de que algo genérico fosse dito sobre o conhecimento de universais. A filosofia empreendeu examinar a diferença entre... saber que Sócrates era bom e saber o que era a bondade. Assim surgiu a questão: Quais são as analogias entre... conhecer Sócrates e conhecer o Bem? Quando essa questão foi respondida em termos da distinção entre o olho do corpo e o olho da mente, o vovô – pensamento, intelecto, percepção – foi identificado como o que separa os homens das bestas.” (op. cit., Parte I, cap. I, secção 4, p. 51). Ainda, a nível de observação, na mesma obra, ele imputa à filosofia cartesiana a referida noção de “olho da mente”, como função do intelecto, no exame das ideias – que em Descartes têm um status subjetivo –, relativamente à sua pretensa função representativa. A título de registro, as considerações formuladas por Stephen Gaukroger, em *A Natureza do Raciocínio Abstrato*: aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra; e Jean-Luc Marion, em *A Metafísica Cartesiana e o Papel das Naturezas Simples*, contribuíram consideravelmente para a constituição da atmosfera necessária para a presente proposta de trabalho apoiada sobre a presente hipótese da referida relação como unidade estrutural do problema epistemológico cartesiano.*

“ciência universal”, enquanto estrutura “logico-metodológica”, fixada nas *Regras para a Direção do Espírito* (doravante *Regras*)⁵ - que, aliás, subsume em seus próprios termos a própria cisão - constitua pano de fundo para a mencionada problematização epistêmica. Para trata-lo sob o pressuposto desta relação, Descartes parte da suposição de precedência do universal (fixada no referido projeto, desde a concepção “formal” de *Mathesis Universalis*), através dos aspectos da primazia do pensamento (cujo ápice é o contexto do *cogito*); e da assimilação do múltiplo pelo uno (pressuposto da unidade, cujo topo consiste na *res infinita* como “síntese” última e, portanto, como suporte tanto para a *res cogitans* como para a *res extensa* – versão ontológica da aludida cisão); de forma circular, notando-se que a unidade que consiste em ponto de chegada, no tratamento do problema, constitui pressuposto do processo⁶ – considerando, metodologicamente, a direção adotada pelo uso do método de análise. Com isso, aliás, a referida relação universal-particular, enquanto subsume o conjunto de pressupostos, constitui mesmo a unidade estrutural do referido conjunto, que em termos desta constitui mais propriamente uma configuração estrutural⁷.

1. A QUESTÃO DA CISÃO COMO PRETEXTO PARA O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

Na esteira do processo de constituição da ciência moderna, Descartes tem diante de si o problema epistemológico do seu estatuto, em termos de questões como, p. ex., da possibilidade do conhecimento, de

⁵ Cf. *op. cit.* Regras II, IV, V, VI, VII, IX e XII.

⁶ Embora a estruturação racional esteja contida nas *Regras*, considera-se aqui que a sua efetivação plena se encontra nas *Meditações*. Aliás, embora o conjunto das hipóteses aqui defendidas seja estruturado na primeira, é na última que encontra a sua resolução. Assim, estes são os textos basilares para o presente trabalho.

⁷ Considerando, por um lado, que, em termos de valor intrínseco, a *Mathesis Universalis* não deve ter, necessariamente, qualquer conotação ontológica, nem psicológica, e que, portanto, pode ser considerada como tendo um estatuto, por assim dizer, “formal”; e, por outro, notando que as *Meditações*, em que ocorre a efetivação (ou instanciação) da referida estrutura formal, se desdobra em termos psicológicos e ontológicos, então o problema epistemológico cartesiano se desdobra em termos de versões, por assim dizer, lógica, psicológica e metafísica. Desse modo, o pressuposto da precedência do universal sobre o particular, sob os aspectos da redução à unidade e do primado do pensamento (ou da ideia), deve satisfazer as referidas versões. Tal, com efeito, se efetiva em termos de diversos registros como, p. ex., da própria estrutura “formal” e da “síntese” conceitual a partir das “naturezas simples”; da “síntese” do *cogito* e das ideias no intelecto do sujeito; da “síntese” da *res infinita* e das ideias inatas.

sua natureza, em última análise, das condições de legitimidade de nossas proposições (ou o problema da verdade), ante às investidas céticas e o dogmatismo.

Considerando que o alvo da empreitada cartesiana, no concerne ao referido problema do conhecimento é a questão da verdade, como núcleo deste (cf. *Regras*, Regra I, pp. 11-4) e notando que, na forma de questão da correspondência, esta decorre da mencionada cisão entre o pensamento e a realidade, como termos diversos, de naturezas distintas, o mencionado hiato suposto na referida relação afigura-se, portanto, o pressuposto estrutural dos diversos obstáculos enfrentados na questão cartesiana do conhecimento. Considere-se, por exemplo, os impasses que separam realistas, idealistas e representacionistas.

Ocorre, entretanto, que o referido problema, já presente na tradição (inclusive em termos do Realismo Ingênuo de senso comum), que notadamente consiste numa relação externa, ao se apresentar, em Descartes, em sua forma epistêmica, reduzido à relação sujeito-objeto, considerando a questão da configuração de sua estrutura cognitiva⁸, adquire, conforme notado, um aspecto interno. Com efeito, neste, tal se estende em níveis diversos, da forma mais interna até à sua forma mais externa, ou vice-versa, conforme a perspectiva ou direção adotada.

Assim, no interior da estrutura cognitiva se manifesta sob a forma da alegada relação intelecto-sensibilidade e imaginação (*Regras*, Regra XII, pp. 71-3); e mais internamente ainda, no interior do intelecto, sob a forma entendimento-vontade (cf. *Meditações*, Meditação Quarta).

Considerando que tal estruturação cognitiva constitui a subjetividade, esta última figura contraposta à objetividade (*Regras*, Regra XII, pp. 66-7), constituindo, assim, a relação sujeito-objeto, no limite da problematização epistêmica. Aliás, neste contexto, se encontram indícios preliminares, que certamente motivam o Representacionismo, em termos da tese segundo a qual a imaginação não reproduz fielmente os objetos dos sentidos, nem estes constituem cópias da realidade material, nem tampouco as coisas externas são tais quais nos aparecem (*id.*, pp. 79-80; *O Mundo*, cap. I, pp. 3-6/pp. 15-21; *La Dioptrique*, A&T,

⁸ Aliás, é no contexto cartesiano de pensamento, na constituição do “recinto da subjetividade”, que tem lugar, mais apropriadamente, a distinção entre “mundo externo” e o âmbito interno.

VI, pp. 112-3; *Sixièmes Reponses*, A&T, IX, p. 239) – passagens cartesianas que acentuam consideravelmente a questão do hiato.

A referida cisão acentua-se, ainda, sob o pretexto da relação entre *res cogitans* e *res extensa* – tanto no nível epistemológico (cf. *Meditações*, Meditação Segunda, §§ 6 e 7; *Meditations – Seconde*, A&T, IX, pp. 20-1), quanto ontológico (*id.*, Meditação Sexta, §§ 4 e 17; *Meditations – Sixième*, A&T, IX, pp. 58, 62). Este último abismo que constitui o conhecido dualismo cartesiano, consiste - feitas as devidas ressalvas - na sua versão da relação metafísica entre o pensamento e a realidade material. Contudo, esta não é ainda, a forma mais generalizada do problema ora em discussão, pois que consiste apenas numa parte daquele.

Com efeito, a Primeira Meditação, enquanto generalização do referido problema da cisão, constitui o contexto privilegiado deste. Ali, a relação do pensamento com a realidade, a propósito do problema da falibilidade dos sentidos, bem como no caso do “argumento do sonho”, em que se configura o divórcio, de modo decisivo (visto consistir na suspensão do juízo acerca da existência de um mundo material), constitui apenas uma parte do mencionado problema. No outro extremo, encontra-se o indício do divórcio com o âmbito da divindade, por seu caráter transcendente, na versão da hipótese do “Deus Enganador”. Este quadro da Primeira Meditação apresenta, portanto, um “x” cuja condição se situa entre Deus e a realidade material, em divórcio com ambos.

O procedimento analítico de escalada da dúvida metódica, do sensível ao inteligível, na referida Meditação, tem um pretexto especial, que consiste na desconstrução da perspectiva assente na experiência, da cosmovisão tradicional, em que ocorrem as cisões, para fixação da perspectiva baseada na razão, de precedência do universal, como forma de resolução do referido problema, na meditação seguinte. Para tanto, ele começa na superfície do nível epistêmico, em que ocorre a suspensão do juízo sobre os sentidos; e adentra-o no limite do nível ontológico, no referido argumento do sonho, cujo motivo de por em xeque a existência da realidade material, se deve à ausência de critérios racionais capazes de distinguir entre o sonho e a vigília – o que retira o “chão” da metafísica tradicional, contraparte necessária da cisão pensamento-realidade. No nível inteligível, as proposições matemáticas, universais e necessárias, acima das contingências empíricas,

embora imunes ao referido argumento do sonho, são perturbadas pela mencionada hipótese de um “Deus enganador”, que embora não deva por em xeque o estatuto da própria matemática, mas ao recair sobre a condição cognitiva do sujeito (“*pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição...*”), conseqüentemente afeta a questão de sua certeza. Tal hipótese - grau máximo de concessão ao ceticismo -, retira, assim, o “firmamento” da antiga metafísica, mostrando a fragilidade dos fundamentos dogmáticos da tradição, sob a perspectiva empírica.

No contexto da Segunda Meditação, totalmente isolado, o “x” em questão (o pressuposto no exercício da dúvida), como um “náufrago”, como que “agarra-se” a si mesmo, enquanto o que há de mais imediato. Assim, o sujeito cartesiano irrompe, na conhecida passagem do *cogito*, como auto referência – tal é a condição da consciência (consciência de si) e o motivo pelo qual esta não é, em Descartes, primeiramente, intencional (no sentido específico de apreensão de um conteúdo diverso); bem como o motivo pelo qual o *subjectum* passa da condição de objeto para a de consciência (considerando o caso, necessária e obviamente, enquanto autoconsciência, algo como, por assim dizer, uma fusão entre sujeito e objeto). O “subjetivismo” da referida meditação decorre, portanto de tal circunstância; o sujeito aí constituído figura, por assim dizer, como uma “diminuta ilha”. Tal consiste no ápice do aspecto externo da cisão.

O sujeito constitui, pois, aquilo que se encontra entre Deus e a realidade material? De certo modo, sim; sobretudo enquanto – e esta é uma questão polêmica - reificado por Descartes (*v. op. cit.*, Meditação Segunda, § 7^o; *Meditations - Seconde*, A&T, IX, p. 21). Tal é o caso da estrutura *res infinita-res cogitans-res extensa* (*id.*, Meditações Segunda, Terceira e Sexta). Neste ponto, aliás, já se adentrou a dimensão ontológica.

Por outro lado, entretanto – e ainda excursionando no universo ontológico -, deve ser considerada a união substancial cartesiana entre *res cogitans* (o sujeito, propriamente) e *res extensa* (cf. *ibid.*, Sexta Meditação §§ 24-5; *Meditations - Sixième*, A&T, IX, p. 64). O ente assim constituído de mente e corpo figura como uma espécie “híbrida” (como que meio divino, meio material) entre Deus e a realidade material.

Considerando que, desse modo, as cisões externas são reproduzidas internamente, o ente resultante da referida união, em seu núcleo

(em termos da relação intelecto-sensibilidade – retornando, neste ponto, ao aspecto psicológico, como parte do problema epistêmico), passa a constituir o núcleo do hiato. Com o que, inversamente, passa-se da forma externa, para a interna do problema das cisões.

1.1 Da configuração das cisões à questão de sua resolução.

Até este ponto, se considerou a questão do hiato em seus diversos níveis e em suas diversas formas. Contudo, qual a origem, a necessidade, a razoabilidade, a legitimidade, o estatuto, etc. do referido problema, bem como da conjuntura que o instancia?

Embora se tenha sondado o *status* do sujeito entre Deus e a realidade material, considerando-se a referida união substancial e o ente daí resultante - em nível de contextualização apenas, sem, portanto, levar em consideração seja o aspecto histórico, seja o antropológico -, de acordo com a tradição metafísica herdada por Descartes, a que chega à Modernidade e que possivelmente influencia sua ontologia, o homem é que constitui aquilo que ou figura na condição de emancipado da natureza, ou de decaído da condição divina – ou seja, “alienado” de ambas⁹.

Assim, quanto à referida conjuntura que configura a cisão, pelo visto, esta já se encontra dada na tradição e se afigura, conforme notado acima, fundamentada tanto sobre uma base metafísica, como no Realismo de senso comum. Neste aspecto, Descartes se estende até o ponto em que considera o limite da razão – considerando que a finitude não pode abarcar a infinitude (cf. *Meditações*, *Meditações Terceira*, § 30; e *Quarta* §§ 7 e 8; *Meditations – Troisième*, A&T, IX, p. 37; *Meditations – Quatrième*, A&T, IX, p. 44). Para além deste ponto – por ele considerado terreno da fé – há, certamente, uma remissão à uma perspectiva religiosa, ou mítica; e neste nível, certamente, fica vedada uma fundamentação filosófica minimamente “positiva”. Aliás, neste caso, tampouco deve ser exigida qualquer justificativa.

⁹ Pelo menos esta é a versão da condição humana, na “antropologia” renascentista (notável, p. ex., em Pico Della Mirândola (cf. *A Dignidade do Homem*) – só para apresentar um exemplo), cuja conjuntura – que certamente constitui a sustentação da ontologia cartesiana – é, por questões de contexto, bem como pela própria referência cartesiana, geralmente creditada à tradição cristã.

Deve ser notado antes de tudo, que a utilização cartesiana do conceito de “ideia”, em termos subjetivos (cf. seção 3), se afigura decisivo para a resolução do problema do hiato em questão.

Considerando o referido problema em seu aspecto externo, isto é, em termos da relação pensamento-realidade; a utilização do referido conceito, como representação, mediando os termos da referida relação, certamente constitui uma concepção de conhecimento, por assim dizer, algo como uma “ponte” sobre o hiato, de feição algo mais “empírica”, ou “material”.

A referida mediação representacionalista apenas atenua o fosso cuja resolução externa aguarda a redução idealista da filosofia subsequente. Caminho que embora não tenha sido seguido por Descartes, é, de certo modo, apontado, conforme visto, no contexto da Segunda Meditação (cf. §§ 11 e ss.; *Meditations – Seconde*, A&T, IX, pp. 23-6). Aliás, trata-se, neste caso, de uma razão suficientemente forte, que é a questão da “precedência lógica” do pensamento.

Por outro lado, no concernente ao aspecto interno do mencionado problema, considerando, na estrutura cognitiva cartesiana, a alegada relação intelecto-sensibilidade, em termos da aplicação do primeiro ao último (cf., *Regras*, Regra XII, pp. 71-2) – e apenas nesta direção (questão da precedência do universal), que é, aliás, decisiva -, a utilização, neste caso, do conceito de “ideia”, como “síntese”, assimilação ou conversão, na relação do conceito com seu respectivo conteúdo, configura, certamente, uma concepção de conhecimento como “síntese” ou codificação. Deve, contudo, ser notado que somente mediante o apelo à “veracidade divina” (cf. seção 4), tal se afigura “garantido”.

Havendo uma diferença considerável entre ambos os aspectos do problema em discussão, examinemos a hipótese do recurso cartesiano de deslocamento do foco do aspecto externo para o interno; e juntamente com isso, a questão da conversão de uma configuração do problema em termos da outra - o que consiste em traduzir em termos da relação intelecto-sensibilidade, a relação entre o pensamento e a realidade. Mantendo-se, obviamente, a referida relação externa, salvaguardando, portanto, sua ontologia, visto tratar-se apenas de um recurso epistemológico.

Registradas ambas as formas de tratamento do problema, a observação de que uma forma não exclui a outra deve ser complementada notando-se que a presente noção de conhecimento consiste num mesmo processo, com duplo aspecto. Ou seja, a função representativa consiste no aspecto externo do processo que internamente ocorre em termos da função de “síntese”. Contudo, enquanto a primeira configura o hiato, a última propicia a sua subsunção.

Deixando o domínio psicológico e adentrando o aspecto, por assim dizer, “formal”, convém lembrar aqui que o procedimento que confere ao referido tratamento do problema, a devida objetividade e, portanto, pretensão de legitimidade, consiste na racionalização do processo, mediante o pressuposto da aludida relação estrutural do universal com o particular, instanciada pela relação intelecto-sensibilidade, enquanto relação do conceito com seu respectivo conteúdo, na forma de codificação do último em termos do primeiro. Aliás, conforme notado, antes mesmo da elaboração de sua estrutura cognitiva, na Regra XII, ele já antecipara - sobretudo nas regras IV-VII -, a formulação de tal estrutura, que constitui pano de fundo.

Ora, sob tal leitura, sustentando-se que toda a configuração estrutural do problema epistemológico em questão tem como unidade a referida relação estrutural; disto se segue que é em termos desta que se configuram não apenas os pressupostos do problema, mas, consequentemente, todos os conteúdos e aspectos envolvidos, bem como implicados pela questão.

Assim, mesmo considerando a autonomia da dimensão metafísica de seu pensamento, as supostas entidades, ou os respectivos postos ontológicos aí constituídos, certamente com finalidades bem diversas, não deixam, contudo, de consistir na instanciação, ou pelo menos satisfação de formas estruturais (posições, relações, funções, etc.) previamente fixadas. Veja-se adiante, por exemplo, o *status* aqui atribuído à *res infinita*, na condição de unidade, na relação uno-múltiplo.

Mantendo tal forma de leitura no tocante à presente questão do hiato e dos conteúdos e aspectos nesta envolvidos e por esta implicados, considerando-se a diversidade de formas por esta assumida, no tratamento cartesiano do problema (desde a relação intelecto-sensibilidade, passando pelas distinções sujeito-objeto, pensamento-realidade, até divindade-natureza), em última análise, estas, certamente, não deixam de constituir versões (sejam, psicológica, ontológica, etc.)

da referida relação estrutural, ou modos diversos de instanciação, ou satisfação da mesma. Ou pelo menos podem ser interpretadas nestes termos. Enquanto modos diversos de se considerar o problema, constituem aspectos, ou níveis diversos de leitura.

Nestes termos, a “subsunção” das cisões ocorre na medida em que são “subsumidas” estruturalmente na mera diferença do estatuto dos respectivos termos constitutivos da referida relação estrutural.

2. O UNIVERSAL E O PARTICULAR ENQUANTO UNIDADE ESTRUTURAL (O PROJETO DE UMA CIÊNCIA UNIVERSAL)

Sob a suposição de uma sabedoria universal (cf. *Regras*, Regra I), Descartes recorre, pois, à uma estrutura estritamente “formal”, no sentido em que não implica nem tampouco pressupõe qualquer conteúdo, nem mesmo suposições psicológicas, ou ontológicas - é nestes termos que ele concebe a *Mathesis Universalis*, que constitui a própria configuração da referida relação estrutural (*id.*, Regra IV) -, senão que apenas “ordem” (algo como uma lógica de relações, em termos da qual são determinadas posições, condições, funções, etc. (*ibid.*, Regras V-VII)) e “medida”, independentemente de qualquer determinação¹⁰.

Deve-se, contudo, observar que somente por meio de uma estruturação metodológica determinada, certamente capaz de “instanciar” a referida estrutura “formal”, se torna possível o seu exercício e, portanto, a efetivação do universal, em termos determinados, tomando-o na condição de determinante do particular, por meio do processo de efetivação conceitual, através do aludido processo de utilização do conceito de “ideia”, na aplicação do intelecto à sensibilidade.

A “síntese” conceitual¹¹ procedida por Descartes, na mencionada obra, a partir das “naturezas simples”, considerando-se a respectiva

¹⁰ Afigura-se notável, em Descartes, para além da questão do epíteto de “filósofo do método”, a preocupação com a questão da “forma”, da estrutura, antes que com os conteúdos; com a questão da forma da relação, antes que com os respectivos termos (cf., p. ex., *ibid.*, Regras IV-VII e XVII, p. 119).

¹¹ Convém notar que a “síntese” conceitual cartesiana, a partir das “naturezas simples” – o que permite, conforme a hipótese aqui defendida, uma “uniformização” da diversidade de conteúdos, em termos de uma, por assim dizer, espécie de “leitura matemática” – tem como consequência a possibilidade de superação de aspectos qualitativos, no âmbito da ciência. Desse modo, a título de ilustração, o que ele fixa, por exemplo, como *res extensa* compreende indistintamente a materialidade, enquanto o que se define em termos estritamente quantitativos, independentemente de que se trate seja do corpo humano, seja de qualquer outra coisa corpórea. (Cf. John Cottingham, *A Filosofia de Descartes*, cap. 4, pp. 111-25).

hierarquização conceitual, em termos da estrutura absoluto-relativo (*Regras*, Regras VI e XII), consiste num processo de “redução”, por assim dizer, por “conversão”. (Aliás, um exemplo distintivo é o caso da redução da aparente diversidade do que cai sob o conceito de matéria, reduzida à extensão (cf. *Correspondance CDLXXXVIII*, A&T, V, p. 52; *O Mundo*, cap. V, p. 26/pp. 60-1; *Le Monde*, A&T, XI, p. 26; *Meditações*, Meditação Primeira, §§ 7 e 8; *Meditations – Premiere*, A&T, IX, pp. 15-6)). E embora o desfecho das *Meditações* – relativamente aos pressupostos da unidade e da precedência da ideia – não desembocando nem num monismo, nem num Idealismo – formas mais radicais de redução¹² – mantenha as substâncias infinita, pensante e extensa como realidades distinguíveis, a condição da *res infinita* como “síntese” última (presuposto da unidade) (cf. *Princípios da Filosofia* (doravante *Princípios*), parte I, artigo 51; *Principes – Premiere Partie*, 51, A&T, IX, pp. 46-7), bem como a questão da “síntese” do *cogito* (precedência da ideia ou do pensamento, que constitui a perspectiva racionalista), certamente, indicam a assimilação do particular pelo universal; ou a determinação deste último frente ao primeiro, respectivamente.

2.1. A *Mathesis Universalis* enquanto estrutura formal (o aspecto “lógico”)

Embora exalte as qualidades da Aritmética e da Geometria (*Regras*, Regras II e IV), por seu caráter evidente, de certeza, simplicidade, etc., o foco de Descartes não incide neste nível, mas na estrutura formal, abstrata, pressuposta por estas ciências. Com efeito, ao censurar os “calculadores” e geômetras, que se ocupam de “*simples números e figuras imaginárias... em demonstrações superficiais... que se dirigem mais aos olhos e à imaginação do que à inteligência*”, ele nota que quem quer que considere sua ideia com atenção, se aperceberá de que ele está longe de pensar, neste caso, nas “*Matemáticas vulgares*” e de que expõe uma outra disciplina de que elas são mais a roupagem do que as partes. “*Esta disciplina deve conter os primeiros rudimentos da razão humana e alargar a sua ação até fazer brotar as verdades de qualquer assunto*” (*id.*, Regra

¹² Considerando as referidas cisões, tais recursos redutores possibilitam as suas “resoluções”, na medida em que constituem recursos com vistas a aboli-las (tal é, por exemplo, o caso do Idealismo, no qual um dos termos da cisão é reduzido ao outro), ou pelo menos compatibilizar os respectivos termos.

IV). Esta é caracterizada como totalmente liberta dos números e figuras (*ibid.*) e constitui o pano de fundo não apenas para a Aritmética e a Geometria, mas para diversas outras ciências, porque a esta reporta “*tudo aquilo em que somente se examina ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, sons, ou em qualquer outro objeto*” (*ibid.*); “*...uma ciência geral que... designa-se pelo vocábulo... de Matemática universal*” (*ibid.*).

Descartes tem em vista, portanto, a pura forma, desprovida de qualquer conteúdo determinado. Ao lado da Análise dos antigos geometras, ele identifica a Álgebra como constituindo um típico exemplo de tal ciência. O caráter abstrato e o aspecto puramente relacional figuram, neste caso, como notas distintivas da Álgebra; o que a torna aplicável a outras dimensões da matemática. Sua resolução de problemas geométricos, a partir da efetivação, em termos abstratos, da aritmética, através da aplicação da Álgebra - possível devido a um processo de “abstração” da matemática, em geral -, deve, certamente, constituir um exemplo paradigmático deste tipo. (cf. Stephen Gaukroger, *A Natureza do Raciocínio Abstrato: aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra*). Isso não apenas sugere a possibilidade horizontal de tradução de uma “linguagem” em termos de outra (e uma conseqüente uniformização), mas também, ao indicar uma estrutura formal uniforme, capaz de codificar - certamente, com restrições - qualquer conteúdo - no caso de relações entre conteúdos de natureza diversa -, a codificação de conteúdos e propriedades determinadas em termos de “formas” puramente abstratas (cf. *Regras*, Regra IV).

Partindo do já mencionado pressuposto de precedência do universal, a *Mathesis Universalis* constitui, portanto, a satisfação da exigência de um pressuposto formal, para codificar a pluralidade caótica dos particulares, em termos da ordem dos universais. É o caso, por exemplo, dos mecanismos relacionais em geral, ordenamento, divisão, “síntese”, etc. Nestes termos, ser cognoscível é ser codificável numa estrutura. Tal constitui, portanto, a noção de conhecimento como “síntese”, codificação, aqui apresentada.

2.2. Estrutura “lógico-metodológica”

De que modo a estrutura formal concebida por Descartes, se efetiva em termos de sistema conceitual, através do qual se constituem

seus termos primitivos, bem como os preceitos metodológicos que os regulamentam?

É sob o pressuposto fundamental e óbvio da ordem - aspecto “formal”, devidamente realçado, ao longo das *Regras*, sobretudo nas Regras V-VII; e resumidamente no *Discurso* (Segunda Parte) -, que é constituído o referido aparato conceitual e metodológico.

A constituição de tal estrutura consiste, conforme notado, de “*naturezas simples*”, como pensamento, extensão, existência, unidade, etc., que abrangem dimensões diversas, intelectuais, materiais, comuns (reais e lógicas). (Por esta razão, embora sejam traduzíveis e possam ser tratadas em termos de sistema conceitual, é discutível se podem ser redutível a algo como um sistema conceitual, embora tal pareça até inevitável). Estas constituem a base para todos os conhecimentos possíveis, visto consistirem nos caracteres universais aos quais se reduz a multiplicidade dos particulares; uma vez que das naturezas puras e simples – termos absolutos em suas respectivas séries - todas as demais naturezas são deduzidas (*Regras*, Regra VI, p. 36). Afinal, “*nunca podemos nada compreender fora destas naturezas simples*” (*id.*, Regra XII). Em seu aspecto metodológico, a referida estrutura dispõe de um conjunto de preceitos, como a evidência, isto é, a apreensão de modo indubitável, claro e distinto das mencionadas naturezas simples (*ibid.*, Regras II, IX; *Discurso*, Segunda Parte); a disposição serial (que possibilita a classificação em termos relativos, absolutos, etc. e, portanto, a própria hierarquização conceitual (*Regras*, Regra VI)); a análise e a síntese¹³, que possibilitam a decomposição do composto no simples e a composição, respectivamente (*Regras*, Regra V; *Discurso*, *id.*); a enumeração, a qual consiste numa efetivação de uma espécie de lógica das relações, de caráter, por assim dizer, transitivo (*Regras*, Regra VII; *Discurso*, *id.*) e principalmente na apreensão – com o auxílio da intuição – do encadeamento dos conteúdos dispostos em cadeia (*Regras*, Regra XI); a revisão (*Discurso*, *id.*). Em termos de princípios, a estrutura em discussão conta com as “noções comuns”, as quais constituem princípios sob os quais se relacionam as naturezas simples e sobre os quais se constituem os raciocínios (*v.* dedução, adiante), em conformidade com pressupostos, por assim dizer, “lógicos” (*Regras*, Regra XII).

¹³ O presente termo tem, neste caso, o sentido metodológico geral usado por Descartes, incluindo o procedimento demonstrativo (*cf.* *Objecções e Respostas*, Segundas *Objecções*). Na sequência, seguir-se-ão mais registros da mesma natureza.

Sob o critério de evidência, a aplicação do procedimento de análise, na problematização cartesiana é tanto a do exame crítico, das condições de legitimidade dos conteúdos tratados, em que funciona como critério de aferimento (tal é o caso de sua aplicação como postura crítica de suspensão do juízo, na falta de justificativa (*v. Meditações, Meditação Primeira*)); como da busca dos princípios fundamentais, (p. ex., o caso do “ponto arquimediano” (*v. id., Meditação Segunda*)); processo que se estende da análise das ideias, passando pelas estruturas conceituais, os aspectos lógicos, metafísicos, até os pressupostos fundamentais (*v., p. ex., ibid., Meditação Terceira*), comportando diversos estratos dispostos em níveis. A investigação filosófica, nestes termos, não parte de qualquer certeza, senão que esta deve ser buscada.

Ao contrário da análise – sem, todavia, ser-lhe mutuamente excludente -, a síntese, enquanto procedimento demonstrativo, parte de definições, postulados e axiomas, para a consecução de teoremas ou equivalentes (*v. Objeções e Respostas, Segundas Objeções, pp. 238-47*). A aplicação do referido procedimento, no que tange ao processo de elaboração teórica, pode ser concebido como processo construtivo, seguindo certa ordem de composição de estruturas complexas, a partir de elementos simples (*cf. Discurso, Segunda Parte*). Aliás, neste aspecto, parece mesmo razoável admitir que embora em determinados casos não haja uma aplicação desta, em termos demonstrativos estritos, tal orientação metodológica pode, contudo, ser pressuposta estruturalmente (*v. adiante, sugestão relativamente ao caso das Meditações*).

Conforme notado, desde que admitido relativamente à referida estrutura um suposto *status* “formal” por sua própria necessidade “lógica” intrínseca - tal é, com efeito, o estatuto cartesiano da matemática -, sendo, portanto, concebida independentemente de qualquer condição (seja psicológica, ontológica ou qualquer outra), tal deve ter como consequência a desoneração do estatuto epistemológico do sujeito, enquanto subordinado a tal configuração estrutural que, de algum modo, o constitui. Note-se que, certamente, sob tal estrutura é procedido o processo de análise da Primeira Meditação. Sem tal condição (sem um referencial “lógico-metodológico” supra, capaz de constituir critérios), o expediente de suspensão do juízo na referida meditação, certamente, não seria possível.

2.3. A estrutura cognitiva (aspectos psicológicos)

Parte-se aqui da suposição de que o bom senso (sabedoria universal humana, “*única e idêntica, independentemente da diversidade dos assuntos a que se aplica*” (Regras, Regra I; *Discurso, Primeira Parte*)), consiste – enquanto razão –, senão no aspecto psicológico da *Mathesis Universalis*, pelo menos na estrutura psicológica para aquela.

Partindo do já referido pressuposto da cisão, na relação sujeito-objeto (“*no conhecimento, há apenas dois pontos a considerar, a saber, nós que conhecemos e os objetos a conhecer*” (Regras, Regra XII)), Descartes fixa a relação de distinção entre o aspecto intelectual e o corporal (*id.*; cf. *Meditações, Meditações Segunda e Sexta; Princípios da Filosofia, Parte I, Artigo 53; Principes – Premiere Partie, 53, A&T, VI, p. 48*). Com base nesta, ensaia um esboço sucinto da estrutura cognitiva, em termos de suas faculdades (desde os sentidos externos, passando pelo sentido comum e a imaginação, até o intelecto), incluindo aspectos básicos de seu funcionamento. De acordo com tal, a afecção sensível externa, que é comunicada ao sentido comum e registrada na imaginação (faculdades corporais), nada tem de semelhante com o intelecto, “*que se ocupa com o que nada tem de corporal*” (Regras, Regra XII). Não ocorre, enfim, que as coisas externas sejam tais quais nos aparecem (*id.*, pp. 79-80; *O Mundo, cap. I, pp. 3-6/pp. 15-21*). (cf. a distinção entre qualidades primárias, objetivas e secundárias, subjetivas).

Sob o pressuposto da precedência do universal, Descartes afirma a preeminência do intelecto (visto que “*só a inteligência é capaz de ciência*”, uma vez que “*nenhum conhecimento pode preceder o da inteligência, pois é dele que depende o conhecimento de todo o resto*” (Regras, Regra VIII, ps. 49 e 53)) sobre a imaginação e os sentidos. Tal preeminência é confirmada pela proposição segundo a qual o intelecto, ao aplicar-se às faculdades corporais, como que as “*informa*”, no sentido em que as ideias (enquanto “*formas*” do intelecto) aplicam-se às imagens (percepções da imaginação) (*id.*, Regra XII).

Tal confirmação ratifica a preeminência das operações da intuição e da dedução (“*as operações mais simples e primeiras*”, cuja validade dispensa demonstração, porque são pressupostas em qualquer atividade da inteligência (*ibid.*, Regra IV)), como as únicas vias que conduzem à ciência (*ibid.*, Regras III e XI), em sobreposição à imaginação

e à sensibilidade. A distinção entre a intuição e a dedução é apresentada por Descartes nos seguintes termos: quanto à intuição, trata-se do *“conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e distinção que não resta absolutamente nenhuma dúvida”*; e quanto à dedução, trata-se de um modo de conhecimento pelo qual *“entendemos toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza”* (*ibid.*, Regra III); ou ainda, através do seguinte critério: *“...se distinguirmos a faculdade pela qual a inteligência vê as coisas...e as conhece, daquela pela qual ela as julga, afirmando ou negando”* (*ibid.*, Regra XII).

Ora, a pontualidade e imediaticidade da intuição coincidem com o preceito da evidência; já o processo dedutivo afigura-se compatível com todos os demais preceitos metodológicos. Em contraposição ao mero formalismo fechado da lógica silogística utilizada pelos Dialéticos (*ibid.*, Regras X e XIII), a dedução cartesiana enfatiza a necessidade do desconhecido, para qualquer questão formulada e a necessidade de pressupostos para a sua pesquisa (*ibid.*, Regras XIII e XIV).

3. A PRIMAZIA DO PENSAMENTO, O RECINTO DA SUBJETIVIDADE E O CONCEITO DE “IDEIA”.

O destaque neste ponto para a questão da primazia do pensamento se deve ao fato de que embora esta esteja presente ao longo de toda a discussão, em termos da precedência do universal, como pano de fundo, em suas diversas formas (efetivada em termos de precedência do pensamento, da ideia, etc.), é no contexto da Segunda Meditação em que não apenas se faz presente, mas é antes tematizada. Considerando a “síntese” subjetiva do mencionado contexto – em que, pelo menos parcialmente, se configura um subjetivismo –, tal precedência é afirmada de modo paradigmático, desde a afirmação do *cogito*, até o emblemático caso do “exame do pedaço de cera”, na conclusão da referida meditação.

Afigura-se uma consequência inevitável o fato de que a questão da precedência do universal determine que o que seja afirmado sob tal condição, se afigure pressuposto. Disto, associado ao procedimento de análise, decorre necessariamente a circularidade. É desse modo que ocorre a “síntese” subjetiva promovida a partir da afirmação do *cogito*, na referida condição.

Considerando a assimilação psicológica da plataforma estrutural, no exercício da dúvida, que antecede o *cogito*, em vez de uma análise estritamente lógica, tal procedimento pressupõe o pensamento, em sentido psicológico. Assim, além de não ser feito num nível acima daquele do objeto problematizado, o questionamento sobre o estatuto do “eu”, na Meditação Segunda, na medida em que toma o objeto problematizado como pressuposto, sujeito de seu próprio questionamento (“*Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?*”) ocorre de forma circular. Somente nesta condição, é que ocorre de a suspensão do juízo sobre tal se afigurar contraditória (“*...me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia, sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou apenas pensei alguma coisa*”). A condição privilegiada da auto referência se deve, certamente, à ausência do hiato. Contudo, há o *status* do pensamento como pressuposto, por excelência - que justifica a perspectiva racionalista. Em Descartes, na relação sujeito-objeto, é até possível a suspensão da suposição de um objeto transcendente, mas jamais é possível a ausência da pressuposição do sujeito (cf. o exemplo do “exame do pedaço de cera” (“*se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou existo pelo fato de eu a ver*” (*Meditações*, Meditação Segunda, § 16; *Meditations – Seconde*, A&T, IX, pp. 25-6))). Nota-se aqui, a efetivação plena da primazia do pensamento ou da ideia.

Avaliando-se o contexto cartesiano de pensamento, a subjetividade constitui, portanto, o campo no qual se desdobra o tratamento do problema do conhecimento; enfim, trata-se de um dos aspectos constitutivos do questionamento epistêmico. Não consistindo, assim, em algo meramente arbitrário, senão que constitui a satisfação da necessidade do “registro de...” (aquilo em que consiste o conhecimento propriamente, enquanto ciência de...).

Contudo, convém lembrar que se trata apenas de uma das dimensões da discussão – neste aspecto, algo como uma espécie de expediente epistemológico¹⁴ -, dado o aspecto “lógico” precedente e o desfecho me-

¹⁴ Afigura-se indevido, portanto, nestes termos, concebê-lo em termos antropológicos – como pretendem determinadas críticas ao *cogito* ou à condição do sujeito cartesiano. Com efeito, com o *cogito*, Descartes não pretende propor uma concepção de homem, no sentido antropológico usual de instituição social, ou ente histórico, etc., senão que sua empreitada consiste antes em constituir, de modo técnico, um expediente epistêmico.

tafísico. Aliás, ao considerar a *Mathesis Universalis*, nos termos acima, como uma estrutura, por assim dizer, “formal” (“versão lógica”), o estatuto do sujeito do conhecimento, ao incorporá-la (“versão psicológica”), afigura-se subordinado à tal estrutura, pelo menos metodologicamente. Assim, mesmo considerando-se o contexto do *cogito*, a subjetividade como que apenas instancia a “superestrutura”. A consumação desta condição se efetiva na versão metafísica das ideias inatas.

Considerando o que foi dito sobre a condição do sujeito, no contexto do problema da cisão e transpondo-o para o contexto da discussão acerca do próprio sujeito e do conceito de “ideia”, em que se empreende a resolução do referido problema, é a suposta “entidade híbrida” constituída pela união substancial mente-corpo que ao assegurar o deslocamento da cisão, referido acima, do âmbito externo para o interno, efetiva, através do aludido recurso ao expediente epistemológico da ideia, a assimilação do particular pelo universal¹⁵.

Considerando, por um lado, a condição subjetiva do conceito de “ideia” e, por outro, seu *status* epistemicamente constitutivo do conhecimento, convém notar que no contexto das *Meditações* tal elaboração epistemológica é preparada pela situação de divórcio com as realidades material e divina, e conseqüente autoconstituição subjetiva, no contexto do *cogito*, nos termos acima. Somente assim é que o sujeito aí constituído lança mão de tal recurso (cf. *op. cit.*, Meditação Terceira, §§ 6 e 10; *Meditations* – Troisième, A&T, IX, pp. 29-30) – o que se tornará, conforme já notado, a chave para a resolução do referido problema do hiato.

Somente por meio do referido conceito (enquanto “modo de apreensão” do intelecto (cf., por exemplo, *Regras*, Regra XII, pp. 71-3; *Meditações*, Meditação Terceira, § 6; *Meditations* – Troisième, A&T, IX, p. 29))¹⁶ se torna possível “transitar” entre as dimensões envolvidas

¹⁵ Com efeito, embora Descartes já haja introduzido o conceito de “ideia”, nas *Regras*, no contexto do tratamento da estrutura cognitiva e das naturezas simples e compostas (v. Regra XII), em que expõe a estrutura da “síntese” cognitiva, na aplicação do intelecto à sensibilidade, é somente depois que ele tematiza tal conceito, como “forma”, ou como conteúdo do pensamento (cf., por exemplo, *Meditações*, Meditação Terceira, §§ 6, 10-6; *Meditations* – Troisième, A&T, IX, pp. 29-32).

¹⁶ Em um grau considerável, a concepção de “ideia” aqui atribuída a Descartes é tributária das considerações desenvolvidas por Enéias Forlin, em sua obra *A Teoria Cartesiana da Verdade* (cap. VII, A Teoria Cartesiana das Ideias, pp. 263-319). Convém notar mesmo, que as suposições básicas formuladas pelo referido autor a este respeito e seguidas aqui conferem precisão, em termos de processo cognitivo, à aqui defendida hipótese de “síntese conceitu-

no processo; de modo a se poder passar do aspecto formal para o psicológico, bem como para o metafísico – considerando-se as ideias na condição tanto de algo de natureza subjetiva, quanto de procedência divina, no caso das inatas (cf. *Meditações*, Meditação Terceira, §§ 10, 41 e 42; *Meditations* – Troisième, A&T, IX, pp. 29, 40-1).

Noutro aspecto, pelo já observado, como uma espécie de simulacro, é por sua função representativa que se afigura possível o acesso a conteúdos de naturezas diversas – na medida em que as ideias “representam” Deus, também o mundo material (*id.*, *Meditações Terceira*, Quinta e Sexta) - e assim, efetivar a “transposição” dos abismos externos (v. *ibid.*, *Meditações Terceira* e Sexta).

Por fim, no aspecto interno, em que efetiva a própria relação estrutural entre o universal e o particular, a “assimilação” do último pelo primeiro, entre os referidos termos desta relação, é em termos de ideias que se efetiva, conforme visto, a “síntese” do conceito com o seu respectivo conteúdo, na medida em que o intelecto se aplica à sensibilidade e à imaginação (v. *Regras*, Regra XII, pp. 71-3) e que o faz, portanto, por meio destas (cf. *Meditações*, *Meditações Terceira*, §§ 6, 7, 10-6 e Sexta, §§ 8, 9 e 19; *Meditations* – Troisième, A&T, IX, pp. 29-32; Sixième, pp. 59-60, 62-3), desde a base mais elementar, a partir das naturezas simples (v. *Regras*, Regras VI e XII, pp. 36, 73-80 e 84-5)¹⁷. Note-se ainda, nesta função, o caso em que a própria ideia é tanto a forma de apreensão do pensamento, quanto o modo de apresentação do seu objeto – o “marco zero” da “síntese” -, considerando que o que já havia

al”, a qual é pretensamente efetivada por meio da referida concepção de “ideia”. Em outro aspecto, não obstante, o teor crítico – e mesmo de explícita contraposição - das considerações feitas por Richard Rorty (em sua obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Parte I, cap. I, seções 4-6) à teoria cartesiana da mente e à sua - por ele considerada - consequente epistemologia (resultante da concepção de mente e de ideia, como conteúdo mental, enquanto representação), a distinção notada pelo referido autor entre o que ele chama o olho do corpo e o “Olho da Mente”, com base na distinção entre o conhecimento de particulares e o suposto conhecimento de universais, se afigura essencial para a concepção de “ideia” aqui atribuída a Descartes, como o modo de apreensão do intelecto, diferentemente da sensação, enquanto modo de percepção dos sentidos, ou da imagem, enquanto modo de registro da imaginação. Só assim, se afigura possível distinguir-se entre, p. ex., “ver um livro” e “ver uma cor”.

¹⁷ Parece que neste ponto, a presente leitura do problema epistemológico cartesiano deve assumir, de modo inevitável, o ônus de afirmar que, de algum modo, no processo de “síntese conceitual” deve haver um encontro entre as ideias inatas e as adventícias, no sentido em que conceitos gerais como forma, extensão, etc., se aplicam a conteúdos particulares.

sido disposto nas *Regras* (Regra XII), sobre a aplicação do intelecto à sensibilidade e à imaginação, é ratificado nas *Meditações* (Meditação Segunda, § 9; *Meditations – Seconde*, A&T, IX, pp. 22-3), ao propor-se que o pensamento também imagina e sente. Tal efetivação se dá não como um mero elemento externo, adicional, mas como a própria efetivação da “síntese”, na medida em que esta reflete ambos os aspectos. Com efeito, nesta condição, a ideia é a um só tempo, como que forma e conteúdo (pois que justamente enquanto consiste na “forma” da percepção do intelecto, constitui o “modo de apresentação” do conteúdo por este apreendido)¹⁸. Desse modo, considerando que o hiato interno entre o intelecto e a sensibilidade constitui, psicologicamente, o núcleo da relação entre o universal e o particular – aí instanciada -, é a ideia que constitui, nestes termos, o centro deste núcleo. Nota-se, pois, neste caso, o modo como ocorre a pretensa “dissolução” do hiato.

4. A CIRCULARIDADE CARTESIANA COMO EFETIVAÇÃO ESTRUTURAL NO PROCESSO DE RECOLHIMENTO À UNIDADE

Conforme a hipótese aqui sugerida, o problema da circularidade cartesiana, longe de reduzir-se apenas a um caso fortuito de círculo vicioso, trata-se, conforme observado, de uma questão de cumprimento da configuração estrutural previamente projetada, associada à direção metodológica adotada, cujo desdobramento, na medida em que busca os princípios, tem como consequência o fato de que o ponto de chegada afigura-se pressuposto do ponto de partida (o conceito de *res infinita*, nas *Meditações*, que instancia o pressuposto da unidade, previamente estruturado nas *Regras*, figura, portanto, com o status de pressuposto)¹⁹.

¹⁸ Cf. a este propósito, as mencionadas considerações acerca da concepção cartesiana de “ideia”, de Enéias Forlin.

¹⁹ Deve-se observar, contudo, que a satisfação da exigência de “síntese” estrutural, não significa fechamento absoluto, visto que o “Uno”, que constitui a referida “síntese” é infinitude. Por outro lado, aliás, o que é fixado por Descartes é aquilo que ele considera, em termos de limite da razão, como horizonte do conhecimento. Neste caso, não se trata de Deus enquanto tal, senão que da nossa, por assim dizer, “representação” de Deus. Nestes termos, à semelhança de uma “ilha” de ordem no meio do *caos* – o que, aliás, afigura-se compatível com a metáfora por ele usada, no *Discurso do Método* (Segunda Parte, p. 45; *Discours de la Methode*, A&T, VI, Seconde Partie, p. 13), de restauração de uma cidade, sem, contudo, pô-la toda abaixo -, o sistema cartesiano figura, assim, como uma diminuta ilha num vasto oceano.

Segundo o próprio Descartes, metodologicamente, ao contrário do procedimento de síntese, o procedimento de análise – método que utiliza preferencialmente – “*revela como os efeitos dependem das causas*” (*Objeções e Respostas*, Segundas Objeções, p. 235). Desse modo, a assimilação conceitual, na relação uno-múltiplo, consiste antes, num processo de recolhimento do último ao primeiro.

Na Meditação Terceira, o processo de análise das ideias (enquanto conteúdos do pensamento), atinge conceitos superlativos, como, p. ex., a ideia de infinitude, como atributos constitutivos da ideia de Deus. Pelo pressuposto da precedência do universal, segundo premissa estabelecida como critério para a efetivação de tal análise, como o efeito não pode suplantar a causa, Descartes conclui que um ente finito não pode ser a causa de tais ideias; devendo haver um ser igualmente infinito que lhes seja a causa²⁰. Através das ideias, a “síntese” subjetiva, leva à “síntese” superior do “Deus veraz”. O pensamento, que por meio do exame de suas ideias, põe a existência de Deus, o põe como sua condição de possibilidade. Segundo o que fora observado, a referida prova apresenta estrutura semelhante ao caso do *cogito*, relativamente ao aspecto circular. Pelo fim de recolhimento à unidade, mais do que apenas uma ponte sobre o fosso da transcendência, a ideia de Deus, posta epistemicamente, constitui, ontologicamente, pressuposto para a *res cogitans* e a *res extensa* - a garantia de um sustentáculo, que havia sido abalada pela hipótese do “Deus Enganador”.

Conforme notado, a teoria cartesiana das ideias comporta um conjunto de ideias inatas, oriundas do intelecto divino e estruturantes do intelecto finito. A referida teoria deve certamente implicar que pelas ideias gerais, a “ciência universal” pode ser entendida em termos de uma espécie de, por assim dizer, “texto divino” – o que certamente constitui uma versão metafísica de sua *Mathesis Universalis* (sua terceira versão, portanto).

Fixado, analiticamente, o recolhimento à unidade, o primado do pensamento norteia o processo de síntese²¹ (que apoiado na possibili-

²⁰ Sob tal perspectiva, ideias como a de “infinitude” não podem derivar, por negação, de ideias como a de “finitude”, mas antes lhes constitui pressuposto – o que rechaça, por oposição direta, a possibilidade de qualquer empirismo.

²¹ A presente leitura parece, neste aspecto, comprometer-se com a afirmação de que, em certo sentido, o desenvolvimento das *Meditações* segue, metodologicamente, até a Terceira Meditação um procedimento analítico (de busca do fundamento) e a partir daí até a Sexta Medi-

dade do conhecimento verdadeiro (cf. *Meditações*, Meditações Terceira e Quarta), passa a resgatar, na ordem descendente do inteligível para o sensível, o que fora suspenso, endossado pela validade objetiva das matemáticas (v. *id.*, Meditação Quinta)) até à admissão de existência do mundo material, cujo atestado de possibilidade se desdobra desde a constatação de instanciação das propriedades da geometria, passando pela distinção entre intelecto e imaginação, até a constatação do movimento e do caráter involuntário das sensações, endossado pelo pressuposto da veracidade divina (v. *ibid.*, Meditação Sexta).

O desfecho do referido problema epistemológico, na aludida Meditação Sexta, mostra esta dependência da veracidade divina, em vez de qualquer expediente que constitua uma “ponte” entre as realidades em questão, as quais permanecem dissociadas, não obstante, a necessidade da concorrência de ambas – o que se efetiva em termos da aludida união substancial - para a efetivação de alguns processos, inclusive o conhecimento.

Deve, portanto, ser notado que em nenhuma afirmação há, aí, qualquer espécie de “compromisso ontológico” com qualquer particular, no sentido mais próprio do termo, enquanto algo que se possa representar por meio de uma constante individual - para utilizar uma expressão da lógica -, senão que quando muito com classes, tipos, etc., como o caso da noção de “extensão”.

Aliás, é sempre mesmo em forma de ideias, nos termos acima, que se dá o registro – enquanto registro do pensamento - de qualquer coisa que seja.

A propósito do que se configura nas *Meditações*, relativamente à possível alternância metodológica entre análise e síntese (mesmo na forma de uma efetivação, por assim dizer, implícita da última), tal forma de problematização já fora considerada “tecnicamente” na Sexta Parte do *Discurso*, na qual, a propósito da questão da experiência, no processo de conhecimento, Descartes observa que a ordem por ele adotada consiste em fixar os princípios ou primeiras causas (em que figura Deus, como unidade, além de “*certas sementes de verdade que*

tação, um procedimento de síntese (um movimento dedutivo a partir do fundamento). Este último procedimento já fora indicado na Sexta Parte do *Discurso*, conforme a citação infra. Aliás, a título de observação, sugere-se aqui que a diferença básica entre a análise e a síntese consiste antes numa questão de direção metodológica.

existem naturalmente em nossas almas”), depois, examinar os primeiros e mais vulgares efeitos, “*demasiado comuns e simples, de identificação mais imediata*”, passíveis de se deduzir de tais causas, para somente depois descer às coisas particulares – procedimento de síntese. Ainda segundo ele, ao fazê-lo, o meio de vencer-se a multiplicidade caótica consiste em remeter dos efeitos para as causas – procedimento de análise (cf. *Discurso*, Sexta Parte, pp. 81-2; *Discours de la Methode* – Si-xiesme Partie, A&T, VI, pp. 63-5).

Todavia, independentemente da questão da orientação metodológica seguida em cada caso, o que se afigura decisivo é o fato de que ambas satisfazem os pressupostos estruturais de orientação racionalista fixados nas *Regras*. Apresentemo-lo com suas próprias palavras: “*Em consequência do que, repassando o meu espírito sobre todos os objetos que se apresentaram aos meus sentidos, ousou dizer que aí não encontrei coisa alguma que não possa explicar bastante comodamente pelos princípios que descobrira*”. Cumpre ainda notar que, segundo ele, no respeitante à natureza, “*seus princípios são tão simples e tão gerais, que já quase não encontro um só efeito particular que não possa ser deles deduzido*” (*id.*).

Expostas, acima (cf. seção 3), as condições para a resolução, internamente, do hiato entre o pensamento e a realidade material, é preciso examinar, contudo, como o presente desdobramento – a propósito do status da *res infinita* – proporciona, enquanto sistema englobante, a sustentação da referida estrutura interna e a “apazigua” com o mundo material.

O itinerário acima, percorrido nas *Meditações*, deve ter em vista a resolução do problema do hiato, em toda a sua amplitude, conforme exposto na Primeira Meditação. Afinal, é a transposição dos abismos que se afigura necessário (cf., por exemplo, *op. cit.*, *Meditações Terceira e Sexta*).

Fazendo valer a precedência do universal, no aspecto externo, convém observar que primeiro se faz necessário garantir a (re)ligação da *res cogitans* com a *res infinita* (cf. *id.*, *Meditações Terceira e Quinta*). Esta compatibilização, em que se atesta intuitivamente a evidência dos princípios fundamentais – na forma de “ideias inatas” (todo o conjunto de conceitos universais, certamente a versão metafísica das naturezas simples) -, condições para a “síntese”, constitui a base para o conheci-

mento, enquanto assimilação do particular pelo universal. Em termos, por assim dizer, “modais”, deve-se notar que a necessidade, em contraposição à mera possibilidade, constitui critério de aferimento para Descartes (cf., por exemplo, *Regras*, Regras II-IV).

Na verdade, a referida “estratégia” externa, possibilita a resolução do problema do conhecimento, internamente. Com efeito, em última análise, somente – sob a garantia da veracidade divina – por meio dos conceitos universais (ou “ideias inatas, forjadas pelo intelecto divino”), intuitivamente evidentes, por necessidade, no intelecto humano, se afigura possível tanto obter outras verdades, por dedução, quanto, certamente, codificar os conteúdos particulares da sensibilidade (que – a título de lembrete – não constituem cópias da realidade material). Uma espécie de “compatibilização estrutural” interna, estipulada racionalmente, transpondo a cisão interna (cf. seção 3).

Somente a partir desta “compatibilização” entre *res infinita* e *res cogitans*, é que se deve voltar para o outro lado e tentar o intercâmbio com a realidade material (*res extensa*) – o problema do conhecimento, propriamente (cf. *Meditações*, Sexta Meditação).

Considerando-se a proveniência externa dos conteúdos da sensibilidade, esta compatibilização interna como que estabelece, em termos de representação, portanto, indiretamente, o referido intercâmbio com a realidade material – da qual efetivamente parte o problema em questão (o problema do conhecimento). Contudo, se, em termos “modais”, a necessidade limita-se apenas à “veracidade divina”, a questão do conhecimento da realidade material – além de indireta – certamente deve figurar apenas em termos de possibilidade.

Relativamente à questão da precedência do universal, é notável, p. ex., o fato de ser tomada como ponto de partida para a questão da admissão da existência do mundo material, a certeza na geometria, para, só por último, chegar-se ao sensível, já devidamente “codificado” (cf. *Meditações*, Quinta e Sexta Meditações).

5. A QUESTÃO DA VERDADE

Até este ponto, a problematização ainda não alcançou a questão da verdade, senão que apenas os problemas preliminares que tratam

das condições que concorrem para esta, como, por exemplo, a questão das relações entre a estrutura cognitiva e os seus objetos; entre o intelecto e a sensibilidade; entre os conceitos, as ideias e os conteúdos particulares, etc.; tanto relativamente ao problema da cisão, quanto à questão de sua resolução.

O problema da verdade deve ser, em ultima análise, o ponto de chegada do problema do conhecimento. Assim, por exemplo, se os sentidos são, ou não, falíveis, se as ideias representam, ou não, os conteúdos sensíveis, em ultima análise, isto tem importância somente na medida em que concorre para a consecução da verdade.

Conforme o próprio Descartes, as ideias enquanto tais não são falsas (cf. *Meditações*, Meditação Terceira, § 7; *Meditations* – Troisième, A&T, IX, p. 29). Somente no nível dos juízos (nível proposicional), em que se assevera algo, em termos de afirmação ou negação, concorre-se para a possibilidade da valoração em termos do verdadeiro e do falso.

Ora, se os sentidos se limitam apenas a registrar conteúdos e a imaginação, a reproduzi-los e compô-los, os juízos ficam por conta do intelecto, em termos do concurso do entendimento e da vontade (cf. *id.*, Meditação Quarta).

Em que consiste a legitimidade (em termos de valor de verdade) de um juízo? Qual o critério para se decidir se os juízos são, ou não, bem sucedidos, em termos de valor de verdade?

Em relação à primeira questão, uma resposta possível é a de que o valor de verdade de um juízo (no caso das proposições acerca da realidade material) depende de sua correspondência com os fatos (nestes casos, geralmente se supõe que os juízos são compostos por ideias ou mais propriamente por conceitos e os fatos, pelos conteúdos registrados pelos sentidos). Tal resposta parece óbvia, considerando-se que a questão da verdade só é o caso, considerando-se as referidas cisões, ou seja, que tendo o sujeito, por condição, a “alienação”, tanto da realidade material quanto da divina (não sendo nem divino, nem natural), se afigura, enquanto “fora” de ambas as realidades, em possível – e apenas possível, mas exatamente nisto consiste o problema, considerando-se a certeza da necessidade - incompatibilidade com ambas.

Considerando que os conteúdos sensíveis - conforme o próprio Descartes - sequer constituem cópias da realidade material; e que, sen-

do assim, tampouco deve ser o caso, na assimilação destes, em termos de ideias, por meio do intelecto (pelo entendimento) (cf. *Regras*, Regra XII, pp. 71-2); então, na “síntese” – para além da mera composição - destas ideias, em termos de juízos, que ocorre também através do intelecto, (em termos do concurso entre entendimento e vontade), as possíveis “refrações”, na relação com a realidade material, devem ser comprometedoras.

Na Quarta Meditação - em que trata da questão -, Descartes não parece assumir tal compromisso acerca da correspondência entre os juízos e os fatos.

A estrutura da questão dos juízos, na referida meditação, consiste na relação entre o entendimento e a vontade – faculdades cindidas, enquanto diversas, em suas naturezas e incompatíveis, considerando-se a finitude da primeira relativamente à infinitude da última. No caso em questão, em se tratando do tipo de juízo que não é regido pela necessidade, mas que figura a mercê da mera possibilidade, Descartes observa que o exercício livre da vontade²², desconsiderando as limitações do entendimento – o que consiste em precipitação – constitui a causa do erro. Daí, segundo ele, para se evitar o erro e, portanto, alcançar a verdade, deve-se condicionar a vontade às limitações do entendimento, formulando juízos apenas com base na evidência. Eis, pois, o critério requerido pela segunda das questões acima.

Ora, se tratando, o critério de aferimento, de uma questão de evidência, qual deve ser o estatuto da questão da verdade, em Descartes?

Considerando sua posição relativamente aos sentidos, se afigura sugestivo inferir que isto certamente não deve se aplicar à relação com a realidade sensível, senão que circunscreve-se ao âmbito interno, ao domínio do intelecto.

Em última análise, mesmo que o eventual objeto em questão seja um conteúdo particular da experiência sensível, este certamente não se autoinstitui, nem se autolegitima, senão que – devidamente “codificado” - tal consiste numa questão de “registro” e de “decisão”, respectivamente – em outro nível, portanto.

²² A noção de liberdade aqui em vista é a de autonomia da vontade. Esta autonomia, em termos de uma ausência de programação tanto natural, quanto divina – inclusive ele discute esta última, no contexto da Quarta Meditação – sendo resultante da condição daquilo que se encontra fora de ambas as realidades, nos apresenta o problema da liberdade como derivado da mesma estrutura que o problema da verdade; ambos como resultantes de uma mesma configuração.

Aliás, conforme bem se observou, sob o aspecto interno da questão do conhecimento – considerada, aí, a garantia da veracidade divina (*Meditações*, Meditação Terceira) -, somente as ideias gerais, objetos da intuição e suas relações, objetos da dedução (*Regras*, Regras III, XI), pelo caráter da necessidade, devem satisfazer o referido critério; o que significa que tal estrutura (ou ordem) (cf. *id.*, Regras IV-VIII), regida por princípios e rigor metodológico, garante, por coerência, sua legitimidade. Somente mediante esta condição é que deve ser aferida a função “sintética” (de codificação) das ideias, na aplicação do intelecto à sensibilidade. Como consequência, aquilo que é considerado “conforme”, deve sê-lo apenas relativamente a um acordo interno. Isto, portanto, deve ser extensivo à questão da formulação do juízo.

Tal perspectiva se torna mais clara, metodologicamente, através do expediente cartesiano de conversão do procedimento de análise, em termos do procedimento de síntese, conforme a ordem geométrica (em que se parte dedutivamente, de definições, postulados e axiomas, para a demonstração de teoremas) (cf. *Objeções e Respostas*, Segundas Objeções, pp. 238-47). Aliás, para Descartes – que não reconhece possibilidade para a verdade fora da intuição e da dedução (v. *Regras*, Regra XII, p. 82) – os conteúdos ou processos empíricos figuram subordinados às relações geométricas (cf., por exemplo, *Meditações*, Meditações Quinta e Sexta).

Sob o aspecto externo da questão do conhecimento, em que a função representativa das ideias transpõe o hiato, se nada parece possível garantir-se, para além de que as ideias representam – considerando-se a amplitude, em termos de modos, da função representativa, que inclui até convenções -, a concepção correspondencial de verdade (no sentido de exigência de compatibilidade entre os juízos e os fatos) parece bastante comprometida, neste caso.

Como consequência desta configuração resultante da presente leitura do problema epistemológico cartesiano há, portanto, um deslocamento considerável do lugar decisivo para a questão da verdade, do âmbito externo (da relação sujeito-objeto) para o interno (da relação intelecto-sensibilidade). Com o que, a teoria correspondencial, certamente, acaba tendo um papel secundário, sendo governada por uma concepção “coerencial” de verdade.

REFERÊNCIAS

Obras de Descartes:

ADAM, Charles; TANNERY, Paul (Publiées par). *Oeuvres complètes*. Paris: J. Vrin, avec Le concours du Centre National du Livre, 1996. 11 Tomes.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. In VALÉRY, P. (apr.) *O Pensamento Vivo de Descartes*. Trad. Ma. L Teixeira. S. Paulo: Martins, Ed. Da Universidade de S. Paulo, 1975 (Col. Pensamento Vivo).

_____. *Meditações*. In GUINSBURG, J. at al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos 24).

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução e nota prévia: Fausto Castilho. Campinas: Edições CEMODECON – IFCH/Unicamp, 1999. Edição bilíngüe.

_____. *Objecções e Respostas*. In GUINSBURG, J. at al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos 24).

_____. *O Homem*. Trad. Marisa C. O. F. Donatelli. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2009. Edição bilíngüe.

_____. *O Mundo (ou Tratado da Luz)*. Trad. Cesar A. Battisti. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2009. Edição bilíngüe.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. A. Ferreira. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1971 (Col. Filosofia e Ensaaios).

_____. *Regras Para a Direção do Espírito*. Trad. A. Reis. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

Obras sobre Descartes:

COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Trad.: Mª R. S. Guedes. Lisboa: Edições 70, 1986.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Unijuí, 2005.

GAUKROGER, S. *A Natureza do Raciocínio Abstrato: aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad.: A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 115-42.

MARION, J.-L. *A Metafísica Cartesiana e o Papel das Naturezas Simples*. In.

COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad.: A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 143-70.

Obras diversas:

BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Trad. A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 1985

HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Trad. Artur Morão e António Fidalgo. Lu-sosofia: Press, 1992.

RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. A. Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

Sobre o conceito de Generosidade em Descartes

Juliana Abuzaglo Elias Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro

A generosidade é uma paixão fundamental para a teoria moral de Descartes. A seguir vamos expor como o pensador concebeu esta paixão a fim de entendermos melhor esta relação.

A generosidade também é descrita por Descartes como “magnanimidade”. É o que percebemos no artigo 54¹ das **Paixões da Alma**, onde na realidade ele parece oscilar entre estes dois vocábulos, isto porque, no título do artigo ele menciona a generosidade. Lá, pode-se ler: “A estima ou o desprezo, a generosidade ou o orgulho, e a humildade ou a baixaza”². Entretanto, ao longo deste artigo, a palavra generosidade não é citada nenhuma vez. Em seu lugar ele escreve ‘magnanimidade’: “E podemos assim nos estimar ou nos desprezar a nós próprios; daí provém as paixões e, em seguida, os hábitos de magnanimidade ou de orgulho...”³. Mais adiante, na mesma obra, percebemos então que ele se define pelo termo ‘generosidade’ e o usa com frequência. No artigo 161, ele aborda diretamente esta questão dos dois vocábulos e parece então nos explicar o motivo por ter preferido o termo generosidade: enquanto a palavra magnanimidade vem da Escola (Escolástica) e não

¹ DESCARTES, R. **As Paixões da Alma** (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.54, p.242 (**Passions de l'Âme**, AT vol. XI p 373-.374).

² Idem.

³ Idem.

é muito conhecida, o termo generosidade em relação à língua francesa possuiria um uso mais adequado, popular⁴.

Em Descartes, a generosidade nos é descrita nas **Paixões da Alma** como sendo inicialmente uma paixão que procede de outras paixões, a saber, as da admiração, da alegria e do amor, isto porque, como afirmamos anteriormente, Descartes comunga com a tradição escolástica e estoica que enumera algumas paixões como principais no sentido de originarem todas as demais. Entretanto, ele se afasta destas tradições na medida em que à sua lista de paixões principais incorpora uma que não havia antes sido mencionada por ambas anteriores: a da admiração⁵. Para ele, estas se compõem no número total de seis: “O número daquelas que são simples e primitivas não é muito grande. [...] Há apenas seis, a saber: a Admiração, o Amor, o Ódio, o Desejo, a Alegria e a Tristeza.”⁶

Um entendimento mínimo do que consiste a generosidade, segundo Descartes, supõe assim o entendimento da admiração. A admiração, como vimos, é definida no artigo 53 como representando um momento no qual o primeiro contato com algum objeto nos surpreende quando nós o julgamos que ele seja novo ou distinto em relação ao que comumente conhecíamos⁷. Ainda sobre a admiração, Descartes afirma que, por ser uma paixão ‘primitiva’, ela dá origem a outras paixões; como nos é esclarecido nos artigos 149, 150 e 54: a admiração acarreta nas paixões da “Estima” e do “Desprezo”. No que tange ambas essas paixões, Descartes nos diz, especialmente, que elas são mais “notáveis” quando se referem ao próprio homem, isto é, à nossa própria capacidade de nos auto estimar-nos ou desprezar-nos. Cito Descartes: “Ora, essas duas paixões (estima e desprezo) podem em geral referir-se a todas as espécies de objetos; mas são principalmente notáveis quando

⁴ DESCARTES, R. **As Paixões da Alma** (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.161, p.279-280. (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p.453-454).

⁵ Para São Tomas de Aquino, por exemplo, são onze as paixões primitivas: amor, ódio, desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança, desespero, temor, audácia e cólera ou ira. Para os estoícos são apenas quatro: alegria, tristeza, desejo e temor. Como percebemos em nenhuma das listas há a presença da paixão da admiração.

⁶ DESCARTES, R. **As Paixões da Alma** (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.69, p.244 (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p.380).

⁷ DESCARTES, R. **As Paixões da Alma** (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.53, p.242 (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p.373).

as referimos a nós mesmos, isto é, quando é nosso próprio mérito que estimamos ou desprezamos”⁸

Na terceira parte de sua obra, Descartes trata de todas as paixões particularmente, da admiração inclusive, definindo a partir da admiração a paixão da generosidade. Pouco depois de afirmar “a estima por nós mesmos” como uma espécie notável de admiração no artigo 151, ele nos oferece a definição da generosidade no artigo 153⁹. Segue-se deste modo suas palavras:

[A]ssim creio que a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude¹⁰.

Das palavras acima verificamos e destacamos quatro pontos: (a) a generosidade como legítima e auto estima de si mesmo, (b) o exercício da generosidade está identificado e ligado diretamente à questão do livre-arbítrio, (c) a generosidade supõe uma “firme e constante” resolução do uso deste mesmo livre arbítrio (d) a ação generosa, por fim, sendo igualada e identificada à ação virtuosa, como que fossem equivalentes.

No que tange o item (a) pode ser observado que por derivar-se da admiração, da alegria e do amor, a paixão da generosidade representa a estima por algo, por algum objeto. Como verificamos nas palavras do filósofo, neste caso, trata-se da estima por nós mesmos. No caso da generosidade, a própria alma do sujeito parece ser o objeto em questão, alvo de estima. Em relação ao item (b) a generosidade é caracterizada como a percepção de que nada nos pertence tão verda-

⁸ DESCARTES, R. *As Paixões da Alma* (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.151, p.275-276 (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p.444-445).

⁹ Também podemos observar breves explicações do que venha a se constituir esta paixão nos artigos 54 e 160

¹⁰ DESCARTES, R. *As Paixões da Alma* (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.153, p.276 (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p.445-446).

deiramente quanto a “livre disposição de suas vontades”. Por tal expressão entendemos que o pensador moderno acena com a questão do livre arbítrio, uma vez que é nesta faculdade - a vontade - que reside nosso poder de escolha. Logo, o generoso então se estima por perceber que possui, verdadeiramente, de modo único, um livre poder de escolha, bem como saber que quando faz bom uso deste poder, é louvado, ao passo que quando realiza um mau uso de sua vontade, merece ser prontamente censurado

Assim, a paixão da generosidade é única em vários sentidos: a) não deve ser confundida com o que cotidianamente chamamos de generosidade na língua portuguesa. Ao contrário, Descartes usa o termo para caracterizar o que se poderia chamar de “nobreza da alma” ou magnanimidade. Ele considera que o termo ‘generosidade’ caracteriza a estima que sentimos por nós mesmos resultante da compreensão que temos de nosso próprio mérito. Esta, por sua vez, se baseia na compreensão de que nossas responsabilidades se estendem até onde alcança o poder de nossa vontade, ou seja, se trata da estima que sentimos por nós mesmos ao percebemos que agimos da melhor maneira possível; b) essa paixão é peculiar porque essa estima pode ser dirigida para nós mesmos ou para outros. O homem generoso, portanto: “[C]onhece que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem porque deva ser louvado ou censurado se não pelo seu bom ou mau uso [...] e sente em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la”¹¹. Isso indica que, segundo Descartes, a generosidade supõe a percepção em dois sentidos: de um lado, a percepção do escopo da responsabilidade, da censura e da aprovação e de outro, a percepção em si de uma resolução, a saber, a de ser virtuoso.

Dando prosseguimento às suas ideias sobre a generosidade Descartes afirma no artigo 154:

Os que têm esse conhecimento e sentimento de si próprios persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também os pode ter de si, por que nisso nada há que dependa de outrem¹².

¹¹ Idem.

¹² DESCARTES, R. *As Paixões da Alma* (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.154, p.276-277 (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p. 446-447).

Nesta citação verifica-se que o conhecimento do livre arbítrio presente no homem generoso é capaz de fazer com que ele reconheça que outros homens também podem possuir esta capacidade de serem livres em suas disposições da vontade, ou seja, também podem usufruir de seu livre arbítrio. Esta percepção que o generoso passa a ter dos outros enquanto seres livres, detentores também do livre arbítrio, o faz perceber que também com relação aos outros, o alcance da responsabilidade, da censura e da aprovação envolve o alcance do poder da vontade. Ninguém pode ser censurado ou responsabilizado por algo que não conhecia ser mal ou que não podia fazer de outro modo.

Descartes, portanto, descreve as mesmas condições da generosidade como presentes não só com relação a si mesmo, mas com relação aos outros. O generoso considera o mérito dos outros baseado nesse mesmo princípio do alcance da vontade. Nesse sentido, diz Descartes, aqueles que são generosos:

[N]unca desprezam ninguém; e embora vejam muitas vezes que os outros cometem faltas que fazem aparecer suas fraquezas, sentem-se todavia mais inclinados a desculpá-los do que a censurá-los e a crer que é mais por falta de conhecimento do que por falta de boa vontade que as cometem[...] ¹³.

Descartes descreve a generosidade como sendo a busca constante daquilo que se julga o melhor, que é identificado com “o que é seguir perfeitamente a virtude.”¹⁴

Isto se torna evidente quando nos remetemos ao item (c) acima enumerado. Ele prega uma “firme e constante resolução” de bem usar nossa vontade, ou seja, nas palavras do autor na mesma oração: “nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores” ¹⁵.

Em relação a este item de nossa análise da generosidade verificamos aqui uma afinidade do mesmo para com a segunda máxima da moral provisória exposta por Descartes no **Discurso**. Lembramos aqui que esta máxima pregava: “[S]er o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se

¹³ Idem.

¹⁴ DESCARTES, R. *As Paixões da Alma* (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.153, p.276 (*Passions de l'Âme*, AT vol. XI p.445-446).

¹⁵ Idem.

fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto”¹⁶.

Alguns pontos parecem-nos ser comum ao **Discurso** e **As Paixões Alma**: em ambos Descartes defende o mesmo modo segundo o qual devemos agir, ou empregar nossa vontade, qual seja, o modo “firme e resoluto”. Esta firmeza de decisão em nossas ações é necessária para não cairmos na irresolução, considerada pelo filósofo como um dos piores males¹⁷. Mais ainda, em ambos os textos Descartes afirma que essa vontade firme e resoluto deve se aplicar em buscar o que for de acordo com o melhor julgamento possível a nosso alcance.

A segunda máxima sobre a moral apresentada no **Discurso** exemplifica um aspecto – talvez o principal, da virtude: trata-se da intenção de fazer o melhor, não do melhor epistemicamente comprovado. Trata-se de uma certeza que pode envolver um juízo que afirma uma ideia que não seja propriamente verdadeira. A intenção de fazer o melhor, ou seja, a firme e constante resolução de sempre fazer o melhor possível impede os generosos de posteriormente em seus espíritos arrependerem-se ou sentirem algum remorso de decisões tomadas, pois eles sabem e sentem que verdadeiramente fizeram o melhor que poderiam naquelas circunstâncias. De modo contrário, Descartes fala no artigo 159 que aqueles que se sentem “pouco resolutos”, e que não realizam toda capacidade ou uso que podem fazer do seu livre arbítrio, realizam coisas das quais vêm a se arrepender depois. A estes o filósofo classifica neste mesmo artigo, denominado “Da humildade viciosa” como sendo “arrogantes e soberbos” em oposição aos generosos, que são “humildes e modestos”.¹⁸

De tudo que foi dito acima da generosidade, somos conduzidos ao que denominamos de item (d) da definição da mesma. O generoso como alguém virtuoso, que controla seus desejos, direcionando-os para o bem, para o melhor que possa ser feito. Não só para si, mas para os outros. Esta preocupação com os outros e com o todo, evidencia o aspecto moral da generosidade.

¹⁶ DESCARTES, R. **Discurso do Método** (Col. Os pensadores, 3ª Ed.)1983, p.42 (**Discours**, AT, vol.VI, p.25).

¹⁷ As cartas trocadas com a princesa Elizabeth, a segunda máxima da moral provisória e o artigo 160 da obra **As Paixões da Alma**, podem atestar este dado.

¹⁸ DESCARTES, R. **As Paixões da Alma** (Col. Os pensadores 3a Ed.) 1983 art.156, p.277 (**Passions de l'Âme**, AT vol. XI p. 450).

Explosão ontológica na filosofia malebranchiana

Vinícius M.R. de Carvalho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

1. O CRITÉRIO DE EXISTÊNCIA MALEBRANCHIANO E SUA RELAÇÃO COM A EXISTÊNCIA REAL DE IDÉIAS

O critério de Malebranche apela para a noção de que o estado de algo que não existe é o de ser idêntico ao nada e que este, por sua vez, “não tem nenhuma propriedade”¹. Isto é, ser idêntico ao nada (não existir) é ser vazio de propriedades. Como as idéias se caracterizam por apresentar alguma coisa à mente, esse fato as faz possuidoras de pelo menos uma propriedade: a intencionalidade. Logo, as idéias existem, pois não podem ser identificadas ao nada.

Teodoro: Penso em uma variedade de coisas: em um número, em um círculo, em uma casa, nesse ou naquele ser, no ser. Então, tudo isso é, ao menos no momento em que neles penso. Seguramente, quando penso em um círculo, em um número, no ser ou no infinito, em tal ser finito, eu percebo realidades; pois se o círculo que eu percebo nada fosse, ao pensar nele, eu pensaria em nada. Assim, eu pensaria e não pensaria, ao mesmo tempo. Ora, o círculo que eu percebo tem propriedades que nenhuma outra figura tem. Então, esse círculo existe no momento em que eu penso nele, visto que o nada não tem propriedades e que um nada não pode ser diferente de outro nada.²

Analisemos formalmente o critério. Algo x pode ser descrito como um conjunto P de propriedades:

$$P x = \{A, B, C, \dots\} \quad (1)$$

Onde $P x$ é o conjunto de propriedades de x e A, B, C , etc. são símbolos que denotam individualmente as propriedades de x .

De tal forma que x existe *sse* o seu conjunto P não é idêntico ao conjunto P do nada:

$$P \text{ nada} = 0/ \quad (2)$$

$$\exists x \leftrightarrow P x = P \text{ nada} \quad (3)$$

2. CONSEQUÊNCIAS DO CRITÉRIO

Primeiro, um esclarecimento terminológico. A partir de agora, quando digo que uma idéia possui uma propriedade quero dizer que ela, enquanto idéia, possui certas características (ou realidade objetiva, no sentido cartesiano). Quando digo que a idéia exemplifica determinada propriedade, não digo que sua natureza enquanto idéia possa ser descrita por tal propriedade. Assim, se uma idéia *possui* a propriedade de ser mental, então ela *é* mental, mas se a mesma idéia *exemplifica* a propriedade de ser triangular, então ela não *é*, necessariamente, triangular. É claro, uma idéia pode exemplificar e possuir uma propriedade ao mesmo tempo.

Como vimos, o primeiro objetivo do critério apresentado por Malebranche é o de assegurar a existência real das idéias. No entanto, o critério apresentado não qualifica os tipos de idéias que podem existir. Um deles pode ser a idéia singular i de um indivíduo que exemplifica ou torna possível imaginar tal indivíduo. Suponhamos que a idéia que nos permite imaginar o indivíduo em questão possua ou exemplifique duas propriedades. Então $P i = \{A, B\}$. Suponhamos agora que A denote a propriedade de ser triangular e B a de ser curvilíneo. A geometria elementar nos diz que

¹ A Busca da Verdade, Livro III, Parte II, Capítulo I

² Diálogos sobre a Metafísica e a Religião: Primeiro Diálogo, §IV, p.20

$$A \rightarrow \neg B \quad (4)$$

no entanto

$$P_i = \{A, B\} = P \text{ nada} = 0/ \quad (5)$$

e portanto i existe, pelo critério malebranchiano.

Em outras palavras, uma idéia i que exemplifique um indivíduo por propriedades contrárias existe. De igual modo, uma que exemplifique um indivíduo por propriedades contraditórias também deverá existir, pelo critério.

3. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma objeção possível tentaria reforçar o critério implicitamente. Primeiro, apontando que o critério só pode ser liberalmente aplicado no caso das idéias. Isto é, que haveriam leis supervenientes no caso dos objetos físicos e matemáticos que reduziriam o escopo do critério. Concedamos este ponto já que o que aqui se pretende é mostrar como é possível a existência de idéias que exemplifiquem propriedades contrárias ou contraditórias.

Dado isto, o segundo passo deveria apelar para um *critério de imaginabilidade* aplicado às idéias. Isto é, para o fato de que uma idéia só pode ser aceita enquanto algo real se for possível imaginar o conteúdo que exemplifica. Do contrário, a enunciação ou notação de uma idéia consistiria apenas em manipular símbolos arbitrariamente.

Esta objeção é patentemente inadequada, pois é seu pressuposto que todo o conteúdo das idéias reais seja possível de ser imaginado. É duvidoso que o conteúdo de uma idéia abstrata como, e.g. a que exemplifica a justiça, possa ser imaginada sem apelar para a legitimidade de associações arbitrárias da psicologia individual. Deveríamos então abdicar da dignidade da idéia geral de justiça para embasá-la individualmente, o que não a tornaria diferente da idéia de um advogado, ou de um julgamento, ou da sala de uma corte, etc. em outras palavras: incapaz de diferenciar-se dessas outras idéias e, por isso mesmo, inexistente. De igual forma com todas as outras idéias carentes de imagens próprias.

No entanto, ainda que estejamos dispostos a abdicar da realidade das idéias abstratas e universais fora de sua exemplificação individual (como o fazem e.g. Hobbes, o nominalismo, o indutivismo, etc.), é bastante plausível pensar que tal saída não estaria facilmente a disposição de Malebranche, ainda que o filósofo sentisse necessidade dela. Digo isto pois um dos principais argumentos a favor da *teoria da visão em Deus* é que ao pensar em uma idéia geral, pensamos em toda a variação quantitativa possível de seu conjunto de propriedades, mas não somos capazes de imaginar toda esse variação infinita (o que é óbvio)³. Ao pensar na idéia T do triângulo em geral, por exemplo, penso em toda a variação possível de sua extensão tomada como sua área interna e, assim, tenho posse de uma idéia infinita, o que, diz Malebranche, seria impossível caso ela não se encontrasse de alguma forma em Deus.

$$P T = \{A...An, B, C...\} \quad (6)$$

Onde *A* denota a área interna do triângulo e *A...An* é a variação possível (infinita) dessa extensão. Acredito que isto represente adequadamente o conceito de “extensão inteligível” de Malebranche: uma idéia arquetípica do espaço que pode tomar um número infinito de formas.

Outra objeção possível seria tentar somar ao critério de existência um critério de veracidade. Isto é, somente as idéias que representam coisas reais podem ser reais. Porém, se acatarmos este ponto de vista, como explicar a variabilidade de idéias materialmente falsas, isto é: como explicar que a idéia materialmente falsa de um cubo de gelo frio é distinta da idéia de uma barra de ferro quente? Com efeito, uma das vantagens do critério de Malebranche é que ambas idéias existem e divergem pela sua intencionalidade. Uma é a idéia de um cubo de gelo, a outra de uma barra de ferro, sendo o frio e o calor pseudopropriedades que nada adicionam ao conceito do objeto.

³ A Busca da Verdade, Livro III, Parte II, Capítulo IV

REFERÊNCIAS

Nicolas Malebranche, *A Busca da Verdade: Textos Escolhidos*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. Discurso Editorial, São Paulo, 1ª Edição, 2004.

Nicolas Malebranche, *Diálogos sobre a Metafísica e a Religião*. Oficinas de tradução. Departamento de Filosofia da UFRP. Ed.SCHLA/UFPR, Curitiba, 2011.

A metafísica de Spinoza é compatível com a epistemologia?

Roberto Leon Ponczek

UFBA

A prop. VII da Ética II¹ (“*ordo et connexio*”) exprime a existência de duas cadeias paralelas e independentes de acontecimentos. Em uma delas, na mente acontece a produção de ideias por outras ideias, obedecendo às leis do pensamento enquanto, paralelamente a esta, no universo, fatos são produzidos por outros fatos, obedecendo às leis físicas da natureza. Em ambas, deve ocorrer a mesma ordem e conexão de seus elementos, pois cada uma a seu modo expressa a substância. Será a isomorfia dos atributos, às vezes conhecida como paralelismo, compatível com a epistemologia contemporânea ou apenas um ultrapassado anacronismo metafísico?

A epistemologia demanda que a ciência descreva a realidade enquanto suas previsões convierem, dentro de uma faixa de precisão razoável, com os fatos observados. Em suma, as teorias produzem números teóricos enquanto os experimentos produzem números empíricos, a verificação e falsificação científicas ocorrem quando esses dois conjuntos de números coincidem ou não dentro de uma faixa de tolerância. Quando a teoria deixa de descrever essa verdade por correspondência aos fatos, ela é substituída por outra que o faça melhor,

¹ SPINOZA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.

sendo esta última alçada à condição de representação provisória do “real” ate que seja falsificada por um novo conjunto de fatos.

Resistirá a metafísica de Spinoza a esta conta de chegada do teórico ao empírico?

Consideremos que no mundo material (atributo extensão), uma configuração E do universo evolui causalmente produzindo fatos empíricos que se projetarão sobre um observador-experimentador, afetando-lhe o corpo e manifestando-se como um conjunto de medidas $e = \{e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_m\}$, (como cores, sons, ruídos etc.)

Concomitantemente, a mente (que não se reduz ao cérebro, pois pertence a um atributo distinto) refletindo o estado de mundo E , tenha um conjunto de ideias $\{i_1, i_2, \dots, i_m\}$ que constituem uma construção teórica T da qual resultam um conjunto de previsões teóricas:

$$t = \{t_1, t_2, \dots, t_i, t_m\}.$$

Ora, segundo a prop. VII , EII, “*ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*” essas duas cadeias descrevem a mesma realidade (substância), sendo a primeira através do atributo extensão e a outra pelo atributo pensamento:

$$\begin{aligned} T &\rightarrow t = \{t_1, t_2, t_i, \dots, t_m\} \\ E &\rightarrow e = \{e_1, e_2, e_i, \dots, e_m\} \end{aligned}$$

As mesmas relações de ordem e conexão entre o pensamento e fatos empíricos obrigam-nos a escrever que:

entre teoria e experiência existem as mesmas proporções: $r = ti/ei = tj/ej$, para todo i e j , onde r é uma constante em todo processo.

O que nos leva a $t_i = re_i$.

(b) entre teoria e experiência existem as mesmas variações²:

² Grande parte das grandezas físicas são variações no tempo de uma outra grandeza. Ex: $v = x_2 - x_1 / t_2 - t_1$ o que exige que a ordem e conexão nas cadeias de fatos empíricos e previsões teóricas, se apliquem tanto a razões como variações.

$$t_i - t_j = e_i - e_j \rightarrow r(e_i - e_j) = e_i - e_j \rightarrow r=1, \text{ ou seja } t_i = e_i$$

Portanto, a isomorfia dos atributos, expressa pela prop. 7, EII, implica que, dentro da faixa de imprecisão das medidas, as previsões teóricas sejam iguais aos fatos. Neste caso, a teoria T que resulta de um estado mental, será tão próxima quanto possível à realidade física E .

$$T \rightarrow E$$

Se T não convergir para E outra teoria T' mais adequada (constituída por ideias adequadas) deverá ser buscada. Essa condição de verificação e falsificação, proposta inicialmente por Popper³, e aprimorada por seu discípulo Imre Lakatos⁴, em sua Metodologia dos Programas de Pesquisa é a essência da epistemologia contemporânea e somente podem ser consideradas teorias científicas aquelas que podem ser submetidas a esse teste.

É importante realçar que na dupla cadeia convergente da *ordo et connexio* a mente é imanente ao real porque é ela mesma, juntamente com as afecções sobre as quais ele pensa, um modo da natureza pensante, e, portanto do real. Ao contrário das interpretações mais comuns da Epistemologia popperiana, o observador e sua mente humana não pairam acima da realidade como fantasmas supramateriais porque simplesmente a ela pertencem como modos finitos pensantes e extensos. A disposição coerente e unívoca da mente humana com as afecções corpóreas imersas nas forças da natureza, não seria apenas uma descrição científica do real, como julgam os epistemólogos ortodoxos, mas a própria realidade projetando-se nas suas duas faces: a natureza pensante e a natureza extensa. A verdade seria então a correspondência biunívoca entre as duas faces: uma ideia relaciona-se com outra por necessidade, assim como seus ideados, por causalidade. Esta última forma de realismo, que subtrai ao homem a condição de sujeito ímpar à procura de juízos sobre seus objetos, conferir-lhe-ia apenas um papel descentralizado de duplo modo extenso e pensante da substância, expressão de uma realidade já instalada na natureza, como um campo de forças.

³ POPPER K.R, *A lógica da investigação científica*. S.P: Abril, coleção Os pensadores, vol.XLIV: p. 263 -384, trechos selecionados, 1975.

⁴ LAKATOS, Imre, *Falsificação e Metodologia dos Programas de Investigação Científica*, Lisboa: Edições 70, 1978.

Finis ergo Reipublicae revera libertas est: **sobre a finalidade do Estado**

Claudio de Souza Rocha
UFERSA

Ao propormos esta comunicação nos deparamos com questões tidas como superadas no âmbito do pensamento político moderno. De fato, muito já se discutiu sobre a natureza do Estado e a sociedade política se constitui como uma realidade um tanto inexorável. Entretanto, lembremos que este objeto da ciência política não se constituiu de forma pacífica, mas no embate conceitual característico do pensar científico. Apesar das divergências conceituais a gênese do Estado-nação aponta para noção comum, de que este nasce para garantir a paz e segurança da sociedade. Mas, volta e meia, nos deparamos com instabilidades que parece por em xeque tais finalidades. Nas palavras de Streck e Morais¹ o Estado moderno, sofre atualmente uma crise de identidade, conceitual como estruturalmente. Esta crise de identidade, sob a ótica destes autores, aponta para uma crise de soberania. Interessamo-nos aqui, pela crise conceitual, pois, refere-se às bases do Estado e sua caracterização. Para Bobbio² a crise do Estado atual liga-se claramente à temática da ingovernabilidade:

¹ STRECK, Lenio Luiz. MORAIS, José Luis Bolzan de. *Ciência Política e Teoria Geral do Estado*. p. 136

² BOBBIO, Norberto. *Estado; governo; sociedade: Para uma teoria geral da política*. p. 126

Por crise do Estado entende-se, da parte de escritores conservadores, crise do Estado democrático, que não consegue mais fazer frente às demandas provenientes da sociedade e por ele mesmo provocadas; da parte de escritores socialistas ou marxistas, crise do Estado capitalista, que não consegue mais dominar o poder dos grandes grupos de interesse em concorrência entre si. Crise do Estado quer portanto dizer, de uma parte e de outra, crise de um determinado tipo de Estado, não fim do Estado. Prova disso é que retornou à ordem do dia o tema de um novo 'contrato social', através do qual dever-se-ia precisamente dar vida a uma nova força de Estado, diverso tanto do Estado capitalista ou do Estado de injustiça, quanto do Estado socialista ou Estado de não-liberdade.

É em meio a estas tensões oriunda da crise da soberania, conceitual e estrutural que a presente abordagem, despretensiosamente, pretende discutir, pois, é neste contexto que as questões de outrora reaparecem: Qual a base da vida em sociedade? O Estado se faz mesmo necessário? Será se uma vida anárquica não nos seria mais vantajosa? É nesta oportunidade de repensar o contrato, que retomamos o pensamento político de Espinosa.

A finalidade do Estado, a função da política, para nosso autor, não é só garantir a segurança, mas salvaguardar o direito da natureza, garantindo a autonomia da cada um. A sociedade, então, tem mais vantagens do que desvantagens, ela é "extremamente útil e até absolutamente necessária, não porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa a muitas tarefas" (*TTP*, Cap. V).

É, portanto, agindo de acordo com a necessidade de nossa própria natureza, que procuramos segurança, desejamos a vida. Sendo que, todos os nossos esforços, todos os nossos desejos, só podem ser concebidos adequadamente na relação com os outros indivíduos. Para o nosso autor, quanto mais cada um se esforça, procurando o que lhe é útil para conservar o ser, tanto mais é dotado de virtude; da mesma forma, quanto menos se buscar o que lhe é útil, quantos menos se conservar o seu ser, tanto mais será impotente (EIV, P20). Ora, diante das várias coisas que nos são úteis, é sempre preferível as que estão em pleno acordo com nossa natureza e, nada está mais de acordo com a nossa natureza do que quando dois indivíduos da mesma natureza se

juntam e assim compõem um indivíduo duas vezes mais potente. De forma que nada é mais vantajoso para conservação do homem do que estarem juntos em um mesmo empreendimento. Diz ele:

Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem junto, o que é de utilidade comum para todos. (EIV, P18, S).

O homem incapaz de ações desinteressadas, busca o que lhe é mais útil, pois aquilo que me é mais útil, o considero bom (EIV, ap). Então, a suprema felicidade ou beatitude do homem, consiste em aperfeiçoar-se o máximo que se pode no uso do intelecto ou da razão, ou seja, uma vida vivida de forma inteligente é mais útil à conservação do homem. Portanto, a razão mostra que é útil, acima de tudo, que os homens formem associações e constituam vínculos, pois a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para poder se conservar, pois na prática um homem só, isolado, não tem direito, pois estes são de natureza social; ao viver em comunidade, o homem adquire direito e esses direitos aumentam com o poder da comunidade. Assim, o homem será tanto mais livre quanto mais racionalmente agir na sociedade. De forma que, quanto mais o homem vive sob a direção da razão, mas vive de acordo com a sua natureza.

Entretanto, não é difícil constatar que, nem todos vivem e agem sob a direção da razão, e nem mesmos os sábios são sábio a todo tempo. O que leva o nosso autor no TTP a afirmar que todos nascem ignorando tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, ou seja, seguindo os impulsos do desejo. (TTP, Cap. XVI). Assim, “não pode ser a razão a base da vida em sociedade, mas a vontade de existir” que faz com que rejeitemos um bem por amor de outro e movido pelo medo ou pela esperança (Aurélio, 2003, p.CI).

Então, o verdadeiro fim do Estado é fazer com que o homem exerça com segurança as suas respectivas funções, nas palavras de Spinoza

é fazer com que os homens possam “[...] usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto a liberdade”(TTP, XX).³ Pensada aqui, como potência que não pode ser alienada, e que está mais apta a surgir em determinados de tipos de Estado do que em outros, de forma que, a melhor constituição de um governo civil é determinada a partir dessa finalidade. Assim, o Estado livre não é aquele em que todos saíram da superstição, mas aquele que além de garantir a segurança, garanta também a autonomia de cada um. Como diz Negri “a política tem a função de preservar e não de constituir o humano”.⁴ Em outras palavras o Estado deve possibilitar aos homens o livre exercício da razão, mas sem exigir que estes ajam racionalmente, pois estes são um misto de razão e paixão e na maioria da vezes são naturalmente dominados pelas paixões. Segundo Aurélio⁵, a liberdade aludida no político em Espinosa, não é a liberdade de cada indivíduo tomado isoladamente, mas a liberdade política, ou seja, a liberdade do coletivo, que diz respeito ao verdadeiro fim do Estado, que é dar a todos os mesmos direitos, sejam eles doutos ou ignorantes.

O Estado deve então ser dirigido, de tal forma que, tanto os que governam como os que são governados, visem o bem comum,⁶ buscando o que for mais útil para todos, já que a nossa natureza é tal modo constituída que procuramos com maior força aquilo que nos é mais útil. Portanto, a liberdade só pode existir quando os homens estabelecerem uma forma de comunidade política fundada em consonância com a natureza humana e de acordo com o direito natural de cada um. Para Espinosa, o soberano poder do Estado só pode ser concebido em consonância com a natureza humana. De fato, é o Estado que decide

³ Segundo Negri “O pensamento de Spinoza não é um pensamento “liberal”, em sentido nenhum, não é fundador do Estado de direito, de maneira alguma, não tem nada a ver com a “sublime” linha Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel” (Negri, *Anomalia selvagem*, 1993, p. 158)

⁴ Apud, Aurélio, 2003, p. 374

⁵ Aurélio, 2003, p. 374.

⁶ Neste sentido Israel enfatiza que “[...] se os líderes não governarem de acordo com o bem comum, somente em interesse próprio, então não poderá haver estabilidade política, por mais brutais que sejam os métodos de repressão. “Paz não é meramente a ausência de guerra, mas uma virtude baseada na força da mente”, isto é, ela requer a participação dos homens.” (Israel, Jonathan I., *Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750.*, p.305.

o que é justo ou injusto, que impede os homens de agirem a seu bel-prazer, mas não pode impedir cada homem de julgar como bem quiser, a consciência do homem permanece livre. Como diz Moreau, “[...] o seu juízo interior permanece livre; essa é uma liberdade de que não pode ser privado, um direito a que não poderia, mesmo se o quisesse renunciar”.⁷ Neste sentido, o Estado deve conceder a liberdade de expressão e pensamento, pois estas são essências para a segurança e a paz política. Diz Espinosa:

A liberdade de pensamento, vestígio inalienável do direito de natureza, impõe limites ao poder soberano do Estado; tal como é do interesse dos sujeitos não resistir às ordens do soberano, assim também é do interesse do soberano não se opor à livre expressão do juízo, não pôr entraves ao uso público da razão, porque ele teria então como inimigos as pessoas racionais, que são naturalmente os seus melhores apoios; opondo-se à liberdade dos cidadãos mais do que o estritamente necessário à ordem pública, ele arruinaria o seu próprio poder. (TTP, cap. XX).

É impossível reprimir a liberdade ao ponto de dominar os homens para que não se atrevam a dizer ou pensar alguma palavra que contrarie o soberano, pois “quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de expressão mais obstinadamente eles resistem” (TTP, Cap. XX). Dessa maneira, não há coisa pior para um Estado do que condenar, exilar ou considerar como inimigos àqueles que pensam livremente. Sendo que para manter a paz social e evitar as discórdias, o Estado “[...] terá obrigatoriamente de se conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo a que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia” (Ibid., Cap. XX). Em outras palavras, o melhor regime é aquele que se aproxime o máximo do Estado de natureza. Este regime não poderia ser outro que não o democrático:

Com efeito, num Estado democrático (que é que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, comprometeram [...] a sujeitar ao que for comumente decidido os atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião

⁷ Moreau, Joseph. Espinosa e o espinosismo, p. 21.

que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (TTP, Cap. XX).

Assim, o Estado, ao garantir a paz e segurança, possibilita aos homens, no âmbito da vida social, condições para alcançar a perfeição de sua própria natureza e realizar o ideal da vida racional. Como diz Espinosa: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo (EIV, P73)”. Ora, os homens que são conduzidos pela razão, ou seja, que agem por virtude⁸, deseja aquilo que é útil tanto para si como para os outros, pois segundo o princípio da verdadeira utilidade, a amizade e a sociedade em comum são sempre seguidas de um bem. Diz ele: “Essa doutrina, enfim, não é menos útil à sociedade comum, à medida que ensina como os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não, evidentemente, para que se tornem escravos, mas para que, livremente, façam o que é melhor”. (EII, P49, S). Isto está em pleno acordo com a elevação do conceito de liberdade no seu pensamento político, através do combate a superstição e contra a intolerância religiosa, e na instituição do melhor configuração de Estado que possibilite a liberdade política.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, Norberto, *Dicionário de política I* – Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1ª Ed.. 1998.
- BOBBIO, Norberto. *Estado; governo; sociedade: Para uma teoria geral da política*. 4ª Edição, São Paulo, Editora Paz e Terra S/A, 2007.
- CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ISRAEL, Jonathan., *Iluminismo radical : a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750* – São Paulo : Madras, 2009.
- MOREAU, J., *Espinosa e o espinosismo*. São Paulo: Ed.70, 1982. Col. Biblioteca básica de filosofia.

⁸ Agir por virtude em Spinoza é agir, viver, conservar o seu ser sob a direção da razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.

NEGRI, Antônio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SPINOZA. B. *Pensamento metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética*. Seleção de textos Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. 5. ed.- São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução e Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Ética*. Edição bilíngüe Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3 Ed. - Belo Horizonte. Autentica Editora, 2010.

STRECK, Lenio Luiz. MORAIS, José Luis Bolzan de. *Ciência Política e Teoria Geral do Estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

O papel das noções comuns em Spinoza para a inserção da prática na filosofia de Deleuze

Angelica de Britto Pereira Pizarro

PUC-Rio

Dezembro de 2014

Propomos nessa comunicação abordar como a concepção das noções comuns, em Spinoza, contribui para a inserção da prática na filosofia de Gilles Deleuze.

Em *Spinoza e o problema da expressão*, no capítulo intitulado *As noções comuns*, Deleuze apresenta o processo constitutivo do *ser* em Spinoza desde a estrutura das afecções até a construção da noção comum. Ele indica que, na *Ética*, Spinoza mostra que, por ser causa de si, somente Deus, ou a Natureza, é pleno de afecções ativas. Porém o mesmo não acontece com o nosso corpo, uma vez que, sendo a potência da Natureza em seu todo superior a nossa, ou seja, sendo as forças externas mais poderosas do que as nossas, o poder de ser afetado do nosso corpo é, necessariamente, preenchido por afecções passivas. Essas últimas se caracterizam por encontros casuais entre os corpos. O corpo, por sua vez, apresenta-se como uma relação dinâmica, cuja estrutura interna e contornos são abertos e, portanto, permanentemente passíveis de mudança.

Em um encontro, as relações internas ou características de dois corpos podem se compatibilizar ou não. Se as mesmas forem compatíveis, os dois corpos formam juntos uma nova relação. Nesse caso, um

corpo exterior em relação a outro corpo suscita uma afecção que em si mesma convém com a natureza desse outro corpo. Ao mesmo tempo, a potência de agir desse outro corpo aumenta. Em suma, tal encontro incidental gera um encontro passivo alegre, uma vez que nele se dá uma relação componível que, por sua vez, aumenta a potência de agir. Contudo, no encontro, se a relação interna de um corpo não convém com a de outro, o mesmo não está de acordo com a natureza desse outro corpo. Nesse caso, ou um corpo decompõe a relação do outro ou os dois corpos se decompõem, não havendo, portanto, aumento de potência, já que um corpo não consegue aumentar sua potência por intermédio daquilo que não convém a ele. Assim, se o encontro produz uma diminuição de potência, a afecção passiva por ele gerada consiste na tristeza e não na alegria.

Contudo a maioria dos encontros casuais produzidos pelos homens é triste, uma vez que estes discordam mais do que concordam entre si. Desse modo, em sua investigação, Spinoza constata que o poder de ser afetado é mais tomado por afecções passivas tristes do que por afecções ativas e, ainda, que os afetos passivos são mais constituídos por afecções passivas tristes do que por afecções passivas alegres.

Mas, então, como chegaremos a experimentar afecções ativas? Essa questão é, para Deleuze, o sentido prático da filosofia de Spinoza. Ao entrevermos composições entre corpos, temos nas mãos um instrumento seletivo para uma ética, já que podemos tanto constituir encontros com corpos cujas relações constitutivas se compõem com a nossa e que, portanto, suscitam paixões alegres, como evitar encontros com corpos cujas relações constitutivas decomponham a nossa, suscitando, assim, paixões tristes. Dessa seleção emergem também as noções comuns. A construção da noção comum possui delicada posição no pensamento de Spinoza, uma vez que pertence ao encadeamento teórico, bem como funciona como condição para a sua filosofia prática.

Segundo Deleuze, “quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando sentimos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso”¹. Assim, a ordem de formação das noções comuns começa com a

¹ DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 261. No original: “Quand nous rencontrons un corps qui convient avec le nôtre, quando nous éprouvons une affection passive joyeuse, nous sommes induits à former l'idée de ce qui est commun à ce corps et au nôtre.”

experiência da alegria, já que é a afecção passiva alegre, proveniente de um encontro entre corpos componíveis, que serve de princípio indutor para formá-las. Tal processo de construção compreende dois momentos, a saber, primeiramente, evitamos as paixões tristes que diminuem a nossa potência de agir e acumulamos as paixões alegres. Essa seleção implica um esforço que eleva a nossa potência. Em seguida, já que as paixões alegres procedem de causas exteriores e, portanto, implicam ideias inadequadas, é necessário darmos um verdadeiro “salto” para ingressarmos em um *devoir-ativo* do espírito, ou seja, é preciso “saltarmos” da paixão alegre para a noção comum (ideia adequada).

Certamente, o acúmulo de paixões alegres organiza as condições para o “salto” que produzirá uma ideia adequada. Mas, para tanto, necessitamos substituir a causa exterior pela causa interior procedendo, assim, à mudança da alegria passiva para a alegria ativa. Em outras palavras, uma paixão alegre nasce de um corpo exterior que é constituído por uma relação comum ao nosso corpo. Contudo, somente quando a razão forma uma ideia da relação comum compartilhada entre tal corpo e o nosso corpo, ou seja, quando ela constrói uma noção comum, é que a afecção alegre, de passiva, torna-se ativa. Desse modo, o encontro é adequado ou ativo, uma vez que expressa a sua própria causa, ou seja, expressa a relação comum entre dois corpos. O processo de compreender a causa de um encontro, segundo Deleuze, permite a Spinoza a seguinte proposição: “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta”². Dito de outro modo, esse processo nos favorece “saltar” para a ação, bem como para a adequação.

De modo conciso, a primeira ideia adequada que produzimos diz respeito à ideia de algo “em comum” ou uma noção comum. A potência de compreender ou de pensar, ou ainda, de agir da alma (*devoir-ativo*) explica essa ideia. Nesse sentido, somos ativos ao construirmos noções comuns. A formação da noção comum remete ao momento em que assumimos formalmente a nossa potência de agir. Na origem, a razão consiste no esforço para organizar os encontros a partir daquilo que percebemos como compatível conosco ou não. Como atividade, ela serve para conceber as noções comuns, ou seja, para compreender o que convém e o que não convém no âmbito do intelecto. A noção co-

² SPINOZA, B., *Ética*, V, P3, p. 216.

num, primeira ideia adequada, suscitará nova ideia adequada e assim por diante.

Para Deleuze, a noção comum está entre as descobertas mais fundamentais da *Ética*. Em sua perspectiva prática, a filosofia de Spinoza conduz a uma ontologia na qual o *ser* não é apreendido como dado, como pressuposto, mas remete tão-somente a relações componíveis. A noção comum se refere, justamente, ao conjunto de, no mínimo, duas dessas relações que, por sua vez, cria outra relação com um grau de potência maior. Um novo corpo mais potente, enfim, um agenciamento coletivo.

Mas é importante lembrar que tal conjunto já não configura uma composição contingente e, sim, uma constituição ontológica, uma vez que o processo implica a causa *no* próprio corpo novo. Nesse sentido, o que caracteriza a constituição ontológica em Spinoza é a adequação ou a expressão do encadeamento causal do *ser*. Todo esse processo prático-seletivo, em que as noções comuns são construídas, faz da investigação especulativa um projeto ético. Segundo Deleuze, como agenciamentos ontológicos, as noções comuns formam uma vertente prática, uma vez que emergem na imaginação para erigir a razão. Assim, a noção comum favorece a articulação entre imaginação e razão em um *continuum* no processo de constituição intelectual. Vimos que a causa da afecção passiva alegre é exterior e a causa da afecção ativa alegre é interior. A noção comum engendra a mudança conservando a afecção ao mesmo tempo em que compreende a causa. A imaginação enquanto paixão alegre condiciona o início do processo. Como a diferença fundamental entre a imaginação e a razão consiste na contingência de uma e na necessidade da outra, a noção comum comparece na variação que torna a imaginação constante. Tal é a passagem para a razão.

As noções comuns são, portanto, aquilo que nos permite chegar às afecções alegres ativas. Como vimos, em Spinoza, a razão sempre opera por meio do conhecimento das causas, ou seja, compreendendo as *relações* em jogo, enfim, produzindo noções comuns, o que aumenta a nossa potência de agir. Em outras palavras, é na prática da alegria que as relações adequadas se constituem, que a potência de agir de um corpo-pensamento aumenta e que agenciamentos coletivos se compõem.

Aqui começamos a vislumbrar a inserção da prática na filosofia de Deleuze, já que a construção das noções comuns exerce, no pensamento deleuzeano, em especial, no conceito de agenciamento, crucial influencia. Tal conceito aparece, na obra do filósofo francês, como a sua formulação mais acabada da ideia de *relação*, ideia esta, igualmente cara a toda a sua problemática especulativa e prática.

Em *Diálogos*, seu livro com Claire Parnet, Deleuze dedica a segunda parte do capítulo *Da superioridade da literatura anglo-americana* ao conceito de agenciamento. Nesse, ele responde à pergunta: por que escrever sobre Spinoza? (o mesmo se dando com o empirismo, em especial, com Hume, bem como com os estoicos). Em cada um desses, Deleuze apreende um elemento que compõe o conceito de agenciamento. Do empirismo, ele extrai a tese humeana, segundo a qual, as relações são exteriores aos seus termos; do antigo estoicismo grego, ele toma a teoria dos incorporais que postula a distinção entre a profundidade física, com suas causas, suas misturas de corpos, e a superfície metafísica, com seus efeitos incorpóreos, que se atribuem aos estados de coisas e que se exprimem nas proposições. Em suma, de Hume, Deleuze conclui que os termos apenas surgem na relação e, dos estoicos, que o sentido incorporal consiste tão-somente no expresso da relação.

Mas de Spinoza, Deleuze diz: “a alma e o corpo, ninguém jamais teve um sentimento tão original da conjunção ‘e’.”³ O que Deleuze quer ressaltar com essa afirmação? Em Spinoza, cada indivíduo (alma e corpo) contém infinitas partes que lhe pertence e que o constituem enquanto certa relação não totalizada. Segundo Deleuze, os indivíduos se encontram na Natureza em uma espécie de plano de consistência, formando uma figura que, por sua vez está sempre variando. Eles se afetam mutuamente, já que a relação que os compõe produz um grau de potência, um poder de ser afetado. Portanto, no universo só há encontros. Vimos que, em um encontro, um indivíduo pode decompor a relação de outro indivíduo ou compor-se com ela. O primeiro é apreendido como um mau encontro e o segundo como um bom encontro. Por isso, é tão fundamental a Spinoza saber *o que pode um corpo* ou de que afetos ele é capaz.

³ DELEUZE, G. e PARNET, C., *Diálogos*, p. 73.

Os corpos se definem não por seu gênero ou espécie, mas por aquilo que eles podem, ou seja, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação. Para Deleuze, afetos são devires, já que tanto podem nos enfraquecer, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), como nos tornar mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos introduzem em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria). Enfim, temos os órgãos e as funções que correspondem aos afetos dos quais somos capazes. O que irrompe um afeto é o signo, uma vibração, uma sensação, aquilo que efetua um poder de ser afetado. Por exemplo, luz, odor e sangue quente afetam o carrapato. Esses são os três únicos afetos dos quais o carrapato é capaz.

Contudo há muitas coisas no corpo das quais não temos conhecimento, bem como na alma das quais não temos consciência. Por exemplo, a tristeza ou as paixões tristes, que diminuem a nossa potência de agir, servem de ferramenta aos poderes estabelecidos, uma vez que os mesmos necessitam de nossas tristezas para nos tornar escravos. O déspota, o sacerdote (usurpadores de almas) precisam nos convencer de que a vida é difícil e pesada. Os poderes necessitam nos afligir, organizar nossos fantasmas. A incessante lamentação sobre a vida e o recorrente ressentimento contra ela nos atacam como uma virose, ou ainda, como uma neurose. Já o homem livre está sempre em fuga, isto é, ele organiza encontros, aumenta sua potência de agir, se afeta de alegria, multiplica os afetos que envolvem um máximo de afirmação.

“Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência”⁴ eis um agenciamento do qual o primeiro princípio de Spinoza, *uma única substância para todos os atributos*, depende. Segundo Deleuze, há um agenciamento-Spinoza que implica alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem tal poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos. Para ele, a filosofia torna-se aqui a arte de um co-funcionamento, de um agenciamento, sendo agenciar, estar no meio, sobre a linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior.

⁴ Ibid., p. 75.

O agenciamento se refere à instância de co-funcionamento de elementos ou de termos heterogêneos. Ele regula, de diversas maneiras, a produção e a distribuição dos enunciados em um campo social. Ele contém dois segmentos: um de conteúdo e outro de expressão. Por um lado ele consiste em agenciamento maquínico de corpos, de ações e de paixões, de mistura de corpos reagindo mutuamente. Por outro ele consiste em agenciamento coletivo de enunciação, isto é, em transformações incorpóreas que, ao mesmo tempo, se conferem aos corpos. Este seria um eixo horizontal, conforme Deleuze e Guattari concebem. Mas há ainda um eixo vertical (que aqui temos somente a intenção de mencioná-lo) em que o agenciamento tem, simultaneamente, lados territoriais ou reterritorializados que o estabilizam, ou seja, instituições fortemente territorializadas como, por exemplo, o aparelho judiciário, a família e pontas de desterritorialização que impelem o agenciamento a se evadir, ou seja, variações, afetos, linhas de fuga. O agenciamento, portanto, diz respeito ao campo de experiência em que se engendram essas formações ou plano de imanência.

A primeira ocorrência do conceito de agenciamento coletivo de enunciação pode ser formalmente considerada em *Kafka. Por uma literatura menor* em 1975. Kafka era um estrangeiro em sua língua. Judeu, nascido em Praga (Áustria-Hungria), escrevia em alemão. Nessa obra, Deleuze e Guattari perguntam: o que é um agenciamento? ⁵ Segundo eles, o agenciamento remete a uma relação, uma relação complexa, uma vez que possui múltiplos elementos conexos. Esses elementos conexos ou conectados são como engrenagens de uma máquina. São essas conexões que fazem a máquina concreta, social.

“A máquina de justiça não é dita máquina metaforicamente: é ela que fixa o sentido primeiro, não somente com suas peças, seus escritórios, seus livros, seus símbolos, sua topografia, mas também com seu pessoal (juízes, advogados, oficiais de justiça).” ⁶

⁵ Das máquinas desejanter de o *Anti-Édipo*, os autores passaram à ideia de agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação em *Kafka* e, depois, em *Mil Platôs*, já em sua versão mais completa.

⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *Kafka: por uma literatura menor*, p. 148.

A cada engrenagem, uma nova engrenagem a acompanha e isso se dá mesmo que elas se oponham ou funcionem de modo discordante. Segundo os autores, é o desejo que promove incessantemente essas engrenagens. Para eles, o papel principal do conceito de agenciamento é de enriquecer a concepção do desejo com uma problemática do enunciado. Desse modo, o agenciamento é tanto agenciamento maquínico do desejo, como agenciamento coletivo de enunciação. Baseando-se no primeiro capítulo de *América*, Deleuze e Guattari afirmam que Kafka mostra magistralmente que o enunciado é sempre jurídico, isto é, se faz segundo regras, uma vez que ele constitui o verdadeiro modo de emprego da máquina. Assim, de acordo com os autores, somos engenheiros ou mecânicos conforme as engrenagens da máquina e somos juristas conforme os enunciados dos agenciamentos. “Nada de agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, nada de agenciamento social de desejo que não seja agenciamento coletivo de enunciação.”⁷

O enunciado nunca se remete a um sujeito. Ele não se refere ao sujeito da enunciação (aquele que emite o enunciado) e nem ao sujeito do enunciado (aquele cujo enunciado seria emitido). Para os autores, mesmo a enunciação literária mais individual é um caso particular de enunciação coletiva. Mas isto não significa que esta coletividade seja o verdadeiro sujeito da enunciação ou o sujeito de quem falamos no enunciado. O agenciamento é nele mesmo agenciamento de enunciação em um processo que não tem lugar para um sujeito, mas que permite marcar a natureza e a função dos enunciados, uma vez que esses só existem como engrenagens de tal agenciamento. Por exemplo, K (personagem de *O Processo*) não será um sujeito, mas *uma função geral que prolifera sobre si própria*, não cessando de se segmentar e de girar em torno de todos os seus segmentos ou territórios. É preciso esclarecer que “geral” aqui diz respeito a uma função “o indivíduo o mais solitário tem uma função tanto mais geral quanto mais se conecta a todos os termos das séries pelas quais ele passa.”⁸ K é bancário e, nesse segmento, ele está conectado com toda uma série de funcionários, de clientes, e com sua pequena amiga Elsa; mas ele também é preso, estando em conexão com inspetores, testemunhas e com a senhorita Bürstner, e ele ainda é artista, em conexão com Titorelli e as meninas...

⁷ Ibid., p. 149.

⁸ Ibid., p. 152.

A função geral é, assim, indissolúvelmente social e erótica, ou seja, se refere tanto ao funcionário quanto ao desejo.

O agenciamento prescinde, assim, da representação do sujeito, já que ele é em si mesmo pura produção de tantos outros agenciamentos. Multiplicidade de elementos conexos que a cada agenciamento se apresenta com uma nova função geral. Em Deleuze e Guattari, a enunciação passa a fazer parte da recusa à representação, bem como de suas instancias afiliadas, a saber, o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado. Nesse sentido, ao estar liberada, a enunciação pode ser concebida como processo de produção, de antemão coletiva e social. Mas ela é igualmente co-responsável da produção desejante, uma vez que o desejo vem a se unir a um dado agenciamento.

Vemos, portanto, ressoar, no conceito de agenciamento, a concepção spinozista de noção comum, uma vez que o agenciamento é uma composição de relações: a relação de um corpo que se compõe com a de outro corpo. Nele, está presente a ideia de algo que é comum a todos os corpos e almas ou a muitos corpos e almas ou, pelo menos, a dois corpos e a duas almas. Há concretamente o enunciado do que é comum a muitos corpos e almas ou a todos os corpos e almas. A existência, em Deleuze, se mostra, então, indissociável de agenciamentos variáveis e reconfiguráveis que a produzem incessantemente. O indivíduo aparece não como uma forma originária; ele se constitui ao se agenciar. Ele só existe tomado de antemão em agenciamentos, uma vez que seu campo de experiência varia entre formas de comportamento e de pensamento preconcebidas, portanto, sociais, e um plano de imanência no qual ele libera o seu poder de afecção e recupera a sua potência de sentir e de pensar, enfim, sua potência de agir.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005 (Collection Arguments)

_____. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2002. Título original: Spinoza – Philosophie Pratique

DELEUZE, G. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Escuta, 1998. Título original: Dialogues.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução Cintia Vieira da Silva. Revisão da tradução Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. Título original: Kafka: pour une littérature mineure. (Filô/Margens, 4)

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. Título original: Ethica.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Revisão da tradução Homero Santiago. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Título original: Tractatus politicus. (Clássicos WMF)

ZOURABICHVILI, F. *O Vocabulário de Deleuze*. Tradução André Telles. Revisão técnica da tradução Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. Título original: Le vocabulaire de Deleuze. (Conexões; 24)

A Unidade dos Atributos Distintos e o Monismo Psicofísico em Espinosa

Rafael dos Santos Monteiro

Universidade de São Paulo

Ao nos olharmos no espelho, o que contemplamos não é nada do que habita o interior de nossas mentes. Trata-se de nossa fisionomia corpórea, o corpo enquanto imagem refletida. Tal imagem, tomada em si mesma, nada tem de semelhante com as ideias e todo o resto que trazemos cá dentro de nós – a não ser o comum sentimento de propriedade. Se estas últimas compõem, ao mesmo tempo, o plano da experiência interior e o da mental, aquilo que nosso reflexo nos antepõe refere-se ao que nos é exterior, o corpo e toda a corporeidade por ele envolvida. Enfim, trata-se de algo material, palpável e perceptível a qualquer outro ser que o mire; as ideias de cada um de nós, porém, mantêm-se numa intimidade privada e inacessível exteriormente, até que alguém revele as suas, pela linguagem e por seu corpo. Todavia, nem todos os homens olharam para seus corpos e para os de seus semelhantes a fim de entendê-los ou admirá-los. Para alguns, o corpo sempre foi o lóculo de todos os males, o culpado por todos os enganos e mazelas do ser humano. A alma sempre foi a fonte de toda verdade e salvação, e até hoje, cada um de nós, na realização cotidiana de nossas atividades, por vezes crê ser capaz de orientá-lo aquilo que maquina em sua mente.

A experiência humana, assim tomada, revela uma caracterização essencialmente dualista de sua natureza. Tal caracterização muito bem

se harmoniza com a metafísica de Descartes, para quem alma e corpo são realmente distintos. Com efeito, estes são concebidos como duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*: a primeira livre e incorruptível, passível de existir sem o corpo, imortal; a segunda, determinada pelas leis da mecânica e em tudo corruptível. Além dar uma certa proeminência à alma, aquele pensador francês supôs que deveria haver uma relação causal entre aquilo que é responsável por nossos pensamentos e o corpo. Este último resta aí definido como uma máquina ligada a nossa alma por um órgão chamado *glândula pineal*, através do qual ele a determina a pensar nos objetos de sua percepção ou a enreda em alguma paixão. Contra os males que lhe impõe este estorvo que parece ser o corpo, obstáculo para o conhecimento e a liberdade, a alma pode modificar um estado anterior daquele órgão e assim oferecer à consciência um juízo correto, a escolha de uma ação moralmente orientada.

Contudo, quem aponta contradições nesta compreensão das coisas é o mesmo que propõe uma outra orientação, em tudo distinta e, poder-se-á mesmo dizer, até contra intuitiva. Baruch de Espinosa, pensador holandês do sec. XVII, conhecido por uma filosofia polêmica que lhe rendeu a excomunhão e o ódio de alguns dos que tiveram conhecimento das suas teorias. Suas principais críticas a Descartes encontram-se na obra intitulada *Ética*. Nela, Espinosa aponta a inconsistência de uma teoria que, segundo ele, concebe mente e corpo tão distintos que se torna incapaz de explicar como vão eles se unirem. Insatisfeito com a explicação cartesiana, Espinosa se indaga: “Que compreende ele, afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade?” (EV, pref. Spinoza, 2007. p. 367)¹. E assim conclui sua opinião sobre aquele pensador:

¹ A *Ética* de Espinosa será citada conforme a seguinte nomenclatura: E, seguido do número do capítulo em algarismo romano; pref., para prefácios; ax., para os axiomas, seguido do número em algarismo ordinal; cor., para os corolários, seguido do número em algarismo romano; def., para definições, seguido do número em algarismo romano; esc., para escólios, seguido do número em algarismo romano; P., para proposição seguido do número em algarismo ordinal; dem., para demonstrações; e post., para os postulados, seguido do número em algarismo ordinal. Ex.: EII, P13, ax. 1 (segundo livro da *Ética*, proposição 13, axioma 1), ou EII, P13, post. 5 (segundo livro da *Ética*, proposição 13, postulado 5).

Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pode atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, Deus (*ibidem*. p. 367- 368).

Na primeira parte desta obra, Espinosa dedica-se a expor as linhas principais do que pensa acerca da constituição do real, sua ontologia. O ponto de partida não dista muito do cartesiano. Alguns conceitos serão até os mesmos, mas a realidade apresentada nesta parte que se intitula *De Deus* não é aquela fragmentada em três substâncias distintas. Não é o resultado da criação de um deus transcendente e apartado de suas criaturas, estas constituídas, em uma parte, por uma matéria corruptível e submetida a um mecanicismo indistinto, e, em outra, para exclusivamente nós, humanos privilegiados, por um intelecto livre, capaz de se autodeterminar por meio de seus juízos. Pensamento e extensão não poderão ser deduzidos como substâncias, e isto definirá todo o resto quando se tratar de pensar nossa mente e nosso corpo.

O ponto decisivo para compreendermos onde Espinosa começa a divergir de Descartes encontra-se na natureza da distinção real, particularmente na modificação que nela é imposta. Refere-se aqui aos caracteres necessários para se reconhecer entre duas coisas uma diferença que não é apenas de compreensão, mas de natureza. Uma coisa é realmente distinta da outra quando a primeira não possui em seu conceito nada do que encontramos na outra, permitindo-nos pensar aquela sem a existência desta. É isto que leva Descartes a tomar o pensamento, a extensão e Deus como três substâncias em tudo distintas e separadas. Contudo, nas primeiras páginas da *Ética* Espinosa se esforça para demonstrar que, concebendo a substância como “aquilo que existe por si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EI, def. III. p. 13)”, tal como o próprio Descartes concebe, é impossível que haja duas ou mais substâncias diferentes, nem mesmo substâncias que possuam a mesma natureza.

Não há espaço aqui para reconstruirmos toda a argumentação pela qual é demonstrada a existência necessária de uma única substância, mas, para as exigências deste texto, cabe destacar que, enquanto a distinção real em Descartes implica numa distinção numérica, em

Espinosa esta última só se aplica aos seres finitos, jamais às substâncias (DELEUZE, 1968. p. 26). Se a existência de pensamentos e corpos singulares nos leva a concebermos os atributos pensamento e extensão, isto não nos deve conduzir a tomá-los como sendo cada um subsumido a uma substância distinta e independente de qualquer outra, tal como o eram em Descartes, para quem estes são, respectivamente, os atributos principais da *res cogitans* e da *res extensa*.

Não podendo ser jamais numérica, a distinção real não faz com que os atributos, cada um infinito em si mesmo, dispersem a substância numa infinidade de outras substâncias. Eles a distinguem em qualidades diferentes, que devem ser atribuídas a um único e mesmo ser, absolutamente infinito, pois possui todos os atributos existentes. Como bem nos diz Deleuze, “Il y a une substance par attribut du point de vue de la qualité, mais une seule substance pour tous les attributs du point de vue de la quantité” (*ibidem*. p. 30)².

Com isto, a argumentação espinosana nas dez primeiras proposições da *Ética* nos leva a concebermos não apenas uma substância única, mas também uma substância dotada de todos os atributos possíveis, pois, ainda que devamos concebê-los como realmente distintos, tal distinção não pode significar uma distinção numérica. Com efeito, não há razão para apreendermos atributos diversos e independentes como sendo entes ou substâncias distintas, pois se um atributo deve ser concebido por si, independente e distinto de outro atributo, isso se dá pela necessidade da essência da substância, e por nenhum outro motivo. Donde Espinosa conclui:

Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes (Espinosa, 2009. EI, P10, esc. p. 23).

Se estes atributos não podem ser tomados como entes ou substâncias diferentes, ainda que independentes e totalmente distintos uns dos outros, devem, por outro lado, constituir uma única essência de substância. Está assim fundada a existência absoluta de Deus e a diver-

2 “Há uma substância por atributo do ponto de vista da qualidade, mas uma só substância para todos os atributos do ponto de vista da quantidade”.

sidade de atributos que devem se referir à mesma substância. Ao que Espinosa pode ainda acrescentar que, existindo estes atributos eternamente e simultaneamente na substância, sem um ter causado o outro, “cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância”, ou, como ele ainda diz no mesmo texto, “(...) infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita” (ibidem).

Espinosa define o atributo como sendo “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EI, def. 4. p. 13), e, no mesmo conjunto de definições, a de Deus o apresenta como sendo “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI, def. 6. *Idem*). Ante a tais afirmações, podemos contemplar a natureza da expressividade dos atributos; de que forma constituir a essência de um ser é também exprimir esta essência: ao constituir a essência da substância, compor a sua realidade e, através disto, torná-la inteligível para o intelecto, cada atributo, e todos, exprimem a necessidade, a infinitude, a eternidade e, não menos, a complexidade infinita de uma coisa que, sem a ajuda de nenhuma outra, abarca toda a diversidade de atributos existentes. E se Espinosa diz “cada um dos quais exprime uma essência precisa (certam essentiam) – eterna e infinita”, é para dar ênfase à importância da diversidade entre os atributos na expressão da complexidade da substância, da essência do ser absolutamente infinito.

É no contexto desta unidade de atributos distintos, referidos a uma mesma substância absolutamente infinita, que Espinosa pensa a constituição da realidade. “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode ser nem ser concebido” (EI, P15. p. 31), são as suas palavras ainda na primeira parte da *Ética*. Com elas demonstra-se a necessidade da imanência pela qual todos os seres são envolvidos, que nada há na realidade que possa existir sem que seja na natureza do ser absolutamente infinito e que não deva ser compreendida por meio do seu conceito. As coisas singulares, toda a diversidade de seres finitos, existem em Deus como modos de seus atributos, ou, como é dito na *Ética*, elas são “modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (EI, P25, cor.. p. 49).

É também neste contexto que a natureza humana é concebida na segunda parte desta obra, “*A Origem e a Natureza da Alma*”. O indiví-

duo humano é pensado não como substância, mas como modo. Como expressão certa e determinada de Deus, ele é constituído por determinados modos dos atributos deste ser absolutamente infinito: “(...) a essência do homem é constituída por *modificações definidas* dos atributos de Deus” (EII, P10, cor. p. 93. Grifos meus). Destarte, o homem é tão somente um modo, dentre todos os outros modos que se seguem da atividade expressiva dos atributos de Deus pela qual eles se exprimem e exprimem a Ele.

A essência deste homem, que existe em ato, numa experiência única e específica, que é a sua existência na duração, deve ser deduzida não apenas do que se segue das propriedades de Deus enquanto Ser infinito e causa de tudo o que há, mas também a partir do que lhe impõe esta experiência determinada, ou seja, sua existência enquanto parte da Natureza Naturada determinada pela existência de todos os outros seres que convivem com ele dentro do quadro da mesma Natureza. Segundo Victor Delbos, para definir os constituintes da natureza humana, “Espinosa (...) só pode recorrer à experiência, com a condição de em seguida explicar racionalmente o que a experiência lhe descobriu” (Delbos, 2002. p. 84). Trata-se aqui, para Delbos, dos axiomas que nesta parte da *Ética* em sua maioria se referem ao homem.

Pela evidência de que “o homem pensa” (EII, ax. 2) e que nós “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras” (EII, ax. 4), concluímos naquele segundo livro que a mente e o corpo humanos devem ser pensados como modificações de Deus enquanto se exprime, respectivamente, pelo atributo pensamento e pelo atributo extensão (EII, P11 e P13). Com efeito, recai sobre a natureza humana e os constituintes de sua essência tudo aquilo que foi determinado para as coisas singulares que se seguem dos atributos de Deus. Do que extraímos o monismo psicofísico que caracteriza as experiências mental e corpórea humanas. A mente e o corpo do homem devem ser pensados como idênticos e a se reunirem na unidade do ser finito e singular tal como todos os infinitos atributos de Deus estão reunidos na atualidade de sua existência absoluta.

Mente e corpo exprimem, segundo a forma que envolve cada um, uma mesma natureza – a da coisa singular à qual se referem, em nosso caso, *o homem* -, sem nada receberem um do outro. São idênticos,

pois são “um único e mesmo indivíduo concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (EII, P21. p. 115); mas também diferentes, posto que são modos de atributos dessemelhantes e em nada redutíveis um ao outro.

Ainda que atentemos a tudo isto, podemos notar a persistência de uma dificuldade: como, tratando-se de realidades tão distintas e independentes uma da outra, mente e corpo podem compor-se numa unidade de coisas, entretanto, idênticas? Como duas coisas idênticas podem conter, ainda aqui, uma diferença tão radical? Apresentados os traços que compõem a união psicofísica em Espinosa, vemos que seu fundamento está comprometido com a unidade dos atributos, de forma que a compreensão de tal unidade, a forma mesma como estão definidos os planos do pensamento e da extensão, a relação que mantêm, todos os pontos que demarcam este conceito dependem da compreensão e contorno do problema aí implicado: o da unidade do diverso, de distintos irreduzíveis um ao outro, mas envolvidos na essência que constituem e exprimem.

A fim de esclarecerem as dificuldades concernentes à compreensão da identidade entre ordens de atributos diferentes, alguns comentadores da filosofia de Espinosa lançaram mão do termo “*paralelismo*”. Em verdade, segundo Chaui (1999), esta utilização de um termo que não consta no vocabulário espinosista deu-se porque, após alguns mal entendidos e hipóteses levantadas, chegou-se à noção de “paralelismo” por parecer ser esta a única capaz de “dar conta da unidade de princípio, da unidade do mundo e das relações entre modos heterogêneos” (*ibidem*. p. 738).

Martial Gueroult, em *Spinoza II – L’Âme*, mesmo não especificando que o “paralelismo” foi utilizado originalmente por Leibniz para explicar as relações entre mente e corpo, diz empregar este termo que não é de Espinosa “por comodidade” (Gueroult, 1974. p. 14, nota 21). Com efeito, definindo-o como um dos “conceitos maiores” (*ibidem*) sobre os quais se desenvolvem as deduções ao longo do livro II da *Ética*, Gueroult diz haver aí dois conceitos, ou dois aspectos, do paralelismo: um *extra-cogitativo*, assim nomeado do ponto de vista específico do pensamento, ou universal, do ponto de vista ontológico, ambos fundados naquela proposição 7, segundo a qual há uma identidade entre a ordem

e conexão das ideias e a ordem e conexão das coisas ou causas; e um *intra-cogitativo*, fundado na noção de ideia da ideia ou na realidade formal da ideia, ou seja, no fato de a ideia, ela mesma, poder ser objeto de outra ideia, que pode ser tomada por uma outra até o infinito. Assim, se pelo primeiro paralelismo explica-se a identidade entre a ordem do pensamento e a de todos os outros atributos (e entre todos eles, no caso do *universal*), pelo segundo compreende-se que, no próprio pensamento, ordens de ideias devem se suceder idênticas até o infinito, multiplicando *ad infinitum* este aspecto do paralelismo (*ibidem*. pp. 15-16).

Se para Gueroult o paralelismo é exposto por Espinosa na proposição 7, contudo, ele traz manifesto na identidade que explica uma outra coisa apresentada anteriormente. Diz Gueroult que este termo especifica (*spécifie*) “(...) la correspondance générale de l’idée et de la chose fondée par la Proposition 3 (...)”³ (*ibidem*. p.15). Com isto, vemos que o fato de, como nos diz Espinosa na referida proposição, existir “necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência” (EII, P3. p. 83), é suficiente para Gueroult daí deduzir uma correspondência entre as ideias e seus objetos e, não suficiente, transferi-la para a relação entre todos os outros atributos. Tal correspondência, que é justamente a maneira como o paralelismo explica a identidade entre ordens distintas, será pensada como representação, como atesta o trecho em que Gueroult nos diz que o paralelismo extra-cogitativo corresponde ao aspecto da “idée considérée comme *essence objective* ou représentation d’une chose autre qu’un mode de la Pensée”⁴ (Gueroult, 1974. p. 70).

Deleuze, que, nas páginas do já citado aqui “*Spinoza et le Problème de L’Expression*”, estuda a expressão em Espinosa mostrando como esta nos serve para entendermos o problema da diversidade dos atributos, não discorda de Gueroult quanto a correspondência entre toda ideia e seu objeto, fundando-a em princípios que não diferem muito daquela formulação. Do fato de que Deus produz seus efeitos ao mesmo tempo em que se compreende, tal como definido na proposição 3, pois estes efeitos não são senão as propriedades da sua essência (EI, P16), resulta a identidade de ordens demonstrada na proposição 7. Donde, segundo

³ “... a correspondência geral da ideia e da coisa fundada pela proposição 3”.

⁴ “ideia considerada como *essência objetiva* ou representação de uma coisa outra que um modo do Pensamento”.

Deleuze, a primeira forma do paralelismo: identidade de ordens que funda uma correspondência entre elas, uma “isomorfia” entre ordens de produção (Deleuze, 1968. p. 94).

Ao contrário de Gueroult, Deleuze não deixa de ressaltar que o paralelismo tem sua formulação inicial em Leibniz. Contudo, há no sistema espinosano outra forma de paralelismo que não entrava na formulação leibniziana: uma identidade de conexões, fundada na unidade de princípio para todas as ordens (*ibidem*. p. 95). Para Deleuze isto é suficiente para que, com mais razão do que em Leibniz, as relações entre o atributo pensamento e o atributo extensão sejam concebidas pelo modelo paralelístico:

C'est l'égalité des attributs qui donne au parallélisme son sens strict, garantissant que la connexion est la même, entre choses dont l'ordre est le même. [...] Spinoza n'emploie pas le mot “parallélisme”; mais ce mot convient à son système, parce qu'il pose l'égalité des principes dont découlent les séries indépendantes et correspondentes⁵ (*ibidem*. p. 96)

Há ainda uma terceira forma do paralelismo, que é o fundamento de todas as outras: uma identidade de ser, seja de onde elas partem como retas, ou seja, Deus, seja aonde tais retas chegam, a modificação finita, as coisas singulares (*ibidem*. p. 97). Assim, por esta isologia, ou “unidade ontológica”, compreendemos que a substância absolutamente infinita, ao produzir os modos finitos, produz coisas singulares que devem se exprimir em todos os atributos existentes, o pensamento devendo conter as ideias de todos estes atributos (*ibidem*. pp. 96-97). Como diz Deleuze, “ce sont les *mêmes* choses qui se distinguent seulement par l'attribut dont elles enveloppent le concept” (*ibidem*. p. 96)⁶.

Por esta identidade de ser o paralelismo pode ser distinguido ainda de duas outras maneiras, uma para se referir a um atributo em específico, outra para referi-lo a todos os atributos. O paralelismo de tipo *epistemológico* refere-se à identidade entre a ordem do pensamen-

⁵ “É a igualdade dos atributos que dá ao paralelismo seu sentido estrito, garantindo que a conexão é a mesma, entre coisas das quais a ordem é a mesma. [...] Spinoza não emprega a palavra “paralelismo”; mas ela convém a seu sistema, porque põe a igualdade dos princípios da qual decorre as séries independentes e correspondentes.”

⁶ “... são as mesmas coisas que se distinguem somente pelo atributo no qual elas envolvem o conceito”.

to e a de todos os outros atributos, tendo seu princípio na igualdade entre uma ideia e seu objeto. É nesta igualdade que se fundam as outras identidades, a de ordem e a de conexão, pois, unidos, um modo do pensamento e um modo de qualquer outro atributo constituem-se num mesmo ser, distinto apenas quanto à forma dos atributos. Já o paralelismo de tipo *ontológico*, segundo Deleuze, definido por Espinosa ao escólio da proposição EII, P7, é o resultado necessário da proposição EII, P6, ou seja, aquilo que se diz de um modo do pensamento e de um modo de qualquer outro atributo, deve se dizer de todos os modos dos outros atributos, ou seja, que identificam-se em ordem, conexão e ser. Aqui também sendo a igualdade deste último o fundamento para as outras duas igualdades.

Concebendo a correspondência não apenas como representação, mas também como expressão, Deleuze não vê problema em se afirmar que um modo de um atributo, no caso, uma ideia, pode exprimir modos de outros atributos de naturezas distintas, o que, segundo ele, garante que exista “no pensamento diversos modos ou ideias, das quais uma exprime o modo correspondente do atributo A, e outra o modo correspondente do atributo B...” (Deleuze, 2002. pp. 75-76). Tal relação expressiva, segundo ele, deve-se a um “privilégio, em *compreensão*” (*ibidem*. p.76) do pensamento sobre todos os outros atributos, o qual, defende, “consiste na potência que a ideia tem de representar a própria substância e seus atributos, embora ela seja apenas um modo dessa substância, sob o atributo pensamento” (*ibidem*).

Marilena Chaui, por seu turno, faz uma análise das controvérsias decorrentes, em sua opinião, de uma leitura errônea que se fez do corolário daquela proposição 7 e dos problemas concernentes ao “paralelismo” como chave de interpretação dos atributos. Assim, para ela, aos olhos do “paralelismo”, que se constitui como um preconceito sobre a filosofia espinosista, os atributos seriam como retas paralelas que se encontram e se fundem em um único ponto localizado no infinito, resguardando assim a unidade de princípio requerida por Espinosa. Todavia, como não nos deixa esquecer Chaui, “[...] não nos pode escapar que a noção de paralelismo é inseparável da concepção lebniziana da expressão, mas nada tem a ver com a expressão em seu sentido espinosano” (Chaui, 1999. p. 739). Desta forma, o manejo dos atributos

como retas não se faz possível no contexto da argumentação espinosista porque o ser do qual eles são constituintes, a complexidade do real, não pode ser pensado como um simples ponto onde retas se encontram. Falta a esta ontologia, segundo Chauí, “as ideias de simplicidade divina e mundos possíveis” (*ibidem*), sobre as quais se apoia a teoria da expressão leibniziana, a qual permite-nos pensar uma expressão entre heterogêneos. Aval que não encontramos na argumentação empreendida por Espinosa, onde a atividade expressiva deve se dar unicamente entre seres de mesma natureza, ou seja, homogêneos. Sobre estas bases, Marilena refuta a aplicação indiscriminada do “paralelismo” leibniziano na interpretação dos atributos de Espinosa concluindo:

Se a expressão for uma relação entre heterogêneos, nada impede supor que sejam séries paralelas que se encontram no infinito; se, porém, sabe-se que a expressão é uma relação entre homogêneos, que o exprimir não é o espelhar um outro e sim uma ação causal imanente de um princípio único internamente diferenciado, não há como nem por que falar em “paralelismo”. Haveria paralelismo se o atributo pensamento exprimisse o atributo extensão (e vice-versa) e se os modos do pensamento exprimissem os da extensão (e vice-versa) (*ibidem*. p. 739).

Em seu livro “*A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, Ações e Paixões em Espinosa*”, Chantal Jaquet se dedica a estudar o monismo psicofísico de Espinosa, não sem antes avaliar a coerência do “paralelismo”. Ressaltando que em tal monismo a “identidade, todavia, não exclui alteridade” (Jaquet, 2011. p. 24), Jaquet se esforça por mostrar que os adeptos desta corrente interpretativa falham em sua leitura justamente porque desconsideram estas duas coisas, ou seja, como veremos, concebendo-se assim a relação entre mente e corpo e a identidade entre a ordem das ideias e das coisas, torna-se problemática a compreensão da unidade e da diferença implicadas na teoria espinosana.

Em primeiro lugar, ao propor que se pense a série dos modos dos atributos como retas a partir de um mesmo ponto e seguindo-se paralelamente, esta interpretação, inevitavelmente, esfacela a Natureza numa infinidade de retas, o que nos é impossibilitado pela própria ordem de sucessão das coisas que, como nos diz Espinosa no escólio da mesma proposição 7, deve ser única. Como nos explica Chantal Jaquet:

Essa representação da ordem do real reduz a Natureza a um plano no qual se justapõem uma pluralidade, até mesmo uma infinidade, de linhas não secantes. Ora, a ordem é uma, como destaca o escólio da proposição 7 da *Ética II* (...). A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis. (...) É verdade que se considera que as paralelas se reúnem no infinito e que elas não excluem a existência de um polo de unificação. Mas é preciso reconhecer que a representação de séries lineares dificilmente faz jus à unidade do indivíduo e de sua constituição (*ibidem*). p. 26. Grifos nossos).

Em segundo lugar, mesmo que se considere que a unidade de princípio e a identidade entre as ordens ocorrem porque a sucessão de modos nos atributos vai numa “mesma direção”, isto não é suficiente para salvar o paralelismo de contradições. Para Jaquet, “o argumento repousa sobre um pressuposto totalmente contestável segundo o qual as diversas expressões de uma mesma coisa em cada atributo vão no mesmo sentido e não podem divergir” (*ibidem*. p. 27). Tal contestação é feita pela autora recorrendo à teoria do erro em Espinosa. Ela ressalta que, para ele, se ocorre que erramos, é unicamente porque não traduzimos o que temos em nossa mente para extensão de forma que o que pensamos se exprima de maneira correta, de forma que o pensamento correto se refira ao significativo correto na extensão. “(...) um só e mesmo erro não se exprime da mesma maneira na mente e no corpo e testemunha uma divergência radical entre o que se passa no modo do pensamento e o que se passa no modo da extensão” (*ibidem*), nos explica Jaquet.

Vemos, assim, que se o paralelismo pretende se sustentar na opinião segundo a qual existe sempre uma simetria total entre o que se passa na mente e o que se passa no corpo, ele, novamente, desfalece, pois a maneira como Espinosa pensa os enganos dos homens atesta justamente a ocorrência de uma dissimetria entre um pensamento na mente e a maneira como ele é expresso pelo corpo.

É neste sentido que a doutrina do paralelismo parece negligenciar que a identidade de ordens e a correspondência entre o que se passa na mente e no corpo não recobrem uma total similitude, em todo e qualquer sentido, entre ambos. Como ainda nos explica Chantal Ja-

quet, “ela pressupõe homologias e correspondências biunívocas entre as ideias e as coisas, a mente e o corpo, e conduz a pensar as diversas expressões modais segundo um esquema linearmente idêntico” (*ibidem*. p. 29).

Após demonstrar como a interpretação paralelística dos atributos contradiz duplamente o que Espinosa concebeu para o seu sistema, assim conclui a autora:

Se a doutrina dita “do paralelismo” pode ser esclarecedora por permitir conceber uma correspondência entre o corpo e a mente, sem interação nem causalidade recíproca, ela não é realmente pertinente para dar conta da concepção espinosana da união psicofísica, pois *mascara tanto a unidade quanto a diferença e até mesmo a divergência entre os modos de expressão do pensamento e da extensão* (*ibidem*. p. 30. Grifos postos por mim).

Faz-se por demais necessário, então, para que se possa enfim melhor compreender a maneira como Espinosa concebe as relações entre mente e corpo no seu monismo, como nos diz ainda Chantal Jaquet, “acabar com o ‘paralelismo’ e afastar esse termo inadequado e ambíguo, esse conceito minado e confuso que não figura no sistema” (*ibidem*. pp. 30-31).

Contemplamos aqui uma problemática interpretativa no interior do monismo psicofísico. De um lado, temos uma corrente de comentaristas que, utilizando-se do termo “paralelismo”, esforça-se por resolver um problema cuja origem se encontra no interior da relação entre a substância e seus atributos. De outro lado, se tem uma crítica a essa posição, pois aquele termo, cunhado e depurado no interior de outro sistema de pensamento, no caso o leibniziano, é totalmente alienígena ao pensamento espinosano e não deixa de se desenvolver em implicações incontornáveis.

Nas duas obras em que nos apresenta seu “paralelismo”, Deleuze insiste na maneira como ele nos é útil para melhor apreendermos a inovação espinosana quanto a sua filosofia prática, pois permite contemplarmos como as paixões e as ações podem ser explicados sem uma relação causal entre mente e corpo. Mais, a originalidade do “paralelismo” contido na filosofia de Espinosa reside na maneira como ele pensa as relações entre a alma e o corpo sem reproduzir um prin-

cípio presente em toda visão moral do mundo: toda paixão deve ser uma ação do corpo sobre a alma, e toda ação uma paixão no corpo sofrendo uma ação proveniente da alma (Deleuze, 1968. p. 235). Chantal Jaquet, seguindo a mesma senda, chama atenção para a realidade psicofísica dos afetos e para o trato que Espinosa confere à mente e ao corpo ao tratar deles no terceiro livro da *Ética*, onde estes são tomados em simultâneo e sem conferir primazia alguma a um ou ao outro na constituição das paixões e das ações. Propõe que se estude aí, na teoria espinosana dos afetos, segundo ela, onde “a união do corpo e da mente dá-se a ver em ato” (Jaquet, 2011. p. 38), a união da mente e do corpo em Espinosa, analisando o discurso misto que ele desenvolve através da articulação do conceito de “igualdade”, este sim empregado pelo autor da *Ética* quando fala da unidade entre os atributos e da união entre a mente e o corpo humanos.

REFERÊNCIAS.

- CHAUÍ, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. 3. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p 87.
- DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912 – 1913*; tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa Filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Spinoza et le Problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- Guerooult, M. *Spinoza II – l'âme*. Paris: Éditions Aubier, 1974.
- JAQUET, Chantal. *A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, Ações e Paixões em Espinosa/ Chantal Jaquet*; tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Filô/Espinosa; 1)
- SPINOZA, Baruch de. *Ética: demonstrada a maneira dos geômetras*. Tradução brasileira de Tomaz Tadeu. 2 ed. São Paulo: Autentica, 2007

O problema da coerência na correspondência entre Espinosa e Oldenburg

Fernando Bonadia de Oliveira

USP

INTRODUÇÃO

Desde a produção do *Breve Tratado*, durante toda a elaboração da *Ética*, até as vésperas de sua morte, período que se estende pelo menos de 1660 até 1676, Espinosa é frequentemente levado a considerar o problema da ordenação entre as partes e o todo da natureza em uma filosofia que sustenta ser Deus uma causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. Este problema que em todos os períodos se apresentou como uma legítima questão filosófica, e que aqui chamamos de “problema da coerência”, foi sempre resolvido, em última instância, por um *deus ex machina*.

Da mesma forma que no teatro o *deus ex machina* entra para salvar a cena e conferir um epílogo mirabolante para a trama, sendo na maioria das vezes incoerente com o enredo e muito pouco provável, assim também parece ter sido, sempre, a saída para esse drama filosófico da coerência: afirmar ser Deus uma causa primeira, transcendente e sumamente perfeita, que, de fora do mundo, cria e ordena todas as coisas tal como elas de fato transcorrem dentro dele. Desde a “Inteligência” de Anaxágoras, o “Primeiro motor imóvel” de Aristóteles e suas implicações para a física e a metafísica medieval, até as últimas elucidações cartesianas para a criação do universo em *O mundo*, a explicação é pautada pela existência de um ser transcendente.

Ao propor Deus como causa imanente, Espinosa foi levado a abrir mão de toda explicação *ex machina* e foi constrangido a definir a coerência de seu sistema dentro dos limites justos de suas próprias definições. Nessa perspectiva, o filósofo se recolocou, segundo Yovel, na tradição da filosofia pré-socrática.

A ideia de imanência antecede a cristandade. Ela se iniciou com os primeiros pré-socráticos – Tales, Anaxímenes, Parmênides, Heráclito etc. - isto é, com a própria filosofia ocidental. Mais tarde, contudo, obliterada pelo dualismo platônico e, em especial, reprimida por um milênio e meio de cultura cristã transcendente, a ideia de imanência submergiu e foi esquecida, até que Espinosa, livre da tradição cristã (e também da ortodoxia judaica), reviveu esta ideia na primeira fase da modernidade e deu a ela uma nova e poderosa sistematização¹.

Anaxágoras é reconhecido como o mais completo introdutor da filosofia em Atenas. A filosofia, neste período, correspondia precisamente a essa tradição de pensamento a que Yovel consagra o despertar da imanência. A invenção anaxogreana do *Nous* - a Inteligência que, sendo em si e por si, ordena e coordena as infinitas as homeomerias que não são por si nem em si, mas estão todas misturadas – traduz talvez de forma mais realista, esse modelo explicativo da ordenação entre todo e partes.

Trata-se de um modelo que, mesmo já enviesado pela transcendência, será criticado, como sugere Yovel, por toda a tradição clássica. Platão, no *Fédon*, conta como Sócrates se sentiu atraído pela explicação de Anaxágoras e como, por outro lado, veio a negá-la, por concluir que a Inteligência era algo meramente mecânico e que não visava à melhor ordenação entre as partes da natureza, então despida de todo sentido moral². Aristóteles também critica veementemente Anaxágoras por fazer o *Nous* operar de modo aleatório, ao léu³. Apesar de reconhecer – diferentemente de Sócrates – que o princípio motor de Anaxágoras é

¹ Yovel, Y. "Marx's ontology and Spinoza's philosophy of immanence". *Studia Spinozana* – an international and interdisciplinary series. Würzburg: Königshausen & Neumann, vol. 9, 1993, p. 218.

² Platão, *Fédon*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, 97 b.

³ Aristóteles, *Metafísica* I, 4. Tradução: Lucas Angioni. Campinas, *Cadernos de Tradução*, n. 15, fev. 2008, 985 a 14-20.

um bem, o Estagirita o recusa por várias razões, entre elas, por pensar que Anaxágoras não define a ação do *Nous* como causalidade final⁴.

As teorias platônicas e aristotélicas vão, realmente, se edificar sobre a crítica a Anaxágoras e sua cosmogonia que resta vazia de sentido teleológico e moral. O impacto de Platão e Aristóteles sobre a vertente cristã da filosofia desde na Antiguidade tardia até o fim do Medievo foi, todos sabem, decisivo.

É possível, portanto, concordar com o quadro desenhado por Yovel, ainda que se deva discordar da rapidez com que foi feito. Ao contar a história breve da imanência, abandonada recém-nascida antes de Cristo e retomada somente por Espinosa no século XVII, o comentador esquece de considerar as filosofias do helenismo grego e romano, o estoicismo e o epicurismo, que resgatam, em boa medida, a imanência e o atomismo pré-socrático.

Conquanto seja compreensível a ligeireza do retrato de Yovel, o tempo apagado na imagem é essencial para o entendimento do “resgate” espinosano – se assim se pode dizer – da imanência aos antigos. Atomismo e estoicismo estão no horizonte do debate que Espinosa travou na Holanda em defesa da imanência e contra os ataques dos ideólogos da transcendência. A correspondência entre Espinosa e Oldenburg (secretário da Royal Society de Londres) é um exemplar, talvez o mais lapidado, dessa discussão.

Esse intercâmbio epistolar que se estendeu por quinze anos, de agosto de 1661 a fevereiro de 1676, foi intensamente atravessado pela discussão do problema da coerência em vários campos da filosofia: a metafísica, a filosofia natural e a política. Não foram, é certo, quinze constantes anos de intercâmbio epistolar, mas períodos determinados. Alitano Dominguez, em seu primoroso artigo sobre Oldenburg e Espinosa, divide toda a troca de cartas entre eles em três os períodos⁵; no entanto, em vista de uma abordagem mais detalhada, divide-se aqui a correspondência em quatro momentos.

⁴ Aristóteles, *Metafísica* XII, 10. Tradução: Lucas Angioni. Campinas, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, 1075b 8-10.

⁵ Domínguez, A. “A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias”. *Discurso*. São Paulo, n. 30, 2000 p. 287.

O primeiro, de agosto de 1661 a outubro do mesmo ano, discute fundamentalmente as primeiras proposições da *Ética* e a discussão da coerência se mantém no âmbito puramente metafísico.

O segundo, de abril a agosto de 1663, tem como mote principal o *Ensaio sobre o Nitro*⁶ de Robert Boyle que, a pedido de Oldenburg, foi minuciosamente analisado por Espinosa.

O terceiro período ocupa praticamente todo o ano de 1665, começando em abril e terminando somente em dezembro; o assunto hegemônico foi, nesse caso, a relação entre as partes e o todo da natureza.

O quarto tempo da correspondência, cujo motivo é o *Tratado Teológico-Político*, abarca, por fim, o segundo semestre de 1675 e o começo de 1676, um ano antes da morte dos dois interlocutores.

Espinosa, em cada um dos quatro períodos, encontra-se em situações diferentes. Oldenburg, por sua vez, também experimentou mudanças profundas em sua vida durante esse tempo. Embora a amizade não tenha sido calorosa, manteve-se entre ambos, do princípio ao fim, uma fidelidade mútua, pela qual trocavam informações sobre as novidades do mundo da ciência, sobre as guerras e uma série de embates filosóficos e teológicos.

O intuito da comunicação é, de um lado, mostrar como em cada um dos quatro momentos da correspondência com o secretário, Espinosa se esmera em explicar a coerência de sua filosofia e, de outro lado, indicar como a teoria espinosana do comum já se encontra estruturalmente presente a construir certa teoria da imanência entre partes e todo.

O PROBLEMA DA COERÊNCIA NOS QUATRO PERÍODOS DA CORRESPONDÊNCIA

O contato entre o “teólogo e ex-diplomata, convertido à filosofia natureza”, e o “ex-judeu, convertido à metafísica cartesiana”⁷ se inicia quando Oldenburg, em viagem particular à Alemanha, entre junho e agosto de 1661, é levado, não se sabe por qual motivo, a procurar Es-

6 Título completo: *Ensaio físico-químico contendo um experimento com algumas considerações acerca das diferentes partes e da reintegração do salitre* (1660). Doravante: *Sobre o Nitro*. Será utilizada aqui a tradução de Luciana Zaterka, disponível como apêndice de seu livro *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2004, p. 227-262.

7 Cf. Dominguez, op. cit, p. 289.

pinosa em Rijnsburg⁸. Naquele momento, Espinosa tinha vinte e oito anos e Oldenburg quarenta e um. A primeira carta, datada de agosto de 1661, escrita pelo secretário, pede sequência ao tratamento de alguns pontos sobre os quais ambos conversaram quando estiveram juntos, tais como a natureza de Deus, a extensão e o pensamento como atributos infinitos, a união entre mente e corpo, e os temas mais importantes das filosofias de Descartes e Bacon. Ele solicita a Espinosa explicação sobre a verdadeira diferença entre extensão e pensamento, bem como esclarecimentos a respeito das falhas próprias aos sistemas cartesiano e baconiano.

Em sua resposta (Carta 2), Espinosa explica em termos gerais os problemas de metafísica suscitados por Oldenburg e lhe envia, separadamente, o conteúdo das primeiras páginas da *Ética*, contendo três definições (Deus, atributo/substância, modo), quatro axiomas, três proposições e um escólio. O texto enviado toldava as demonstrações que vão até a proposição 4 da atual parte I. O escólio em questão envolvia, provavelmente, considerações diversas sobre o conteúdo da atual proposição 8⁹.

Lendo a Carta 3, percebe-se logo que Oldenburg não perde tempo com a discussão sobre a menção a Descartes, mas se centra no conteúdo do anexo a ele submetido para apreciação. As discordâncias recortam todo o conteúdo enviado pelo filósofo, desde o sentido em que devem ser encarados os termos “definição” e “axioma” até o raciocínio central de cada uma das proposições.

Quanto ao caso específico da relação entre o todo e suas partes, o secretário da Royal Society examina criticamente o terceiro axioma que havia recebido: “coisas que possuem atributos diferentes não têm nada em comum” (atual proposição 2 da *Ética* I), e o quarto axioma: “coisas que nada têm em comum entre si não podem ser uma a causa

⁸ Segundo Dominguez, Oldenburg encontrou nessa viagem uma série de cientistas e intelectuais europeus. É possível acreditar que um deles tenha indicado o nome de Espinosa como importante figura ligada ao ensino e da nova ciência (seja o mecanicismo ou o cartesianismo). De acordo com dados levantados por J. Israel e retomados por F. Buyse, Espinosa havia ministrado cursos diversos sobre a nova ciência para vários estudantes. Essas novas informações sobre a atividade docente de Espinosa corroboram a suspeita de que o filósofo tenha desfrutado, em sua juventude, de grande reputação no meio científico. Cf. Buyse, F. “Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher?”. *Intellectual History Review*, n. 22, mar. 2013, p. 45-46.

⁹ Spinoza, B. *Correspondencia*. Tradução: A. Dominguez. Madrid: Alianza, 1988, nota n. 7, p. 81.

da outra” (atual proposição 3). Em relação ao axioma 3, Oldenburg objeta que a experiência, por todos os lados, mostra que as coisas do universo diferem em parte e em parte concordam e, em relação ao axioma 4, argumenta que coisas que nada possuem em comum podem sim, efetivamente, causar umas as outras; Deus seria um exemplo disso, afinal, embora não tenha nada “formalmente” em comum com suas criaturas, não deixa de ser causa de cada uma delas. Insatisfeito com as demonstrações geométricas que lhe foram enviadas de Rijnsburg, ele pede maiores elucidações a respeito da “origem e formação das substâncias, assim como da interdependência das coisas (*se invicem dependentia*) e sua mútua subordinação (*mutua subordinatio*)”¹⁰.

Espinosa não apresenta em sua réplica (Carta 4) nenhuma novidade na resposta às objeções de Oldenburg, mas repete, quase literalmente, aquilo que já havia escrito¹¹. Espinosa julgava estar expondo ali axiomas, isto é, coisas muito simples, como as noções de que “o todo é maior do que a parte” ou de que “do nada nada vem a ser”. Não haveria, em tese, o que acrescentar ao texto. Só mesmo por algum preconceito Oldenburg poderia estar cego frente àquela evidência; “formado na metafísica escolástica, da qual Descartes – com sua substância infinita e finita, pensante e extensa – não era mais que o prolongamento”¹², ele não poderia aceitar a tese de fundo que já vislumbrava: a *necessidade* que, segundo Espinosa, percorreria todas as coisas. A teoria espinosana da necessidade, se o secretário bem atentou, já havia sido revelada na crítica do filósofo ao conceito cartesiano de vontade (Carta 2), mas suas implicações políticas e religiosas somente apareceriam no quarto período da correspondência (quando ambos vieram a dialogar sobre o conteúdo do *Tratado Teológico-Político*).

A definição de Deus como ser que consta de infinitos atributos (cada um dos quais é infinito ou sumamente perfeito em seu gênero), tal como Oldenburg a recebeu, levou-o a pensar que Espinosa cultuava vários deuses, ao invés de defender, como de fato defende, a existência de um só ser que consta de infinitos atributos.

¹⁰ Carta 3; GIV, p. 11.

¹¹ Tem-se aqui, talvez, um exemplar do comportamento evasivo de Espinosa em algumas de suas correspondências, conforme denuncia Bennett, J. *A study of Sinoza's Ethics*. Indianápolis: Hackett, 1984, p. 9.

¹² Dominguez, op. cit., p. 291.

Nesse conjunto de textos aparecem os termos da discussão dos dois primeiros capítulos do *Breve Tratado*, sintetizados e ilustrados pelo “Primeiro diálogo”: a diversidade dos atributos e sua intrincada articulação na composição deste ser sumamente infinito a partir do fundamento de conveniência (o “ter algo em comum”) entre as coisas. Do mesmo modo, a correspondência revive, neste primeiro período, o conteúdo do quinto axioma da *Ética* I¹³, bem como as primeiras proposições desta parte, que versam sobre a diversidade e comunidade dos atributos.

Como bem afirma Dominguez, a discussão atinge um limite à altura da segunda resposta de Espinosa; se o filósofo quisesse ir além do que já havia escrito, teria que dizer, com letras maiúsculas, o que pensava exatamente da necessidade e da liberdade¹⁴. Por alguma razão¹⁵, porém, a polêmica metafísica é desviada para o exame do ensaio *Sobre o Nitro* elaborado por Boyle, e enviado como anexo por Oldenburg para análise de Espinosa (Carta 5).

*

A análise crítica de Espinosa a respeito do livro de Boyle que discute a reintegração do nitrato de potássio ou salitre (o famoso nitro) já consumiu páginas e páginas de importante comentário. A maior parte deles reclama que a polêmica entre esses personagens se fundamenta em uma discordância de princípio¹⁶. Para o químico inglês, o nitro é um “corpo heterogêneo, composto de partes fixas e voláteis” e “sua natureza (ao menos quanto às aparências)”, consiste em algo “muito diferente da natureza das partes de que consta, ainda que surja de uma

¹³ *Ética* I, axioma 5: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser inteligidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra” [*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*].

¹⁴ Dominguez, op. cit., p. 292.

¹⁵ Entre as razões que podemos excogitar há de se notar: Espinosa poderia já ter observado que Oldenburg destoava dele desde os princípios mais elementares (como já havia acontecido com outros correspondentes), e que a explicitação de sua posição quanto à liberdade e à necessidade poderia colocar em risco sua tranquilidade de filosofar. Deve-se lembrar que os interlocutores ainda não se conheciam bem e, embora Oldenburg garantisse silêncio sobre as doutrinas espinosanas, não poderia ser ainda tão digno de confiança.

¹⁶ Cf. autores listados por Buyse, op. cit., p. 53. Além desses, Zaterka, op. cit., p. 186, 191-192.

simples mistura delas”¹⁷. A partir de experimentos, ele descobrira que “os fenômenos do espírito do nitro [ou nitro volátil] são muito diversos e alguns inclusive contrários aos fenômenos do próprio nitro [ou nitro fixo]”¹⁸. Espinosa, ao contrário, defende que o nitrato de potássio é uma substância homogênea e que o nitro volátil e o nitro fixo se diferenciam apenas pelo movimento de partículas, “assim como a água e o gelo”¹⁹, de modo que as partículas do primeiro se encontram em repouso e as do segundo estão em movimento, chocando-se umas com as outras.

Em um de seus experimentos, Espinosa revela ter descoberto várias propriedades na relação entre as partes dessa substância que mostram seu comportamento ao ser aquecida e depois liquefeita, ao ter suas partes separadas em fragmentos dispersos e ao tê-las novamente reunidas em forma de cristais²⁰. Todo um conjunto de leis mecânicas esteve, segundo o filósofo, regendo as relações entre as partes do nitro²¹.

Boyle, diante das objeções de Espinosa, defendeu-se e não cedeu (Carta 11); porém, ficou patente que ambos concordam quanto à necessidade de desmontar as explicações frequentemente dadas pelas Escolas, todas elas sustentadas nos antigos e na teoria aristotélica das formas substanciais²² (Carta 13).

Boyle crê que o nitro produzido pelo espírito do nitro é tão heterogêneo que seu todo difere qualitativamente de suas partes singulares; isso, uma vez admitido, faria desabar a teoria fundamental da filosofia de Espinosa, segundo a qual coisas que nada têm em comum não podem ser causadas umas das outras, nem podem ser transformadas ou alteradas por aquilo de que não comungam.

17 Carta 6; GIV, 16. O texto original pode ser relevante nesse e no próximo ponto: “*Nitrum esse quid heterogeneum, constans ex partibus fixis, & volatilibus, cujus tamen natura (saltem quoad Phaenomena) valdè differt à naturâ partium, ex quibus componitur, quomodo ex solâ merâ mixturâ harum partium oriatur*” (Carta 6; GIV, 16).

18 Carta 6; GIV, 17. “*Phaenomena spiritûs Nitri adeò sint diversa, imò quaedam contraria Phaenomenis ipsius Nitri*”.

19 Carta 13; GIV, 69. Cf. Hall, A. & Hall, M. “Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza”. In: *Mélanges Alexandre Koyré*, v. II. Paris: Hermann, 1964, p. 248.

20 Quando foram colocadas em contato com o fogo, conta Espinosa, as partículas do nitro chispavam para cima, alijadas umas das outras; depois, quando condensadas, grudaram no frasco e se uniram novamente (Carta 6; GIV, p. 17-18 e 22-3).

21 Carta 13; GIV, 67.

22 Carta 13; GIV, 64.

Na Carta 16, a última em que o *Sobre o Nitro* é ainda abordado, Oldenburg comunica a opinião de Boyle sobre a diversidade de estrutura das partículas (porosas ou não porosas) e ousa sugerir um acordo entre o químico e o filósofo.

A conclusão desse diálogo, à parte da aparente concordância entre os dois interlocutores – sugerida por Oldenburg –, incide precisamente na questão da “matéria primeira” e, sobretudo, das leis que dela se seguem e regem todas as coisas existentes. O problema da conciliação entre a diversidade de partes e a definição de qual seria a matéria primeira da natureza permanece, apesar disso, em aberto. A renovação do contato entre ambos dois anos depois, em 1665, quando a *Ética* está pronta em sua primeira versão²³, mostrará que não houve um definitivo acordo sobre o tema da coerência da filosofia. Aliás, nesse e mesmo no último período da correspondência, a polêmica não terminará.

*

No terceiro período de intercâmbio epistolar, encetado em meados de 1665, a coerência da filosofia voltou a ser discutida, e desta vez, em sua plenitude, isto é, através de um longo debate que perpassa o fragmento II da Carta 30 até a última missiva deste período, a Carta 33²⁴.

O ponto é levantado por Espinosa após um comentário à guerra, então em curso, entre Holanda e Inglaterra. O filósofo manifesta ao amigo sua esperança de que os inimigos se dêem uma trégua e permitam que a paz dure pelo menos enquanto ambos os países retomam suas forças. Tal situação, conforme ele escreve, seria digna de riso, embora como filósofo não lhe coubesse rir ou chorar, mas “filosofar e observar melhor a natureza humana” (*philosophandum, & humanam naturam melius observandam*). Espinosa considera que os seres humanos e os demais modos são apenas partes da natureza, mas confessa ignorar como cada uma dessas partes convém e coere²⁵ com as restantes.

23 Cf. Dominguez, A. “Introducción”. In: *Ética*. Tradução: Atilano Dominguez. Madrid: Trotta, 2000, p. 12-15; e Rousset, B. *L'immanence et le salut* – regards spinosistes. Paris : Kimé, 2000, p. 89.

24 Boa parte das cartas que faltam ao epistolário de Espinosa se refere precisamente este período de conversação. Note-se, por exemplo, que da Carta 30 restam dois “fragmentos”. Ver nota de Dominguez, em Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 293.

25 Considerando que a língua portuguesa possui o verbo “coerir”, sempre que o termo incidir – como aqui – com o radical de *cohaero*, será traduzido como “coerir”; se for nome, traduzir-se-á “coerência”. Atilano Dominguez traduz “*conectar/conexión delas partes*” (cf. Spinoza, *Correspondência*, op. cit, p. 235-236); Elwees traduz “*associate/association of parts*” (Spinoza, B. *Improvement of the Understanding, Ethics and Correspondence*. Trans. R. Elwees. London/Toronto: Beling Tetens, s/d).

Essa ignorância ou “defeito de conhecimento” faz com que as coisas (como o disparate de uma guerra) pareçam, à primeira vista, absurdas, vãs e desordenadas (*inordinata*), pois se referem a uma percepção parcial (*ex parte*) e mutilada (*mutilate*) da realidade. Essas percepções mutiladas não convêm (*conveniunt*), escreve Espinosa, com nossa *mente philosophica*²⁶. Se, entretanto, os homens conhecessem previamente como cada parte se articula com exatidão ao todo, compreenderíamos por completo as motivações que levam alguns a guerrear, e outros a zelar pela paz, segundo as leis necessárias.

No começo de sua resposta (Carta 31), Oldenburg pede mais explicações sobre a “árdua tarefa” de fazer convir parte e todo²⁷. Na epístola seguinte (Carta 32), Espinosa se empenha, com grande esforço, em tentar dirimir as dúvidas de seu correspondente.

De início, a pergunta de Oldenburg é recolocada em termos claros; ele recorda que, como já havia dito, desconhece (em virtude daquele já mencionado “defeito cognitivo”) como cada parte da natureza convém com as outras; portanto, sua resposta se limita a comunicar apenas *por qual razão* ele está convencido de que todas as partes, efetivamente, convenham entre si.

Em seguida, Espinosa já adianta ao destinatário que não percebe na natureza nem beleza (*pulchritudinem*) nem deformidade (*deformatem*), nem ordem (*ordinem*) nem confusão (*confusionem*), e que tais termos só podem se referir à imaginação, e não à realidade. Tal advertência reencontra um problema já examinado no *Breve Tratado* (I, 6,§7)²⁸. Exatamente como na obra de juventude, também na Carta 32 esta observação está intimamente relacionada à teoria espinosana da necessidade. Espinosa, antevendo o tipo de preconceito e de imaginação que poderia impedir o correspondente de conceber retamente sua

²⁶ Carta 30 (Fragmento II); GIV, 166.

²⁷ Carta 31; GIV, 167. No original: “(...) *quomodo unaquaeque pars Naturae cum suo toto conveniat*”.

²⁸ “Primeiramente então, não se pode afirmar legitimamente que existe desordem na Natureza, porque não há ninguém que conheça todas as causas da Natureza para poder julgar isso. Porém, essa objeção [como um Deus perfeito pode criar um mundo onde só haja desordem] provém de ignorarem que eles formaram ideias universais com as quais eles opinam que as coisas particulares devem concordar para serem perfeitas”. Daí em diante, Espinosa investe contra os seguidores de Platão e Aristóteles. Cf. Espinosa, B. *Breve Tratado*. Tradução: Emanuel Fragoso & Luís César oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 77.

explicação²⁹, já coloca (como pano de fundo) sua concepção da ordenação imanente e da inevitável ignorância dos homens.

Na seqüência da carta aparece a definição de coerência:

Por coerência (*cohaerentiam*) das partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se acomode (*accommodat*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (*minimè sibi contrariantur*). Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se acomoda (*accommodat*), na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) uma às outras. Mas enquanto essas coisas discrepam (*discrepant*) entre si, cada uma delas forma (*format*) em nossa mente uma ideia distinta (*distinctam*), e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte³⁰.

O que faz as coisas coerirem não é, pois, o conjunto das leis ou a natureza das partes elas mesmas, mas “aquilo” que permite às leis particulares e naturezas inteiras de cada parte uma acomodação mútua, sem qualquer possibilidade de contrariedade. Enquanto são diferentes entre si, cada uma das partes forma uma ideia distinta na mente, compondo cada uma das partes um todo diferente. Porém, mais adiante, Espinosa adverte que as partes de um todo se acomodam umas às outras “na medida do possível”.

²⁹ Trata-se de um *preconceito* na medida em que, como fica claro no artigo 8 do capítulo 2 do *Tratado Político*, os homens naturalmente tendem a desejar ou a entender que as leis da natureza devem se seguir conforme as leis da razão humana, admirando-as quando convêm, e detestando-as quando não convêm ao que a própria razão prescreve. Trata-se também de uma *imaginação*, pois, como Espinosa havia demonstrado, inferir que a natureza segue alguma ordem é próprio apenas do conhecimento imaginativo, não é nada que se diga da realidade. Isso não exclui, de maneira nenhuma, que se fale em ordem, quando se faz filosofia, afinal, tal termo é sempre tomado como “modo de pensar”, isto é, como ente de razão, não como ente real. Sobre isso, cf. exemplo do relógio dado no *Breve Tratado* (I, 6, §8) para explicar as noções de bem e mal como “modos de pensar”: “Se alguém fez um relógio para soar e indicar as horas e esse artefato está acorde com a intenção do artífice, diz-se que é bom, e se não, diz-se que é mau, ainda que ele também pudesse ser bom se a intenção tivesse sido fazê-lo desarraigado e tocando fora do tempo” (Espinosa, *Breve Tratado*, op. cit., p. 78).

³⁰ Carta 32; GIV, 170-171. A tradução utilizada aqui, com leves modificações, é a mesma da edição das obras de Espinosa da coleção *Os Pensadores* com tradução de Marilena Chauí (São Paulo: Abril, 1973, p. 390).

O exemplo das partes do sangue, dado por Espinosa na sequência, é elucidativo. Se concebermos como as partículas de linfa e quilo – ambos componentes do sangue – se acomodam umas às outras “de maneira completa”, em virtude de sua figura e grandeza, então ambas serão estimadas como partes do sangue (o todo). Entretanto, enquanto as partículas do sangue que discrepam das demais, tanto a linfa quanto o quilo são percebidos como todos diversos, fechados em si mesmos, e não como partes.

Se houvesse um pequeno verme no sangue, continua Espinosa, capaz de ver e distinguir as partículas do sangue e de observar como cada uma delas se acomoda ou rebate a outra, de forma a comunicar movimento desta ou daquela maneira, ele tomaria cada parte do sangue como um todo determinado; ignoraria, por consequência, como todas as partes são determinadas pela natureza universal do sangue, isto é, do sangue concebido como totalidade. O verme, ignorante das leis pelas quais cada partícula linfática é coagida a se acomodar mutuamente à outra para que mantenha certa proporção de movimento e repouso, cogitaria que o sangue é o todo, e nada mais poderia existir além dele.

Se não houvesse nenhuma causa exterior a alterar, de fora, o sangue, conhecido pelo verme como se fosse “todo”, ele permaneceria sempre idêntico e imutável. “Mas, como há muitas causas governam de uma certa maneira a natureza do sangue”, sua proporção de movimento e repouso é frequentemente alterada, e ele, conseqüentemente, se percebe como parte.

Segundo Espinosa, os homens na natureza são como o verme no sangue: fazem daquilo que eles conhecem o seu todo. Quando supõem ser este todo apenas uma parte de toda a natureza, verificam em si mesmos muitos encontros e variações que não conseguem explicar apenas pelos poucos elementos de que dispõem. A substância, por sua vez, compõe-se partes unidas da forma mais íntima (*arctiorem*) dentro dela mesma, e não sofre alteração alguma.

Em sua resposta (Carta 33), Oldenburg objeta: como é podemos excluir a ordem da natureza? Até onde sabemos, a correspondência entre eles se encerra aqui para só recomeçar dez anos depois, quando a *Ética* já está pronta para ser publicada³¹. Todavia, os embaraços que

³¹ Cf. Carta 62; GIV, 273.

resistem com mais evidência ao que foi esclarecido pelo filósofo dizem respeito precisamente àquilo que o secretário perguntara na Carta 31: “como” as partes se acordam umas às outras? Na esfera da correspondência, tal pergunta permanece sem solução clara.

A questão da “medida do possível” acima mencionada é, então, esclarecida da seguinte forma: quilo e linfa são partes distintas compostas de partículas (partes menores) que, sendo todas diferentes em vários aspectos, convêm absolutamente umas às outras. Esta conveniência é absoluta e não porta a menor contrariedade enquanto tomamos o sangue como um todo. No entanto, o sangue – um ser composto – não é senão um “todo-parte”, isto é, uma composição de partes ligadas a outras partes, regida pelas leis necessárias que afetam, embora de diferentes modos, tanto o próprio sangue, quanto as demais partes do corpo humano e suas relações com todas as outras coisas existentes. A “medida do possível” da coerência se refere, portanto, ao limite até onde podemos conhecer – enquanto todos-partes que somos – as relações entre nós e todas as demais partes.

*

O quarto período da correspondência envolve novamente o problema da ordenação necessária, também no campo metafísico; não obstante, neste ponto, o debate tem como objetivo o esclarecimento de certos argumentos do *TTP* que causaram a indignação de alguns leitores da obra. Aqui, o problema da coerência e seu horizonte (o problema da necessidade) encontram o terreno da política. Oldenburg indaga a Espinosa qual identidade ele percebe entre Deus e a natureza, pois ele parece “instalar a necessidade fatal de todas as coisas e ações”, de modo que “corta o nervo de todas as leis, de toda virtude e religião, fazendo inúteis todas as premiações e as penas”³².

O assunto tratado nesta última fase da correspondência, quando a *Ética* já se encontra definida em versão praticamente final e o *TTP* já se acha imerso em mil polêmicas, já foi objeto de importante estudo de Ommero Proietti, no livro *Agnostos Theos*. Segundo o comentador italiano, a discussão deste período da correspondência é perpassada pela

³² Carta 74; GIV, 310.

questão sobre o lugar do estoicismo e do atomismo naquele tempo, em vista de suas relações com a preservação ou a crítica do cristianismo. Do ponto de vista do estudo aqui empreendido, os conflitos que se seguem daí em diante são, de certa forma, os desdobramentos teológicos e políticos em torno da polêmica sobre a coerência antes analisada.

CONCLUSÃO

O percurso seguido nesse trabalho torna possível tomar o problema da coerência como uma chave para a compreensão do conjunto das correspondências entre Espinosa e Oldenburg, uma vez que foi demonstrado que ela se origina, se desenvolve e acaba nos quatro períodos em que ambos estiveram em contato. Quer sob o registro da física, quer sob o signo da metafísica, os interlocutores dialogam pontualmente, desde o princípio, sobre esse fundamento da filosofia da imanência que permite a compreensão cabal da relação entre todo e parte, a saber, a coerência, garantida entre as coisas que têm algo em comum.

Vê-se que esse fundamento se faz presente na *Ética* (no axioma 5 da parte I) nos mesmos contornos em que aparecera nas primeiras cartas com Oldenburg e no *Breve Tratado*³³. Essa teoria da coerência e do comum se explicita mais no segundo e no terceiro período.

No terceiro período, a definição de coerência ali oferecida (como *aquilo* que permite às leis particulares e às naturezas inteiras de cada parte uma acomodação mútua, sem qualquer possibilidade de contrariedade) se aproxima demais da própria definição das noções comuns da *Ética* II.

Na correspondência com Boyle, a discordância quanto à ideia da heterogeneidade do nitro levada a efeito por Espinosa pode ser concebida como discórdia em relação a este princípio essencial da metafísica espinosana: “coisas que possuem atributos diferentes não têm nada de comum entre si”. Boyle, ao sustentar que os fenômenos do nitro volátil são muito diversos (e alguns até contrários) aos fenômenos do nitro fixo, estaria ferindo a necessidade – percebida por Espinosa – de que, uma

³³ Ao tratar da liberdade humana no final do *Breve Tratado* (II, 26, §7), Espinosa considera, entre outros pontos por ele já demonstrados, o seguinte: “Tudo que não é produzido por causas externas não pode ter nada em comum com elas e, por conseguinte, não pode ser alterado nem transformado por elas”, cf. Espinosa, *Breve Tratado*, op. cit., p. 151.

vez partes do mesmo atributo (extensão), a conveniência entre eles fosse absoluta, embora houvesse divergências somente em termos de grau de movimentação das partículas. Conforme revela literalmente Zaterka em passagens já mencionadas, tudo indica que a polêmica com Boyle se deve efetivamente a uma discordância em nível ontológico e teológico. O químico, baseado em princípios católicos, buscava fundamentar uma ciência que, no entender de Espinosa, deixava as portas abertas não só à transcendência, mas também às ficções e à subjetivação³⁴.

Mesmo sendo crítico de Aristóteles e das formas substanciais, Boyle permanecia sujeito a reintroduzir em seu sistema uma série de mistificações, das quais a teoria corpuscular seria talvez a maior. Assim como outros filósofos naturais do século XVII, como Newton, Boyle também reproduzia o modelo antigo de explicação transcendente do universo, segundo o qual “esse sistema belíssimo do sol, planetas e cometas só pode ter surgido do conselho e do domínio de um Ser inteligente e poderoso”, “Alguém” que “colocou os sistemas a imensas distâncias entre si”; um Ser, enfim, que “governa todas as coisas”³⁵.

Por último, pode-se constatar através da correspondência de Espinosa com Oldenburg e Boyle que, em consonância com as exposições do *Breve Tratado*, o filósofo da *Ética* está buscando uma forma imanente de garantir a coerência da natureza. Em vista de fugir da transcendência imposta pelos antigos clássicos (vivamente ressentida nos principais físicos do século XVII, como Descartes, Boyle, Newton etc), Espinosa se coloca em um patamar pré-socrático de discussão. Como asseverou Yovel, o espinosismo, “livre da tradição cristã (e também da ortodoxia judaica), reviveu esta ideia [da imanência] na primeira fase da modernidade e deu a ela uma nova e poderosa sistematização”. Ao fim desse trabalho, não estamos muito longe de afirmar que é a teoria da coerência e do comum que conferem à sistematização espinosana da imanência todo o seu poder.

³⁴ A perspectiva de que, para Espinosa, Boyle estava a criar imagens ou ficções é detalhadamente delineada por Zaterka, p. cit., p. 192. A sugestão de que Boyle, ao ver de Espinosa, subjetivava a natureza com sua teoria das qualidades primárias e secundárias pode ser encontrada em Buyse, op. cit., p. 58-59 e Zaterka, op. cit., p. 184.

³⁵ Newton, I. *Principia: Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (Livro III). Tradução: Andre Koch Torres Assis. São Paulo: Folha, 2010, p. 117-118.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, “Metafísica XII”. Tradução: Lucas Angioni. Campinas, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005.
- ARISTÓTELES, “Metafísica I, II e III”. Tradução: Lucas Angioni. Campinas, *Cadernos de Tradução*, n. 15, fev. 2008.
- BENNETT, J. *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984.
- BUYSE, F. “Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher?”. *Intellectual History Review*, n. 22, mar. 2013.
- DOMINGUEZ, A. “A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias”. *Discurso*. São Paulo, n. 30, 2000.
- DOMINGUEZ, A. “Introducción”. In: *Ética*. Tradução: Atilano Dominguez. MADRID: TROTTA, 2000.
- ESPINOSA, B. *Correspondência*. Tradução: Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973, coleção: Os Pensadores.
- ESPINOSA, B. *Breve Tratado*. Tradução: Emanuel Fragoso & Luís César oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- HALL, A. & HALL, M. “Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza”. In: *Mélanges*, Alexandre Koyré, v. II. Paris: Hermann, 1964.
- NEWTON, I. *Principia: Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (Livro III). Tradução: Andre Koch Torres Assis. São Paulo, 2010.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- ROUSSET, B. *L'immanence et le salut – regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.
- SPINOZA, B. *Correspondencia*. Tradução: A. Dominguez. Madrid: Alianza, 1988.
- SPINOZA, B. *Improvement of the Understanding, Ethics and Correspondence*. Trans. R. Elwees. London/Toronto: Beling Tetens, s/d.
- YOVEL, Y. “Marx's ontology and Spinoza's philosophy of immanence”. *Studia Spinozana – an international and interdisciplinary series*. Würzburg: Königshausen & Neumann, vol. 9, 1993.
- ZATERKA, L. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2004.

A Linguagem na Ética de Spinoza

Jayme Mathias Netto

Universidade Estadual do Ceará.

A linguagem tornou-se, dentre outras, uma questão fundamentalmente filosófica a partir do século XX. Principalmente após aquilo que podemos denominar como a reviravolta linguística na filosofia¹. Surge assim, uma emergência conceitual na contemporaneidade, a qual se dá pelo fato da filosofia, enquanto uma atividade teórica, ter a necessidade de enfatizar o próprio objeto pelo qual seu discurso se torna válido. Portanto, a ênfase contemporânea dada na linguagem torna-se emergentemente uma questão filosófica. Essa emergência reposiciona até mesmo autores da filosofia que, aparentemente, não tenham assumido a linguagem como seu principal problema filosófico. Isto é, frente à centralidade da linguagem que chega até nós, não somente percebemos um problema que estava latente em determinados autores, mas passamos a assumir uma nova postura filosófica em leituras contemporâneas desses autores. Assumimos, portanto, o itinerário da centralidade da linguagem e, portanto, uma hipótese mais geral em elaboração, qual seja: na filosofia de Benedictus de Spinoza exposta em sua obra *Ética*, existe uma preocupação com a linguagem, a qual se dá, principalmente, pela necessidade de reconhecimento da constituição

¹ Estamos aqui nos referindo, como veremos posteriormente, ao ápice de certa reviravolta linguístico-pragmática da linguagem na filosofia contemporânea, tendo por contraste a mudança operada do primeiro para o segundo Wittgenstein, conforme Manfredo Araújo Oliveira em seu livro *Reviravolta Linguístico-Pragmática Na Filosofia Contemporânea*.

da linguagem enquanto aquilo que garante o seu próprio discurso filosófico. Podemos identificar no autor certa ênfase no problema semântico clássico, mas também podemos deslocar tal problema para aquilo que nos permite analisar, de fato, a centralidade própria da reviravolta pragmática da linguagem. Essa radicalização da reviravolta linguístico-pragmática em Spinoza só é possível, como veremos, por meio de um paradoxo do uso dos signos linguísticos em sua filosofia, pelo qual o método geométrico poderá ser justificado.

Partimos então de um dado, qual seja: a ênfase da linguagem, a qual poderá ser uma releitura dos termos conceituais pelos quais o próprio autor aqui em questão valida o seu argumento e, portanto, o seu quadro conceitual. O autor é Benedictus de Spinoza, o quadro conceitual é aquele que aqui nos deteremos pela própria metodologia de exposição do filósofo: a ordem geométrica, utilizada para escrever a sua obra *Ética*.

Precisamos primeiramente expor como identificamos a linguagem na filosofia de Spinoza. Com isso, precisamos esclarecer em que medida o autor se encaixa em um *essencialismo* da semântica clássica, para só então chegarmos à possível ênfase na pragmática da linguagem em tal filosofia, juntamente com a hipótese de justificativa do método geométrico. Esse é o itinerário da exposição a seguir.

Temos assim como ponto de partida o seguinte. Ao nos depararmos com a filosofia deduzida geometricamente na obra *Ética*², percebemos, em um primeiro momento, que não há elaboração de nenhuma teoria da linguagem propriamente explícita em seus textos. No entanto, já ocorrem interpretações atuais do autor acerca desse tema³. Isso

² Para as citações referentes à obra de Spinoza, neste trabalho, serão utilizadas as traduções para o português citadas nas Referências Bibliográficas. Utilizando-se das seguintes siglas: (E) para a obra *Ética*, a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndices (Ap), com seus respectivos números. Para a obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos. Para a obra *Tratado Teológico-Político* será utilizada a sigla TTP, seguida do capítulo em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos. Para as cartas será utilizada a sigla Ep seguida do número que lhe é correspondente em algarismos romanos.

³ Temos interpretações atuais de relevância para o tema, principalmente no que concerne ao campo político da linguagem em Laurent Bove e Lorenzo Vinciguerra, textos que são referências para esse trabalho. E, no Brasil, nessa mesma perspectiva, Bernardo Bianchi Ribeiro, Gabriel Leitão, Marcos Gleizer, Nastassja Pugliese dentre outros são nomes de grande importância para o tema.

se dá pelo fato de se conseguir extrair, de sua obra, a linguagem como imersa em sua teoria do conhecimento explícita na Parte II da *Ética*.

Isso porque, na *Ética*, temos três gêneros de conhecimento, os quais são definidos como: imaginação (primeiro gênero), razão (segundo gênero) e intuição (terceiro gênero). O primeiro gênero de conhecimento está evidenciado pela gênese primária da interação entre o corpo e a mente, enquanto aquilo que o define. É no conhecimento de primeiro gênero que a linguagem torna-se explícita. A preocupação da linguagem, nesse sentido, nos remete diretamente ao conceito desse gênero de conhecimento na Parte II da *Ética* de Spinoza. Assim, existe um itinerário a percorrer com esse trabalho, o qual se condensa na seguinte pergunta central: *em que termos conceituais podemos definir a linguagem na filosofia de Spinoza?* É preciso, para isso, primeiramente, definir o primeiro gênero de conhecimento, para só então adentrarmos naquilo que é o real problema da linguagem em sua filosofia. Chegando, por fim, a sobrepor tais conceitos, com a finalidade de problematizar a necessidade da ênfase da linguagem na filosofia de Spinoza.

Para iniciar esta exposição, partimos da afirmação de que *a linguagem advém do primeiro gênero de conhecimento explicitado pelo autor*.

Na filosofia de Spinoza, podemos dizer que nós homens somos modificações finitas de uma única substância em si e por si concebida. Sendo assim, somos o que o autor denomina como modos finitos e estamos imersos na substância absolutamente infinita. Essa substância, dentre outras inúmeras propriedades que a define, é constituída de potências expressivas, as quais são denominadas atributos. Dessas inúmeras potências expressivas estão os atributos pensamento e extensão, os quais também são em si mesmos e geram aquilo que em nós é o corpo e a mente. Nós homens somos, como afirmávamos, modos. No entanto, esse fato nos impele a dizer que não somos apenas um modo da substância, mas que somos constituídos por dois modos finitos: o corpo, que advém do atributo extensão e a mente, a qual advém do atributo pensamento. Esses dois modos estão previamente constituindo uma unidade de interação específica, a qual define a essência do homem. Então, os modos humanos são uma interseção da expressividade da substância através do pensamento e da extensão. E, portanto, o que nos constitui essencialmente são duas potências expressivas

(corpo e mente), finitas e determinadas de uma substância absolutamente infinita. O corpo e a mente humanos possuem em si aquilo que lhes são garantidos ontologicamente, ou seja, como a substância única é potência, esses dois modos da substância são duas potências finitas previamente unidas.

Para dividir os termos conceituais daquilo que nos define enquanto corpo e mente, Spinoza afirma que o corpo tem a potência para manter certa proporção de movimento e repouso, compondo-se com outros corpos, já a mente tem a potência para formular ideias, as quais são aquilo que delimitam cada gênero de conhecimento⁴. No primeiro gênero de conhecimento (do qual necessitamos aqui), a mente formula ideias das relações finitas que seu corpo faz com os demais. Isso significa que há, na Parte II da *Ética*, uma dedução daquilo que constitui o primeiro grau de interação entre o corpo e a mente, e, por isso, Spinoza o denomina de primeiro gênero de conhecimento da mente para com o corpo⁵.

O que ocorre é que continuamente o corpo humano precisa, para manter-se existindo, fazer relações com os corpos exteriores. E a mente, por outro lado, necessita para manter-se existindo, formular ideias desse corpo e de suas relações. O corpo humano sofre afecções de outros corpos, com os quais a mente passa a afirmar que existe o corpo em que está previamente unida. Ou seja, da relação com os corpos exteriores a mente passa a perceber a existência de seu corpo. É isso que Spinoza afirma: “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EIIPIXIX). Como somos um conjunto

⁴ Tal ideia não está explícita no texto de Spinoza como é apresentado em relação ao corpo nos Lemas da Proposição XIII da *Ética*. Mas partimos aqui da concepção descrita acima, cara a Lívio Teixeira, de que os gêneros de conhecimento são ideias que envolvem aprofundamentos da realidade. Ele afirma: “Em suma, o que encontramos na Parte II sobre a origem e a natureza da alma é a definição desta como idéia do corpo e suas afecções, ou, como a ideia das noções comuns e propriedades gerais dos corpos, ou como *idéia da essência dos atributos de Deus*, da qual se pode derivar a essência de todas as coisas, isto é, a alma definida em relação aos diversos gêneros de conhecimento. (TEIXEIRA, 2001, p.174) Para complementar, tal ideia concorda com Gueroult: “les genres de connaissance ne concernant que les différentes façon de considérer les choses singulières (*modi contemplandi res*). (GUEROULT, 1974, p. 457).

⁵ Essa ideia pode ser reforçada segundo Atilano Dominguez em seu artigo *Contribución a La antropología de Spinoza - El hombre como ser imaginativo*. O autor afirma: “El cuerpo es el primer objeto del alma. El alma se define como idea del cuerpo” (DOMINGUEZ, 1975, p.72). É nesse sentido que, da relação do corpo com a mente, é que vão se estabelecer o conhecimento e os afetos. “Es, pues, el conocimiento del cuerpo y no el cuerpo mismo el que da origen a las pasiones. En una palabra, el cuerpo no es causa de las pasiones como cuerpo, sino como objeto, es decir, en cuanto conocido por el alma.” (DOMINGUEZ, 1975, p.73)

interseccionado de mente e corpo, a mente formula ideias daquilo que percebe que são, nesse primeiro momento, as afecções do seu corpo. Isso se dá não tão claramente para a mente, mas de modo confuso. Pois a mente enquanto ideia do corpo está em um plano de indistinção de seu próprio corpo com a exterioridade. A mente não consegue, por meio desse primeiro gênero de conhecimento, explicar o que se passa nessas relações com a exterioridade, mas apenas é capaz de constatar e indicar o que ocorre.

Podemos observar que a mente, por outro lado, também só percebe que ela mesma existe enquanto percebe parcialmente as ideias das afecções do corpo. Assim “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EIIPXXIII). Enquanto potência expressiva, a mente gera ideias de um resultado da relação do corpo com os corpos exteriores. Nesse sentido, Spinoza argumenta: “afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo.” (EIIPXXIXS)

O encontro com a exterioridade são relações fortuitas, pois a mente está até aqui mergulhada numa confusão. A mente desconhece explicitamente tudo o que envolve a relação que o seu corpo e ela própria precisa ter para manter-se existindo, mas ambos (mente e corpo) mantêm-se na existência a todo custo. Nessa tentativa de gerar conhecimento a qualquer custo, ela passa a formar uma representação da exterioridade que Spinoza chama de imaginar. Então, “Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina.” (EIIPXVIIS)

Podemos perceber então que as imagens das coisas são afecções advindas da relação com os corpos exteriores. E a mente, por sua vez, forma nesse primeiro nível, ideias representativas da exterioridade. Tal representação funciona como uma ideia que se utiliza de imagens as quais, muito embora não restaurem por completo os corpos exteriores tais quais eles se apresentam, os traz para o presente. E é justamente esse movimento de representar que Spinoza afirma ser imaginar. Isto é, quando imaginamos estamos trazendo para o presente não completamente,

mas parcialmente, determinados corpos exteriores em suas relações com o nosso. Imaginar é representá-los, isto é, trazê-los à lembrança.

Sendo assim, se imaginamos, estamos representando mentalmente uma relação com a exterioridade. Essas representações não são isoladas, elas se conectam umas com as outras. É o que Spinoza nos explica: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros” (EII XVIII). Enquanto a mente representa os corpos exteriores como se estivessem presentes, ela, ao mesmo tempo, encadeia uma série de imagens (afecções) conectadas simultaneamente. Podemos afirmar que essa simultaneidade é uma conexão de imagens (afecções) justapostas. Isso passa a constituir aquilo que Spinoza denomina memória. Que nada mais é do que “uma certa concatenação de idéias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.” (EII XVIII). A mente humana, sob a perspectiva desse primeiro gênero de conhecimento, está determinada pelas afecções do corpo e fica à mercê dessa relação com a exterioridade. E quando imagina resgata uma concatenação de ideias que se utilizam de imagens (afecções) das coisas exteriores.

Esse é o tipo de conhecimento que Spinoza demonstra ser o primeiro e no qual, em um primeiro momento⁶, a imaginação está imersa. Aqui, a imaginação, mas não somente ela, é definida como primeiro gênero de conhecimento. Spinoza afirma que podemos formar dois tipos de noções a partir desse gênero de conhecimento:

1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática (*experientia vaga*).
2. A partir dos signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (EII XLII).

⁶ Utilizamos aqui essa observação, pois a imaginação alcança os outros dois gêneros de conhecimento, o que não cabe diretamente aqui nessa parte da argumentação, mas que é um dos pressupostos para o argumento como um todo.

Podemos perceber que o primeiro gênero de conhecimento engloba não somente a representação dos corpos exteriores (imaginação), mas também conglomerada os signos linguísticos. A linguagem, assim, está na mesma dinâmica de funcionamento daquela conexão justaposta de ideias-imagens, a qual se dá por meio da memória individual. Aqui devemos ter, por parte de Spinoza, certo distanciamento crítico dos signos linguísticos. Pois, tal qual a imaginação no primeiro gênero de conhecimento, há um problema de cairmos no equívoco de querer tomar os signos pelas próprias ideias.

Poderá, entretanto facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a idéia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento. (EIIPXLIXS)

Essa passagem dentre outras mostra a preocupação de Spinoza ao confundirmos as ideias, enquanto atividade própria da mente, com as representações que a mente faz no primeiro gênero de conhecimento, por meio das imagens ou dos signos linguísticos que se dão pelas afecções do corpo. É com isso que ele afirma “E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas.” (EIIPXLVII). Podemos identificar, segundo a hipótese aqui proposta, que, *num primeiro momento, Spinoza está imerso no problema da semântica clássica*⁷. Pois o autor separa duas dinâmicas que nos compõem. Isto é, se de um lado temos as ideias formadas pela mente, de outro temos a representação dessas ideias que

⁷ Esse problema da semântica clássica pode ser evidenciado por Manfredo Araújo Oliveira em seu livro *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Podemos dizer que segundo seu livro, a linguagem enquanto concebida na semântica clássica tem por hipótese 1) A linguagem reduzida a sua função designativa, e, portanto, tem frente ao conhecimento um caráter secundário de exprimir adequadamente um mundo em si. “Existe um mundo em si que nos é dado independentemente da linguagem, mas que linguagem tem a função de exprimir” (OLIVEIRA, 2006, p. 121) E 2) “(...) a expressão linguística escolhida é, segundo a tradição, apenas o instrumento para exprimir um ato espiritual, em si mesmo não-lingüístico.” (OLIVEIRA, 2006, p. 123). Em Spinoza, podemos demonstrar no que se segue que, nesse primeiro momento, há uma identidade com essa tradição, mas que não é somente essa sua concepção.

se dá seja pelas imagens, seja pelos signos linguísticos. O problema das controvérsias que surgem na comunicação humana, segundo o autor, é de não conseguirmos explicar claramente pelos nomes (representados) aquilo que temos em ideias. As ideias são os conceitos que a mente forma, o que não significa afirmar que elas se resumem às representações dos corpos exteriores. Essas representações são exclusivamente dependentes da relação que temos com os corpos. A mente se utiliza de lembranças dos corpos exteriores para formular os signos ou as imagens daquilo que ela tem conceitualmente. Como, pelo primeiro gênero de conhecimento a mente está imersa em uma confusão, ou seja, a mente não distingue o que seja ela própria, seu corpo e os corpos exteriores, ela passa a pensar que as ideias que a compõem são as próprias representações. No entanto, Spinoza insiste que uma coisa é o que a mente formula conceitualmente (ideias) e outra coisa é a representação de que a mente se utiliza no primeiro gênero de conhecimento (signos ou imagens).

Essa série de exposições indica um problema semântico em Spinoza, o qual se dá do seguinte modo: existem duas redes de conexões de ideias na mente humana, uma é a ordem de conexão de ideias representativas. Essas ideias se dão de acordo com as afecções do corpo humano e variam de um indivíduo para o outro devido à memória e ao hábito. Já a outra é a ordem de conexão das ideias mesmas “(...) que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens” (EIIPXVIIIIS). O primeiro gênero de conhecimento e, portanto, a linguagem está naquela ordem representativa, diferentemente das ideias mesmas, as quais estão inseridas na ordem do intelecto. Aparentemente, encontramos aqui um clássico problema semântico da linguagem. Isto é, estamos diante de uma visão *essencialista*, segundo a qual a linguagem é considerada como um instrumento secundário do conhecimento humano. A linguagem estaria, portanto, presente na filosofia de Spinoza como instrumento de comunicação de um conteúdo interno da mente em si não linguístico (as ideias). Ou ainda, a linguagem seria mero instrumento de expressão daquela ordem que Spinoza denomina de ordem do intelecto (*ordinem intellectus*). Segundo essa primeira perspectiva da linguagem na *Ética* de Spinoza, identificaríamos no autor, ainda, certa necessidade de expor fielmente pela ordem geométrica um mundo em si. Para tal exposição seria necessário

o uso mais adequado dos signos de que o autor se utiliza e, portanto, estaria justificada a escolha da geometria como o método mais fiel para exprimir a realidade.

Para resumir, podemos tirar as seguintes conclusões acerca da semântica em tal filosofia. Spinoza afirma que há uma ordem do intelecto (*ordinem intellectus*) ou das ideias que é em si imutável e comum a todos os homens, da qual a linguagem (enquanto imersa na ordem das afecções do corpo) teria meramente a função de exprimir. Assim teríamos: 1) um conteúdo próprio da mente humana que são as ideias, as quais se utilizam das representações (signos e imagens) como instrumentos indicativos de seu conteúdo. 2) Nessa perspectiva, a ordem geométrica seria justificada por ser uma ordem de extremo rigor e, portanto, uma linguagem que melhor serviria de comunicação da ordem do intelecto (ideias em si não linguísticas e comuns a todos os homens).

No entanto, podemos afirmar no que se segue que, por hipótese, a linguagem possui também certo caráter pragmático em sua filosofia. Ou ainda, que *a ênfase da linguagem na filosofia de Spinoza só se encerra por meio da pragmática*. Assim, quanto ao primeiro ponto descrito acima, formulamos a hipótese como se segue.

Temos até aqui que a linguagem é uma consequência do modo de funcionamento do hábito e da memória, juntamente com a imaginação. Spinoza utiliza um exemplo de grande importância, para entendermos a questão:

Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (Maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento de arado, do campo etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele. (EIIPXVIIS)

A linguagem, bem como a imaginação, nos aparece como uma justaposição de imagens. Ela é um resultado do fato de termos uma memória e um hábito determinados e com isso encadearmos afecções corporais. No exemplo, temos a palavra maçã, articulada por meio da sonoridade vocal *pomum*⁸, que não possui nada de comum com a fruta. Esses dois corpos (fruta e som) se associam em um mesmo indivíduo e tal associação varia conforme as afecções do corpo de cada um. Isto significa que esse indivíduo interpreta os signos que lhe chegam de acordo com as imagens que estão associadas segundo uma questão de facilidade em sua memória. Cada indivíduo, por possuir memória afetiva, é um interpretante no sentido estrito do termo⁹. A linguagem é aqui relação de afecções entre os corpos. O interpretante está imerso nessa relação, pelo fato de ter cristalizado outras relações de afecções que se entrelaçam com esta.

Essa interpretação das afecções que cada indivíduo faz não é meramente particular, mas remete principalmente à coletividade¹⁰. No exemplo, vemos claramente, o agricultor, o romano e o cavaleiro. Cada

⁸ É nesse sentido que, analisando a linguagem em Spinoza, Bernardo Bianchi Ribeiro afirma, em seu artigo *Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico*, o seguinte: “Nesse caso, a palavra *pomum* é apenas um som, uma *vox*; um *flatus vocis*. Em si mesmo, este som não guarda nenhuma significação, isso porque ele pode significar qualquer coisa. É necessário que ele se ponha em relação com uma outra imagem. O encadeamento de imagens depende sempre da constituição do intérprete, ou seja, do seu *ingenium*.” (RIBEIRO, 2008, p.41-p.45)

⁹ Essa interpretação dos signos possui determinados padrões que lhes são intrínsecos. Esses padrões ou configurações intrínsecas a um indivíduo é aquilo que Spinoza normalmente chama de *ingenium*. Dizemos *normalmente* porque os estudiosos da linguagem em Spinoza atualmente se utilizam desse conceito, o qual não está explícito e definido na *Ética*. Estamos diante da problemática contemporânea da linguagem em Spinoza. O *ingenium* é o aparato afetivo pelo qual os indivíduos encadeiam as afecções de acordo com o hábito e a memória. Ou seja, o *ingenium* é aquilo que garante a interpretação afetiva, baseado em uma biografia afetiva do indivíduo. Esses são os termos utilizados por Luís Ramos Alarcon em sua tese *El Concepto de Ingenium en la obra de Spinoza*: “Por tanto, las afeciones no son meras respuestas «reflejo» al exterior, como tampoco surgen de la nada, sino que son producto de la experiencia y de la biografía que cada cuerpo humano construye” (ALARCON, 2008, p.39). Filippo Mignini também faz a análise do termo em *Ars Imaginandi* em seu sentido estético.

¹⁰ Isso é o que nos remete novamente a caracterização da pragmática da linguagem em Spinoza, conforme aquilo que Manfredo Araújo Oliveira afirma acerca da crítica à semântica clássica: “Em última análise, o conhecimento e sua comunicação linguística são realidades inteiramente privadas, essencialmente individuais e só secundariamente comunicativas, interpessoais” (OLIVEIRA, 2006, p. 124). Podemos afirmar que Spinoza não está nessa perspectiva, pois aqui, como estamos observando, a linguagem é constitutivamente uma superfície de interação entre os indivíduos em sua coletividade. .

um desses é um exemplo específico de alguém que mora em certa localidade, exerce uma função e utiliza-se de uma língua. Todas essas três coisas pertencem a uma comunidade. Esse meio coletivo onde o interpretante vive é comum a muitos outros indivíduos e determina certa acessibilidade das afecções à memória de cada um. Daí a facilidade do indivíduo, no exemplo em questão, de remeter a fruta (maçã) à uma linguagem local: *pomum* utilizado por um romano que fala latim. Isso nos remete ao fato de que os signos são encadeados, antes de tudo, dentro de um contexto histórico-social¹¹. Isso porque a linguagem pertence a um uso comum onde esses interpretantes mantêm suas relações de afecções, isto é, onde eles compõem seus conjuntos de corpos e mentes. E é nessa mesma medida e por esse mesmo motivo que eles modificam a relação com esse uso comum da linguagem. Os indivíduos são produtos dessa relação, mas não somente isso, eles também produzem significados aos signos que lhes chegam (o rastro na areia e a palavra *pomum*, no exemplo, remetem à guerra ou ao campo etc.). Isto é, de acordo com a interação com os signos linguísticos, os interpretantes se inserem na linguagem que chegam até eles e também a modificam incessantemente.

Até aqui podemos perceber que *há principalmente uma superfície de interação na qual a linguagem está inserida*. Essa superfície de interação dos corpos e mentes ou o contexto no qual estão inseridos é o que confere o sentido dos signos linguísticos. O significado expresso na

11 Assim, no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza mostra como de acordo com cada profeta a imaginação varia e, por conseguinte, a revelação deste profeta: “Se o profeta era alegre, revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens, visto as pessoas com esse temperamento costumarem imaginar com frequência semelhantes coisas; se, pelo contrário, ele era macambúzio, revelavam-se-lhe as guerras, os suplícios e todos os males.” (TTP II 32). No mesmo contexto, Spinoza insere o método de interpretação das escrituras que dizem respeito à pragmática da linguagem: “Daí que o conhecimento de todas estas coisas, ou seja, de quase tudo o que vem na Escritura, deva extrair-se unicamente da própria Escritura. (...)” O método de análise das Escrituras consiste em investigar a história que a escritura narra, e portanto “1- Ela deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente. Só assim se poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso corrente da língua. (...) 2- Deve coligir as afirmações contidas em cada livro (...) 3- Por último, a história da Escritura deve descrever as circunstâncias de todos os livros dos profetas de quem chegou notícias até nós, ou seja, a vida, os costumes e as intenções do autor de cada livro, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escreveu.” (TTP VII 98- 101). Podemos perceber aqui que o sentido da linguagem depende diretamente de um contexto histórico.

linguagem não é um conteúdo de uma mente isolada sem interação com a exterioridade. Isso é o que completa o sentido do primeiro ponto que argumentamos até aqui. Isto é, não podemos somente pensar em Spinoza que há um conteúdo interno da mente do qual a linguagem é instrumento designativo, mas que o indivíduo (corpo-mente) está a todo momento em interação, compondo-se com outros (corpos-mentes) e a linguagem é parte dessa interação coletiva. Ademais, não há um sentido único de uma mente isolada que se exprime nos signos linguísticos, mas o sentido depende diretamente do contexto em que os signos estão inseridos. Ou seja, a semântica só completa seu real sentido na pragmática¹². É nessa perspectiva que podemos entender agora a ordem de exposição geométrica com a qual o discurso de Spinoza pretende-se válido.

Em relação àquele segundo ponto referente à ordem geométrica enquanto uma linguagem que melhor se aproximaria de uma comunicação fiel ao conteúdo da mente, conforme afirmávamos acima na perspectiva da semântica, podemos redefini-lo, segundo a hipótese da pragmática, como se segue.

O homem imagina (representa as coisas exteriores), encadeando uma série de afecções, as quais formam uma rede causal (ou memória). Essa rede, no entanto é finita e, se o número de imagens que ela suporta é ultrapassado, as imagens passam a se confundirem e formarem vagas noções-imagéticas, ou ideias representativas de uma pluralidade de relação com a exterioridade dos corpos. É por isso que de um nome de uma noção vaga, cada qual fará uma interpretação de acordo com a facilidade de que se utiliza do encadeamento das afecções em sua memória. Ou seja, cada um remete à memória, almejando interpretar o nome de uma vaga noção à sua maneira. Isto se torna claro pelo que Spinoza argumenta sobre o uso de determinados termos linguísticos que são confusos. São eles ente, coisa e algo:

Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, ape-

12 Neste ponto Manfredo Araújo Oliveira é de extrema importância em seu livro *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Ele expõe o problema semântico e pragmático, conforme o pensador que fundou ao mesmo tempo as duas possibilidades (Wittgenstein): "Ora, se assim é, então a Semântica só atinge sua finalidade chegando à *Pragmática*, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela exploração dos contextos pragmáticos." (OLIVEIRA, 2006, p.139)

nas um número preciso de imagens (...). Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão entre si. (...). Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão etc. (...) Deve-se, entretanto observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo formará imagens universais das outras coisas. (EIIPXLSI)

Diante dessa citação acima, podemos retomar o problema da linguagem que aqui nos propomos. Ora, há aqui um paradoxo que move um futuro trabalho. O modo como Spinoza se põe frente aos termos que ele mesmo critica. Visto que ele utiliza, na base de seu sistema, signos linguísticos os quais também estão à deriva de interpretações na interação de uma coletividade de indivíduos. Assim, a mesma crítica que o autor faz nessa passagem, caberia também àquele (Spinoza) que se utiliza de termos como atributos, substância, modos etc. para explicar o mundo. Isso envolve intrinsecamente um paradoxo, qual seja: como Spinoza resolve o problema de mesmo assim se utilizar de signos linguísticos na exposição de seu sistema? Diante dessa pergunta podemos apresentar as seguintes hipóteses:

Os signos que Spinoza criticara como parte integrante de um conhecimento confuso, são eles próprios os meios de comunicar o seu sistema. Assim, os signos de que o autor se utiliza não são algo que se extrai daquilo que se abstrai daquela superfície de interação que descrevemos acima¹³, mas é sim uma conexão de signos que se explicam mutuamente

¹³ Ao que Laurent Bove comenta: “Para além do nome de um autor abstrato, há, então, a realidade efetiva de uma “época”, de uma língua original, de uma conjuntura histórica particular e, nela, de um corpo (ao mesmo tempo individual e comum), de uma prática poderosa e de uma disposição ao mesmo tempo individual e coletiva que Espinosa identifica como a potência mesma de agir do indivíduo ou do interpretante como *ingenium* (compleição própria), um interpretante que faz realmente violência às coisas no e pelo seu esforço hermenêutico, de modo imanente às relações de força.” (BOVE, 2010, p. 83)

no contexto em que estão inseridos. O paradoxo da linguagem em Spinoza poderá ser resolvido, dada a inevitabilidade da linguagem, pela reorganização dos signos dispostos na ordem geométrica¹⁴. Tal ordem constituiria uma ressignificação da linguagem pela própria linguagem, daí sua estrutura incessantemente auto-referente. Pois se os signos são produtos e resultados da interação com os indivíduos coletivamente, não há uma “linguagem ideal”, mas apenas novas interações. O método geométrico é, portanto, um novo contexto de interação. Assim, os signos de base que explicam a *Ética* (substância, atributos e modos) poderão ser interpretados como signos de uma tradição que chegam à Spinoza, mas que são reorganizados em um novo contexto de referência. Eis o empreendimento do autor ao reconhecer a linguagem enquanto comunicativa e interativa e não subjetiva e isolado instrumento designativo da mente.

Para finalizar, podemos perceber que diante dessas hipóteses fomentadas pelo próprio itinerário de análise da linguagem na *Ética* de Spinoza, será necessário afirmar uma pergunta central em forma de tese para futuras pesquisas, qual seja: dada a inevitabilidade dos signos linguísticos para o conhecimento, não haveria aqui a necessidade de pensar, embora implicitamente, uma pragmática da linguagem na *Ética* de Spinoza? Não seria esse aspecto pragmático que completaria uma análise da semântica em sua filosofia?

REFERÊNCIAS

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

¹⁴ Nesse sentido, Marilena Chauí afirma sobre o método geométrico: “Espinoza inova porque subverte, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinosanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e dismantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído” (CHAUÍ, 1999, p. 37) E ainda como complemento dessa afirmativa: “Que conclusões a ordem propicia? Negar que haja mistérios, segredos e enigmas nos textos, e atribuir à superstição de uns e à malícia de outros a transformação em mistério especulativo daquilo que é obscuridade gramatical, léxica ou literária” (CHAUÍ, 1999, p. 569).

- _____. *Epistolario*. Tradução de Oscar Cohen. Buenos Aires: Editora Colihue. 2007.
- _____. *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial. 1990.
- _____. *Tratado da Correção do Intelecto*. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural. 1979. (Coleção Os Pensadores.).
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2004.
- ALARCÓN, Luis Ramos. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Salamanca: Universidade de Salamanca. 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=18440>>. Acesso em: 10/11/2012.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e Poder*. Lisboa: Colibri. 2000.
- ALQUIE, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF. 1991.
- BERTRAND, Michèle. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF. 1983.
- BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social – Ensaio de ontologia política e antropogênese*. V. I. São Paulo: Autêntica. 2010. (Coleção Invenções Democráticas).
- _____. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin. 1996.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.
- DELBOS, Victor. *Espinismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso. 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta. 2002.
- _____. *Curso sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981)*. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE. 2009.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit. 1969.
- FRAGOSO, Emanuel. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE. 2011.
- GEBHARDT, Carl. *Spinoza*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada. 2007.
- GLEIZER, Marcos. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Coleção Philosophia. Porto Alegre: L&PM. 1999.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza Vol. II: L'âme*. Paris: Aubier Montaigne. 1974.

SANTIAGO, Homero. *Espinosa e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos 'Princípios da filosofia cartesiana'*. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2004. v. 1. 304 p

HUENEMANN, Charlie. *Interpretando Espinoza – Ensaios Críticos* tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras. 2010.

LEITE, Alex. *Sobre a imaginação projetiva em Spinoza*. in *Revista Conatus*, v. 2, número 3, EdUECE. 2008.

LUIZA, Maria. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.

MIGNINI, Filippo. *Ars imaginandi*. Apparenza e rappresentazione in Spinoza. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane. 1981.

OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola. 2006.

RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. *Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico*. in *Revista Conatus*, v. 2, número 4, EdUECE. 2008.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*. São Paulo:UNESP. 2001.

VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin. 2005.

Lei divina e leis humanas no Tratado Teológico-Político de Spinoza

Débora Gomes

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

INTRODUÇÃO

O capítulo IV do *Tratado Teológico-Político* (TT-P) de Spinoza ocupa uma posição estratégica na primeira parte do livro e serve de sustentação à argumentação levada a cabo ao longo da segunda parte da mesma obra. O propósito geral do TT-P é apresentado no prefácio, onde o autor declara as vantagens da República sobre o regime monárquico em um contexto histórico em que a nova forma de governo, ainda pouco consolidada, se encontra sob a ameaça de uma restauração da monarquia pelos partidários da Casa de Orange.

Dentre as vantagens republicanas em relação à monarquia, Spinoza elege “a liberdade de pensar e honrar a Deus como lhe aprouver” como as mais importantes e mais evidentes e, sendo assim, o objetivo fundamental desta obra de filosofia política é, segundo o seu autor, “mostrar que essa liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a liberdade.”

Para atingir tal meta, Spinoza deve, primeiro, mostrar em que medida a liberdade de pensar é limitada pela religião. Uma vez que a monarquia serve-se da religião para estimular os conflitos de opinião entre os membros sociais e, assim, conservar-se no poder, Spinoza

deve esclarecer qual é a verdadeira função desta para o interesse da estrutura social.

Spinoza declara ao seu leitor, ainda neste prefácio, que apresentará uma nova forma de investigar a letra da Escritura, segundo um novo método pelo qual inicia pela pergunta fundamental considerando-se que se trata de uma obra revelada: o que é a profecia? Partindo desta questão, acrescenta uma outra: qual é o estatuto do profeta na sociedade? Do que se segue do exame destas primeiras questões, das quais Spinoza chega à conclusão que “a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude”, Spinoza introduz uma terceira questão, acerca da eleição dos Hebreus como escolhidos de Deus e deste exame deduz que “as leis reveladas por Deus à Moisés não eram senão o direito particular do Estado hebraico e, por conseguinte, ninguém a não ser os hebreus lhe estava sujeito. E mesmo estes só enquanto durasse o referido Estado.”

Resumidamente, à guisa de mera apresentação introdutória, Spinoza conclui que “o conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência”. Sendo assim, a revelação dos profetas se trata, exclusivamente, de um código normativo que serve às necessidades sociais dos Hebreus, e não de um livro que revela aos homens a verdadeira essência de Deus.

O capítulo IV do TT-P é o espaço reservado por Spinoza para o tratamento das leis da normatividade, mas a consideração do código normativo exige ainda a apreciação das leis regulativas e da lei divina por conta da confusão em que se encontram os domínios de cada um dos tipos de lei.

Para o propósito deste artigo, a lei divina não será considerada na mesma extensão que as leis regulativas e normativas. Nosso objetivo central é analisar o que Spinoza entende por lei regulativa e lei normativa e como estabelece a distinção entre cada um destes dois domínios.

A DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE LEI NO CAPÍTULO IV DO TT-P:

Na abertura do capítulo IV do TT-P, Spinoza apresenta sua definição para o termo lei em sentido absoluto e, em seguida, duas outras definições para dois sentidos derivados da primeira, segundo a procedência que origina cada um dos tipos derivados da lei em sentido absoluto:

“A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira. A lei depende, ou da necessidade natural, ou da decisão do homem. A lei que depende da necessidade é aquela que deriva necessariamente da própria natureza, ou seja, da definição de uma coisa; a que depende de uma decisão humana, e à qual se chamaria com mais propriedade de direito, é aquela que os homens, para tornar a vida mais segura e mais cômoda, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si e aos outros.”

Neste primeiro parágrafo, além da apresentação geral do conceito de lei tomado em sentido absoluto, Spinoza distingue as leis naturais, ou que decorrem da própria definição de uma coisa daquelas que são estabelecidas em razão da necessidade dos homens enquanto membros de uma sociedade. Da distinção apresentada cabe marcar a afirmação de Spinoza de que as leis que dependem da decisão humana são chamadas mais adequadamente de *direito*. Do que se conclui que as leis naturais são *leis em sentido próprio* e as leis deliberadas pelo arbítrio humano são *leis de direito*.

Se somente as leis naturais podem ser ditas leis em sentido próprio, somos levados a concluir que, além da distinção relativa à procedência de cada um dos tipos de leis, outra distinção ainda se estabelece em razão de uma hierarquia ontológica entre as leis: uma vez que não se pode atribuir o sentido próprio de lei àquelas que Spinoza identifica como leis do direito, essas só podem ser consideradas leis em sentido derivado.

Na continuidade da sua argumentação, após oferecer alguns exemplos que buscam elucidar a diferença entre as leis de natureza e as leis do direito, Spinoza esclarece, em duas partes, em que medida a decisão humana pode ser a fonte mesma das leis de direito:

“Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo o que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva necessariamente, embora, da potência humana. Daí o poder perfeitamente dizer-se que a fixação dessas leis depende da decisão do homem, visto depender principalmente da potência

da mente humana, de tal modo que esta, enquanto considerada como capaz de distinguir o verdadeiro 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.”

Nessa passagem, Spinoza pretende esclarecer como é possível a ação deliberativa dos homens de tal forma que possam estabelecer, conforme à sua decisão, as leis do direito. Enquanto parte da potência da natureza, procedência mesma das leis em sentido próprio, e pela potência de pensar, os homens estão aptos a estabelecer leis de direito. O poder de atribuir-se normas decorre necessariamente da própria natureza humana, assim como a possibilidade, por exemplo, de constituir para si uma forma de linguagem.

Mas se decorre da própria natureza humana o poder de fixar leis do direito, em razão da própria potência da mente, tais leis, por sua vez, não podem ser ditas necessárias no mesmo sentido em que são necessárias as leis naturais, pelo simples fato de que somente a potência da Natureza pode estabelecer leis necessárias. A potência humana é simples parte da natureza e não constitui a sua totalidade, e assim, as leis que se derivam da potência do pensamento não podem ser ditas em sentido próprio ou absoluto.

Ainda com respeito às leis de direito, pelo fato de que os homens não estejam naturalmente obrigados a realizar o que é prescrito por elas, mas antes, que ao ser capaz de distinguir o verdadeiro do falso, ou seja, seguir à razão, podem, inclusive prescindir deste tipo de lei, e isso demonstra, mais uma vez, o caráter derivado e secundário das leis do direito em relação às leis naturais.

Na segunda parte do argumento, Spinoza expõe o sentido no qual são possíveis as leis do direito e a relação das mesmas com a sua causa, ou seja, a potência decisória dos homens:

“Em segundo lugar, essas leis dependem, como disse, da decisão do homem, porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os pensamentos acerca de coisas particulares. A isso acresce o fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coi-

sas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considera-las na prática como possíveis. Isso quanto à lei em sentido absoluto.”

Spinoza tem em vista, nessa passagem, a especificidade da série causal das leis de direito. A causa próxima dessas leis é a própria deliberação humana e sua causa eficiente a ordem dos eventos particulares aos quais essas leis são aplicáveis. Assim, a série das leis do direito difere daquela relativa às leis naturais, uma vez que essa última só pode considerar o que é tomado coletivamente e não distributivamente.

A série coletiva das leis naturais diz respeito à natureza tomada em conjunto. Ainda que a coordenação e as relações de causa e efeito entre cada uma das partes da série da natureza não possam ser efetivamente conhecidas, sabemos qual a sua causa absoluta e determinante. Já a série distributiva ou discreta, que leva em consideração cada uma das partes do todo, só pode ser tomada como possível, uma vez que não podemos dar conta pela potência do pensamento de toda a cadeia de conexões existentes entre as partes. A mera possibilidade das leis do direito, portanto, se explica pelo fato de não haver um nexo de necessidade entre a série distributiva destas leis, ou seja, a que considera somente o que é particular, e a série coletiva das leis da natureza. Disso resulta que tais leis, além de não obrigar a efetiva realização, uma vez que os homens podem deixar de cumprir o que elas prescrevem, também podem ser abandonadas se a sociedade assim resolver.

Assim, pela razão que as leis do direito (1) não são leis em sentido próprio, mas derivado em relação às leis naturais, (2) são simples deliberações do entendimento, (3) sua mera forma não impõe a sua efetividade e (4) podem, em razão de (3) ser descartadas de acordo com o arbítrio dos homens, então as leis do direito são metafisicamente secundárias em relação às leis naturais, uma vez que não carregam a necessidade destas últimas.

Entretanto, imediatamente após essa sequência de argumentos sobre as leis do direito, de onde concluímos que as leis do direito são metafisicamente secundárias em relação às leis naturais, Spinoza impõe, agora, uma dificuldade à leitura realizada anteriormente ao afirmar que:

“Visto, no entanto, a palavra lei se aplicar 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 restringe a potência humana dentro de certos limites para lá dos quais esta se estende ainda 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 um determinado fim.”

Até aqui, seguindo as afirmações de Spinoza com respeito à lei em sentido absoluto, às leis naturais e às leis do direito, chegamos à conclusão de que as leis de direito são metafisicamente secundárias ou derivadas em relação às leis da natureza, no entanto, na passagem acima, Spinoza afirma que as leis de natureza só podem ser consideradas leis enquanto metáforas das leis de direito, a saber, aquelas leis que não podem ser consideradas necessárias e que podem, no limite, ser abandonadas conforme a consideração humana. A primeira vista isso parece contradizer o que vinha sendo exposto até essa passagem, ou seja, às leis do direito se aplicavam a palavra lei metaforicamente.

Contudo, toda a exposição com respeito ao conceito de lei apresentada até aqui deve levar em consideração não só o que Spinoza define, logo no início, como lei em sentido absoluto, mas também a definição sob a qual o conceito era compreendido entre os seus contemporâneos. Sob a perspectiva contemporânea à filosofia de Spinoza, o sentido de lei caberia, ainda, de modo mais adequado às leis as quais Spinoza define como lei de direito. Entretanto, partindo de um novo pressuposto, respeitante a uma ontologia de caráter mecanicista, Spinoza reconsidera o sentido de lei empregado até ali.

A ontologia mecanicista é apresentada de modo sistemático nos *Princípios de Filosofia* de René Descartes, obra conhecida, analisada e comentada exaustivamente por Spinoza na única obra que publica em seu próprio nome em vida, qual seja, *Os Princípios de Filosofia de Descartes*. A ordem mesma apresentada na análise realizada por Spinoza, a ordem geométrica, será a referência de exposição em sua Ética.

Na segunda parte da mencionada obra cartesiana, os pressupostos do mecanicismo se manifestam na argumentação geral do autor. Na proposição 25 que trata especificamente da definição cartesiana de mo-

vimento, Descartes afirma que o corpo que se encontra em movimento não se move por uma força interna a si mesmo mas graças a um móbil exterior: “Digo que é a *translação* e não a força ou ação que transporta, pois o movimento está sempre no móbil e não aquele que se move, e habitualmente ninguém emprega o cuidado necessário ao distinguir estas duas coisas. Além disso entendo que é uma propriedade do móbil e não uma substância, assim como a figura é uma propriedade da coisa que está figurada e o repouso da coisa que está em repouso.”

Mais adiante, na proposição 36, Descartes apresenta a primeira causa do movimento ou repouso que é observado nos corpos: Deus “cuja onipotência deu origem à matéria e o seu movimento e o repouso de suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou”. Além disso, acrescenta Descartes que dada a sua natureza imutável “se segue que Deus, tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-as sempre a todas de mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento.”

Nessa passagem, o uso do termo lei enquanto certas condições imutáveis da natureza de uma coisa qualquer, aparece sem maiores definições. Mas, logo a seguir, na proposição 37, Descartes esclarece o que entendo por lei de natureza: “Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as leis de natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos (daí a importância dessas leis)”.

Dada a imutabilidade de Deus, Descartes pretende chegar ao reconhecimento de leis também imutáveis que são causas dos movimentos dos corpos. Ora a definição de lei aqui proposta nada tem em comum com as regras prescritas para a ação dos homens, ou as leis do direito, mas, antes, são elas mesmas determinações absolutas às quais a existência e a ação de algo estão necessariamente submetidas.

Uma vez que os corpos são simples mecanismos cujo movimento depende da ação de um movente exterior, as leis que determinam a ação dos corpos são necessárias em razão da própria natureza dos corpos. Se esta é a definição que Descartes encontra para as leis de nature-

za, então não é a mera regularidade das leis que as tornam necessárias, mas a própria relação entre Deus ou a causa necessária do movimento e os corpos eles mesmos.

A REDEFINIÇÃO MODERNA DO CONCEITO DE LEI

A definição do conceito de lei como uma condição necessária que submete de certo modo os corpos é uma apropriação rigorosamente moderna do sentido de lei em sua acepção original. Conforme Cícero em *De Legibus*, o termo lei ou *lex* deriva do verbo *legere* ou *deligere* que significa “escolher”. Ao examinar, nesta obra, os princípios do direito, Cícero menciona o significado do termo lei em outros autores que encontraram a definição para o termo a partir do grego que significa “a ideia de dar a cada um o que é seu”. Cícero, por sua vez, acrescenta: “julgo que o nome latino está vinculado à ideia de ‘escolher’, pois sob a palavra lei eles apresentam um conceito de equidade e nós um conceito de escolha, e ambos são atributos verdadeiros da lei”. O que Cícero parece querer referir pelo termo lei é a escolha correta entre alternativas de conduta, ou seja, entre alternativas dadas para uma ação qualquer qual delas se conforma melhor ao fim desejado. Pela lei, então, prescreve-se qual das alternativas é a mais adequada para a conduta dos homens considerado um dado fim para sua ação.

A concepção de lei como fenômeno constante verificado regularmente na natureza é uma concepção eminentemente moderna. E a nova acepção do termo influencia de modo decisivo a articulação de Spinoza no que diz respeito às leis naturais e às leis do direito.

Desta forma, ao afirmar que é metaforicamente que o termo lei se aplica às leis de natureza, Spinoza parece ter em mente esse deslocamento conceitual que é introduzido pelo mecanicismo cartesiano e não a prioridade metafísica das leis de direito sobre as leis de natureza. Ao contrário do que propõe uma leitura nomológica da estrutura do mundo em Spinoza, como a leitura de Edwin Curley, por exemplo, a regularidade das leis do direito é logicamente derivada da necessidade dos fenômenos que se encontram invariáveis na natureza, ainda que o termo lei seja aplicado originalmente às leis de direito e não as da natureza.

Assim, não há contradição na exposição de Spinoza quando declara que às leis de natureza se aplicam metaforicamente o termo lei. Essa afirmação visa um determinado leitor que tem como referência o termo lei aplicado às leis do direito e que, agora, era apresentado a uma nova acepção do termo cuja inspiração remete diretamente à ontologia mecanicista de Descartes.

AS LEIS DO DIREITO NO TT-P: SIMPLES IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS

Nosso exame, até aqui, limitou-se a tratar, em primeiro lugar, da diferença entre as leis regulativas e normativas e, finalmente, da anterioridade lógica das leis regulativas sobre as leis do direito. Na segunda parte deste artigo, nosso objetivo é analisar as leis da normatividade em maior detalhe.

Retomando a citação mencionada na página 5 deste artigo, Spinoza define as leis da normatividade como “uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim.” O fim ou interesse humano fundamental é a preservação da vida em paz e segurança e é em razão deste fim que a sociedade e as regras da normatividade são constituídas.

As leis do direito são, segundo esta definição, prescrições normativas às quais os homens, em sua plena capacidade de decisão, impõem a si mesmos ou aos outros com o fim último de proteger à vida. A forma lógica destas prescrições segue a descrição dos imperativos meramente hipotéticos, uma vez que, como já havíamos mencionado mais acima, tendo em vista fins particulares que garantem o fim último que é a preservação da vida dos homens, podem ser abandonadas quando deixam de ser consideradas eficientes.

A forma de um imperativo hipotético “se x é visado, então devo me propor a agir segundo y que me permite alcançar x”, evidencia a mera transitoriedade das leis do direito porque se o fim que determina os meios for absolutamente circunstancial e a mera forma deste imperativo não for obrigante no sentido de que meios e fins podem ser, alternadamente ou ao mesmo tempo, modificados, então as leis humanas que visam estabelecer o equilíbrio social que permite a preservação individual da vida, só podem ter um caráter transitório.

Entretanto, se Spinoza quer afirmar a mera transitoriedade das leis do direito, deve afastar qualquer pretensão, fundada na teologia, que recorre a escritura para estabelecer estas leis. Se as leis do direito puderem ser atribuídas, como quer a letra da escritura, ao mandamento divino, o caráter transitório das mesmas deve ser questionado.

O fundamento mesmo da distinção entre leis regulativas e leis normativas exposto por Spinoza no primeiro parágrafo do capítulo IV é o caráter necessário das primeiras em relação a mera possibilidade das leis do direito. Já o caráter não apodítico das regras da normatividade tem como fundamento a decisão humana. A finitude humana não pode oferecer um caráter necessário à qualquer coisa que possa derivar de suas decisões, todas elas baseadas na transitoriedade das circunstâncias das quais emergem.

Contudo, se, à luz dos princípios da teologia, for possível remeter à procedência das leis do direito não há decisão dos homens mas ao mandamento divino, o caráter de pelo menos um conjunto especial de normas deve ser considerado, obrigatoriamente, necessário. Em razão disto, todo o esforço que se seguirá no restante da primeira parte do TT-P é exatamente mostrar o caráter histórico das Escrituras e, conseqüentemente, dos mandamentos. Reportar esse esforço não é o nosso objetivo aqui, portanto, vamos considerar somente a justificativa de Spinoza no interior do argumento do capítulo IV para definir o que é propriamente a lei humana em relação à lei divina.

Spinoza introduz as definições de lei humana e divina além de suas diferenças cruciais no parágrafo citado a seguir:

“Não sendo, portanto, a lei mais do que uma regra de vida que os homens prescrevem a si mesmos ou a outros com determinada finalidade, parece que devemos distinguir em humana e divina. Por lei humana entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade; por lei divina entendo uma regra que diz respeito ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor a Deus. A razão porque chamo divina uma tal lei tem a ver com a natureza do sumo bem (...)”

Nesta passagem, Spinoza identifica o conteúdo das leis humanas ao interesse da preservação do corpo próprio com a possibilidade de

se poder manter a estabilidade social e a segurança dos indivíduos que compõem o conjunto da sociedade. As leis humanas, assim, referem-se primeiramente à necessidade de conservação da vida. Por seu turno, a lei divina é identificada com o sumo bem ou o verdadeiro conhecimento e amor a Deus, ou, como o autor denomina na *Ética*, a Beatitude.

Spinoza define o sumo bem logo após a passagem por nós citada anteriormente ao declarar que “o entendimento é a melhor parte do nosso ser, e (...) se queremos realmente procurar o que é do nosso interesse, devemos acima de tudo esforçar-nos por aperfeiçoá-lo tanto quanto possível, já que é na sua perfeição que deverá consistir o soberano bem”.

Se a lei divina concerne unicamente ao sumo bem e não a preservação do corpo individual ou da unidade social coletiva (pelo menos não de forma direta) entendemos que a forma lógica da lei divina deve expressar uma necessidade que não pode ser compartilhada com a lei humana. Esta é a distinção fundamental através da qual Spinoza sustenta o argumento que pressupõe que as leis humanas não podem ser mandamentos divinos mas simples regras estabelecidas por legisladores humanos.

A mera possibilidade das leis da normatividade é, então, garantida pelo fato de serem as leis do direito procedentes da decisão humana e não do mandamento divino, segundo a forma dos imperativos hipotéticos e, deste modo, Spinoza pode retomar a definição clássica atribuída aos gregos e lembrada por Cícero no *De Legibus* segundo a qual a cada um deve ser dado o que é seu por direito.

Para concluir, voltamos a mencionar o nosso propósito neste artigo: o objetivo deste exame era mostrar a distinção das leis regulativas e as leis do direito. As leis regulativas são leis necessárias que seguem-se da natureza de cada coisa, enquanto as regras normativas são simplesmente possíveis dada ao fato de se seguirem da decisão dos homens e mantidas por uma autoridade de direito. Esses dois pares de características, ou seja, a necessidade em oposição a possibilidade e a procedência necessária da natureza de uma coisa em oposição a decisão humana definem a diferença absoluta entre o domínio das leis regulativas e das leis do direito.

BIBLIOGRAFIA

BALIBAR, Etienne. Spinoza et la politique. Paris, Presses universitaires de France, 1985.

BARRA, Eduardo Salles. "A metafísica cartesiana das causas do movimento: mecanicismo e ação divina". *Scientia Studia*, vol. 1 n^o3, 2003, pp. 299-322.

CURLEY, Edwin. "The state of nature and its law in Hobbes and Spinoza". *Philosophical Topics*, vol. 19 n^o1, 1991. Pp. 97-117.

DELBOS, V. O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Trad. por Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

SPINOZA, Benedict de. *The Ethics and other Works*. Princeton: Princeton University Press, 1994. (ed. And translated by Edwin Curley)

_____. *Traité Theologico-Politique*. Paris: PUF, 2012.

A racionalidade nas relações afetivas dos modos finitos na filosofia de Espinosa

Miécimo Ribeiro Moreira Júnior

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Pretendo expor neste trabalho algumas questões com as quais, por hora, me vejo às voltas, ou seja, a forma pela qual Espinosa articula sua teoria afetiva à sua noção de conhecimento. Esse esforço se justifica não apenas pela fundamental relação entre esses dois pontos, mas por ver essa armação conceitual como fonte de muitas ideias relevantes e originais para o debate sobre questões éticas e políticas. Apresento, a seguir, um resultado embrionário sobre meus estudos a respeito da teoria afetiva de Espinosa e uma menção prematura da forma pela qual ele compreende o que seja o conhecimento.

Para tratar sobre os afetos de forma gradual, recorrerei à definição 3 da terceira parte da *Ética*¹, na qual Espinosa define esse conceito: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Essa definição estende seu conteúdo a todas as questões que serão tratadas desse ponto em diante, pois seus desdobramentos na terceira parte da *Ética* servirão como base para compreender as relações afetivas que permeiam tudo que foi proposto nos livros subsequentes. Mesmo que esses conceitos mantenham referência à ordem conceitual expressiva da substância – ou seja,

¹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

ao nível ontológico da natureza naturante em consequência da expressão imanente da realidade –, a organização conceitual na definição 3 apresenta uma articulação básica para a compreensão da relação das coisas.

A definição de afeto expressa e caracteriza de forma extremamente sintética a transposição dos conceitos quando tomados em referência à substância e quando em referência aos modos. Certamente, não ocorre a equivalência dos conceitos nos diferentes níveis de realidade, mas somente a equivalência na organização dessas ideias, resultando, assim, numa profunda semelhança de estruturas conceituais.

Essa definição exprime a transposição dos conceitos ao expor a amálgama atributiva como estado atual das coisas, dado que Espinosa equipara corpo e ideia, que são modos dos atributos extensão e pensamento, respectivamente. Isso significa que a realidade é já a expressão modalizada da substância, e essa expressão é já expressão de nível também modal. Em outras palavras, a expressão da substância são os modos e a expressão deles, ou seja, suas relações afetivas com os outros modos.

Os modos adquirem esse caráter finito que não está presente na substância, posto que apenas a substância possui uma potência absolutamente infinita e, portanto, não pode padecer. Os modos correspondem a um ser de existência limitada na rede causal, enquanto a substância é a própria rede causal tomada em absoluto.

Essa relação caracteriza o movimento de subversão da própria expressão, dado que assimila a expressão da substância e a dos modos, mas as secciona por meio da noção de potência; sendo assim, a potência da substância é expressa tal como as coisas são, e a das coisas é expressa pela sua capacidade de afetar e ser afetada, ou seja, o *conatus*. Isso significa que a expressão da substância é sempre a realidade atual, enquanto os modos estão submetidos à uma franja de possibilidades, que refletem e variam sua potência. Isso é a sintetização da noção original de essência proposta por Espinosa, que equipara essência e potência resultando numa *essentia actuosa*², o que significa que essa essência produz efeitos. Na substância, essa essência/potência é ser causa de si, ou seja, uma existência autodeterminante e produtiva (e, portanto, sua

² MEDEIROS, Nelma Garcia de. "Espinosa: um pensamento sem sujeito". In: *Anais do Colóquio Ética e Alteridade*. Seropédica: EDUR - Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Nelma_de_Medeiros.pdf

essência envolve a existência); nos modos, é o esforço de perseverar na existência (cuja razão de existir é alienada pelas relações causais que o geraram). A afecção da substância são as próprias coisas singulares (coisas finitas ou modos finitos). Quando se refere aos corpos, dizemos que as afecções da coisa são marcas deixadas no corpo por um outro corpo e, ao mesmo tempo, a ideia dessas afecções que envolve a natureza tanto da coisa afetada quanto da coisa exterior afetante.

As afecções, quando designam o que acontece aos modos, ou seja, as modificações dos modos e os efeitos causados por um modo a outro, referem-se à relação afetiva intrínseca à existência dos mesmos. Essas afecções são imagens ou marcas deixadas pelos outros modos. Sejam imagens ou ideias, essas afecções formam um certo estado da coisa singular e ocasionam, com isso, uma variação de potência. Esses estados nos quais as coisas se encontram em decorrência do efeito de variáveis afecções serão chamados de “afetos”, ou sentimentos. Isso é o essencial na ideia de afeto, isto é, que os afetos são efeitos das relações entre as coisas singulares, e que a partir dessas relações a potência da coisa sofre variação.

É interessante notar que Espinosa utiliza o termo ‘coisas’ de forma equivalente ao termo ‘causas’. Essa equivalência é apresentada na segunda parte da *Ética*. Na proposição 7, ele diz “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das causas”, mas na demonstração da proposição 9 essa ideia reaparece modificada: “Ora, a ordem e a conexão das ideias (pela prop. 7) é o mesmo que a ordem e a conexão das causas”, e volta a citar a proposição 7 na segunda demonstração da proposição 9 novamente com o termo ‘coisas’.

Esse é um detalhe terminológico interessante, posto que expressa de forma alternativa o novo conceito de essência que está sendo posto por Espinosa, isto é, uma noção de *essência das coisas*. Trata-se de uma essência das coisas por ser toda essência referida à alguma coisa com a qual está em relação recíproca, pois segundo o escólio da proposição 10 da segunda parte da *Ética*:

“...o que constitui necessariamente a essência de uma coisa é aquilo que, se dado, a coisa é posta e que, se retirado, a coisa é retirada, ou aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida, e inversamente, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido”.

Sabemos, portanto, que no sistema espinosista há essência das coisas, e que a potência das coisas pode aumentar ou diminuir, estimular ou refrear, dependendo da relação afetiva à qual é submetida. Quando a potência é aumentada, diremos que a coisa agiu; quando é diminuída, diremos que a coisa padeceu. Isso gerará, conseqüentemente, alegrias na ação e tristeza no padecimento. Contudo, não há a prévia condenação de nenhuma essência. Espinosa não trabalha com os valores 'bem' e 'mal' como sendo pertencentes à essência das coisas.

Mesmo sendo através da ação que o *conatus* aumenta a potência do modo finito, o esforço conativo será o movimento que resultará tanto na ação quanto no padecimento, pois essa distinção não pode ser feita a priori. Portanto, dentro da situação determinada pela expressão da substância na qual o modo finito se encontra, ocorrem relações nas quais eles agem ou padecem.

Eles agem quando nessas relações afetivas são causa adequada, cujo conceito é explicitado na primeira definição do terceiro livro da *Ética*. Causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Causa inadequada ou parcial é aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.

Por ser explicado pela eternidade e possuir uma potência absoluta, Deus não pode padecer. Não há o que possa não ser compreendido por ele, tanto por consequência de sua potência infinita, quanto por serem as coisas e as relações a manifestação dele mesmo. Disso, concluímos que o padecimento dos modos finitos é também a expressão de Deus, que, em consequência das questões impostas até aqui, não possui um comprometimento moral com os modos, e, portanto, rompe qualquer possível relação deste tipo.

Mesmo que as relações destrutivas estejam irreversivelmente presentes na existência real dos modos finitos (pelo axioma da *Ética* IV), resistir à destruição não é agir em oposição à essência de Deus, pois pelo que também já foi exposto, não existe na substância algo que possa ser contrário a sua natureza. Desta forma, a mesma natureza que nos compõe também nos decompõe em sua expressão.

Por não reconhecer algo nas coisas que possamos chamar de bom ou mal de forma essencial pelos motivos já mencionados, Espinosa colocará essa questão a cargo da singularidade de cada relação.

A mente tem consciência de que se esforça por perseverar na existência numa duração indeterminada. O apetite, ou seja, ao esforço de perseveração referido à mente e ao corpo, quando há consciência, chamamos de desejo. O conceito de desejo é fundamental para a compreensão da coisa finita chamada homem, e também para a compreensão de seu discernimento sobre o que é bom e mau, pois, para Espinosa, "...não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa." (EIII, prop.9, esc.)

Mesmo que desejemos aquilo que nos trará o maior aumento de potência e que o melhor caminho para alcançar tal objetivo seja a razão, essa não será a orientação mais comum aos homens. Espinosa se debruçará nessa questão, ou seja, investigar o que leva os homens a buscar a servidão. Entretanto, não nos dedicaremos a essa questão agora, mas apenas faremos pequenas considerações sobre a função ocupada pela liberdade nessa teia conceitual.

Se todas as coisas singulares se manifestam segundo a expressão da potência de Deus, e as noções de bom e mal têm origem em experiências particulares, não há, portanto, um comprometimento moral entre o humano e o divino. Não havendo esse comprometimento moral, a proposta ética de Espinosa se funda na afirmação da racionalidade, e não em preconceitos finalistas de qualquer gênero. Ele deixa isso claro na proposição 24 da *Ética IV*, na qual nos diz que agir absolutamente por virtude nada mais é do que agir, viver, conservar o próprio ser sob a condução da razão, e, contudo, de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.

Espinosa continua a referir-se ao conhecimento de forma belíssima, o que faz desse trecho da *Ética* uma importante reflexão sobre o conhecimento que a filosofia pode oferecer. A proposta ética do filósofo holandês, grosso modo, consiste em um processo individual de busca pelo conhecimento, ou seja, uma prática individual da razão. O princípio da virtude está na conservação de si, o que só é possível através de uma ação (EIII, def.2). Essa ação é o próprio esforço de compreender, e, portanto, o primeiro e único fundamento da virtude. Contudo, isso não está claro para o intelecto humano, o que faz com que constantemente a busca por conservação resulte em servidão.

Pascal crítico de Descartes

Luís César Guimarães Oliva

USP

Há muitos caminhos possíveis para fazer a confrontação dos pensamentos de Descartes e Pascal. São famosos os fragmentos pascalianos em que ele chama Descartes de inútil e incerto, ou acusa o ilustre filósofo de precisar de Deus apenas para dar um “piparote” no universo e depois não precisar mais de Deus. Os fragmentos que mencionam o pensamento cartesiano direta ou indiretamente precisariam ser contextualizados e compreendidos em si mesmos e no quadro mais geral do projeto Apologético pascaliano para não serem confundidos com críticas superficiais. Por isso, na impossibilidade de enfrentá-los em sua totalidade, escolhemos uma questão específica, a natureza dos atos de conhecimento, para apresentar o confronto entre os dois grandes filósofos. Nosso ponto de partida será a apresentação cartesiana dos conceitos de intuição e dedução nas *Regras para Direção do Espírito*¹.

O enunciado da Regra III nos diz:

No que respeita aos objetos propostos, há que procurar não o que os outros pensaram ou o que nós próprios suspeitamos, mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente ou que podemos deduzir com certeza; de nenhum outro modo se adquire a ciência.²

¹ Descartes, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa, Ed. 70, 1985.

² Descartes, R. Op. Cit., pág. 18.

Antes de mais nada, este enunciado nos mostra que a certeza, que a Regra II mostrou ser o critério de determinação dos objetos de conhecimento, não pode ser obtida por autoridade. Mesmo que não haja controvérsia a respeito de certos temas, eles não são objetos de conhecimento verdadeiro se não os apreendemos com nosso próprio espírito, autonomamente.

A autonomia do espírito, porém, não pode confundir-se com conjecturas prováveis, do contrário o cumprimento da Regra III implicaria a desobediência à Regra II, que nos impõe lidar só com objetos que possamos conhecer com absoluta certeza. Por isso é preciso listar todos os atos do entendimento que permitem chegar a tal tipo de conhecimento, e eles são apenas dois: intuição e dedução.

Começemos pela primeira:

Por intuição entendo não o testemunho flutuante fornecido pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que entendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, não duvidoso, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução, se bem que esta última não possa ser mal feita pelo homem³.

Apesar de o termo *intuir* significar originalmente *ver*, Descartes deixa claro que não tem em mente o conhecimento sensível, que é sujeito à controvérsia e à dúvida. Também exclui a imaginação, que sempre se debruça sobre figuras compostas. Por intuição, Descartes entende o conhecimento da mente pura e atenta: “pura”, isto é, na sua essência (o entendimento), sem mescla de imaginação e sentidos, que são também potências da mente, mas não essenciais; “atenta”, isto é, voltada exclusivamente para um objeto, sem vagar por outros. Este conhecimento é tão fácil e distinto que não deixa nenhuma dúvida acerca do que entendemos, ou seja, ao saber intuitivamente, sabemos que sabemos e não nos questionamos a respeito, como poderia ocorrer na imaginação e nos sentidos. Por isso, tudo que intuímos é absolutamente certo, indubitável, ou então não foi intuído.

³ Descartes, R. Op. Cit., pág. 20.

E por que não há dúvidas a respeito? Porque esta ideia é fácil e distinta. Em outras obras, Descartes apresenta o conhecimento verdadeiro como claro e distinto. Segundo os *Princípios da Filosofia*, I, 45: “claro é o conhecimento presente e manifesto a um espírito atento”. Distinto é o conhecimento “tão preciso e diferente de todos os outros que não compreende em si senão o que aparece manifestamente a quem o considera como se deve”. A intuição clara indica a presença ao espírito. A intuição distinta indica a perfeita separação de todo o resto, de modo que aquilo que aparece manifestamente ao espírito não se confunde com mais nada. Nas *Regras*, Descartes prefere destacar que a intuição é um conhecimento fácil, o que deve ser entendido, em primeiro lugar, como simples, por oposição à complexidade da imaginação, ou até mesmo, como veremos, da dedução. Em segundo lugar, como não dependente de outros conhecimentos não conhecidos, isto é, a intuição é fácil porque não tem pressupostos. Por ser mais simples, é ainda mais certa do que a dedução. Não que Descartes estabeleça propriamente graus de certeza. Todo conhecimento verdadeiro é absolutamente certo. Mas a dedução pressupõe pelo menos uma intuição prévia, da qual infere algo, portanto é uma certeza que depende de uma certeza anterior, e por isso é menos fácil do que a primeira certeza, intuitiva, da qual a dedução depende.

Todavia, a intuição cartesiana abrange mais do que a simplicidade absoluta:

Ora, esta evidência e esta certeza da intuição não são apenas exigidas para as simples enunciações, mas também para quaisquer raciocínios. Seja, por exemplo, esta consequência: 2 e 2 é igual a 3 mais 1; é preciso ver intuitivamente não só que 2 e 2 são 4, e que 3 e 1 são igualmente 4, mas, além disso, que destas duas proposições se conclui necessariamente aquela terceira⁴.

Não só o conhecimento da chamada natureza simples requer intuição, mas todo e qualquer raciocínio requer intuição, a qual garante a ligação necessária dos elementos de uma cadeia dedutiva. Ou seja, a dedução também se reduz, em última análise, à intuição.

⁴ Descartes, R. Op. Cit., pág. 21.

Por *dedução*, diz Descartes logo em seguida, “*entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza*”. O objeto de dedução não é por si evidente, embora seja conhecido com certeza como a consequência necessária de princípios previamente intuídos. E isso se dá

por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular: eis o único modo de sabermos que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro, mesmo que não aprendamos intuitivamente num só e mesmo olhar o conjunto dos elos intermédios, de que depende a ligação; basta que os tenhamos examinado sucessivamente e que lembremos que do primeiro ao último, cada um deles está ligado aos seus vizinhos imediatos⁵.

No interior do campo intuitivo, parece que Descartes separa a intuição pontual, ou intuição propriamente dita, e o movimento intuitivo, que constitui a dedução. Havendo quebra neste movimento do pensamento, perde-se a certeza. A continuidade do movimento do pensamento, porém, não tira da certeza dedutiva uma certa dependência da memória, o que permite distinguir os dois atos do espírito:

Distinguimos, portanto, aqui, a intuição mental da dedução certa pelo fato de que, nesta, se concebe uma espécie de movimento ou sucessão e na outra, não; além disso, para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes à memória que, de certo modo, toma emprestada a sua certeza⁶.

Como é a própria razão que intui e deduz, há uma tendência de uniformização das operações quando a memória é pouco necessária, reduzindo tudo à intuição. Este movimento vai se acentuar quando Descartes passar a tratar, mais à frente, da operação chamada de enumeração. Tal continuidade vincula-se diretamente ao projeto de ciência universal, sem limitações temáticas, que Descartes chama de *Mathesis Universalis*, e para o qual o autor busca a mesma certeza intuitiva da Geometria.

⁵ Id. *ibid.*

⁶ Id. *ibid.*

Passemos agora a Pascal. No opúsculo *Do Espírito Geométrico*, Pascal se propõe a analisar o método geométrico e decide apresentá-lo em contraste com outro método, que seria o mais perfeito que se poderia conceber. Este método ideal implicaria duas coisas principais:

A primeira, não empregar nenhum termo do qual não se tenha de antemão explicado claramente o sentido; a segunda, não adiantar jamais qualquer proposição que não tenha sido demonstrada por verdades já conhecidas; ou seja, numa palavra, definir todos os termos e provar todas as proposições.⁷

Isto obriga o autor a apresentar sua compreensão a respeito das definições, a saber, o autor, seguindo o procedimento da Geometria, aceita apenas definições de nomes, isto é, imposições de nome às coisas claramente designadas em termos perfeitamente conhecidos. Desse modo, renuncia-se à pretensão de oferecer definições reais das coisas, ou seja, o escopo das definições não será dizer a natureza das coisas, mas apenas abreviar o discurso.

Dito isto, Pascal pode dar o seu veredito sobre aquele método ideal que se propunha a tudo definir e demonstrar:

Certamente esse método seria belo, mas é absolutamente impossível, pois é evidente que os primeiros termos que se quisesse definir suporiam precedentes que servissem à sua explicação e que, da mesma forma, as primeiras proposições que se quisesse provar suporiam outras que as precedessem; e, desse modo, é claro que nunca se chegaria às primeiras. Por isso, aprofundando sempre mais as pesquisas, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não é mais possível definir e a princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para servir de prova a eles. Em decorrência disso, parece que os homens estão numa impotência natural e imutável de tratar qualquer ciência que seja numa ordem absolutamente completa.⁸

Ora, se Pascal partilha da simpatia de Descartes pela Geometria, considerando que ela se destaca das outras ciências estabelecidas, mergulhadas em confusão, contudo ele não deixa de apontar que na própria geometria não se pode chegar à completude absoluta. Impõe-se

⁷ Pascal, B. *Do Espírito Geométrico*. São Paulo, Editora Escala, 2006, pág. 17.

⁸ Pascal, B. Op. Cit., pág. 19.

a necessidade de parar em termos primitivos e princípios primeiros, que não o são devido a um entendimento integral de seu conteúdo, mas devido à nossa incapacidade natural de chegar a definições mais capazes de abreviar o discurso do que aqueles termos, e a princípios mais claros do que aqueles. Não se trata, como em Descartes, de chegar a naturezas simples integralmente intuídas, mas de alcançar a máxima simplicidade possível dos termos e à máxima clareza possível dos princípios, entendendo “possível” como “possível para nós”. Há, portanto, uma impotência natural de levar qualquer ciência, incluindo a Geometria, à sua última completude, o que deixa a própria geometria no meio entre esta ciência ideal, essa *Mathesis* inalcançável, e a confusão natural das outras ciências.

Isto não indica, porém, o fracasso de toda ordem. Ao contrário, diz Pascal:

De fato há uma, e é aquela da geometria, que na verdade é inferior por ser menos convincente, mas não por ser menos certa. Essa ordem não define tudo e não prova tudo, e é nisso que cede. Entretanto, só supõe coisas claras e constantes pela luz natural e é por isso que é perfeitamente verdadeira, porquanto a natureza a sustenta na falta do discurso. Essa ordem, a mais perfeita entre os homens, consiste não em tudo definir ou em tudo demonstrar, tampouco em nada definir ou em nada demonstrar, mas em se manter nesse meio de não definir coisas claras e entendidas por todos os homens e de definir todas as outras; e ainda de não provar todas as coisas conhecidas dos homens e de provar todas as outras. Contra essa ordem pecam igualmente aqueles que se empenham em tudo definir e tudo provar e aqueles que negligenciam em fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas.⁹

A geometria é essa ciência intermediária, que só deixa de definir e demonstrar aquilo que é claro e constante para a luz natural. Diferentemente de Descartes, luz natural não é sinônimo de razão, visto que a razão é discursiva, empreende discursivamente as definições e demonstrações, não podendo se garantir a si mesma sem apelar em algum momento a definições e princípios garantidos pela própria natureza humana, que nos torna incapazes de duvidar deles, mesmo sem demonstrações, e até por causa disso. Afinal, se houvesse demonstração,

⁹ Id. *ibid.*

a natureza não precisaria intervir. Nos *Pensamentos*, o termo *luz natural* será substituído por *coração*, mas desde aqui fica evidente o caráter não racional, embora tampouco antirracional, desta instância de certeza. O fato de que algo não é fruto da razão não significa que seja contra a razão, mas que ambas as instâncias colaboram sob uma instância maior, a natureza humana, que submete a razão sem violentá-la, e praticamente se confunde com a luz natural ou coração. Daí que as verdades garantidas apenas pela luz natural percam em convencimento para as demonstrações, mas não em certeza, tal como a geometria se distingue da ciência ideal por ser menos convincente, mas não menos certa¹⁰.

Por isso a geometria

*não define nenhuma dessas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem similares, que existem em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para aqueles que entendem a língua, que o esclarecimento que se gostaria de dar traria mais obscuridade que clareza.*¹¹

Se as definições geométricas, como definições de nome, não visam senão abreviar o discurso e evitar ambiguidades, definir qualquer desses termos fundamentais não faz sentido, pois a compreensão da língua já envolve necessariamente a remissão ao mesmo significado por parte dos que ouvem uma dessas palavras. Não há equivocidade, a não ser aquela que pode ser criada pelas definições desnecessárias. Na melhor das hipóteses, tais definições complicariam inutilmente o discurso, obscurecendo aquilo que pretendem esclarecer, tal como a definição platônica de homem como bípede sem plumas. Ou então gerariam redundância e absurdo, como a definição de luz como movimento luminar de corpos luminosos. Ou como a definição de “ser”, que não pode deixar de usar a palavra “é”. Por isso, Pascal afirma que há palavras incapazes de ser definidas, o que no entanto não constitui carência para o homem justamente porque a natureza supre esta falta com uma ideia semelhante dada a todos os homens sem palavras, isto é, trata-se de uma inteligência não discursiva, não racional, que contudo é mais nítida do que aquela dada por palavras.

¹⁰ Esta distinção entre convencimento (sempre ligado à demonstração) e certeza marca outra diferença fundamental entre Pascal e Descartes.

¹¹ Pascal, B. Op. cit. pág. 20.

Por outro lado, esta ideia comum não implica idêntico conhecimento da essência da coisa:

Não é porque todos os homens tenham a mesma ideia da essência das coisas que digo que é impossível e inútil definir. De fato, por exemplo, o tempo é dessa espécie. Quem poderia defini-lo? E por que tentar, uma vez que todos os homens concebem o que se quer dizer ao falar de tempo, sem que seja designado mais especificamente? Há, contudo, opiniões bem distintas no tocante à essência do tempo. Uns dizem que é o movimento de uma coisa criada; outros, a medida do movimento, etc. Por isso, não é a natureza dessas coisas que digo que é conhecida de todos: é tão simplesmente a relação ente o nome e a coisa.¹²

Note-se que o desconhecimento da essência do tempo não impede que todos designem a mesma coisa por esta palavra. O que se conhece universalmente não é a natureza da coisa, mas relação entre o nome e a coisa. E quanto à liberdade de dar definições de nome? Ela permanece, desde que se destitua a palavra tempo de seu sentido habitual. Caso isso não ocorra, o que teremos não será uma definição, mas uma proposição, a qual é preciso provar. Se o resultado for uma proposição autoevidente, que dispensa demonstração, então ela será um axioma, mas nunca uma definição. Na falta desta atenção, as definições de nome, totalmente livres, são confundidas com o que os homens chamam de definições de coisa, o que para Pascal não é mais do que uma proposição sujeita a contradição. O resultado disso são embrulhadas sem fim.

Ora, não corre esse risco quem segue a ordem da geometria, a qual não define os termos primitivos, mas todos os outros, de modo que todas as palavras que ela usa são inteligíveis, seja pela luz natural ou por definições, no sentido de que para todas elas se referem aos mesmos objetos (“não se tem necessidade de dicionário para entender nenhum termo”).

O mesmo vale para as proposições da geometria: *“De fato, quando tiver chegado às primeiras verdades, ela se detém e pede para que sejam admitidas, não tendo nada de mais claro para prová-las, de modo que tudo o que a geometria propõe está perfeitamente demonstrado pela luz na-*

¹² Id. pág. 21.

tural ou pelas provas".¹³ Assim, a geometria, mesmo sem ter a perfeição sobre-humana daquela ciência ideal, tem contudo toda a perfeição possível ao homem.

Como dissemos, o que aparece em *Do Espírito Geométrico* como luz natural é retomado nos *Pensamentos* com o termo *coração*. Vamos então ao fragmento mais famoso que aborda o tema, o fr. 282/110:

Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los. Os pirrônicos, que só têm isso como objetivo, trabalham inutilmente. Sabemos que não sonhamos; por maior que seja a nossa impotência em prová-lo pela razão, essa impotência mostra-nos apenas a fraqueza da nossa razão, mas não a incerteza de todos os nossos conhecimentos, como pretendem¹⁴.

Como vimos na geometria, mesmo que o caráter último dos princípios não seja definitivo, a certeza da luz natural não se abala, e o raciocínio pode seguir com base neles. Aqui Pascal, mais explicitamente do que no opúsculo, tem em vista os céticos. A remissão a princípios anteriores para demonstrar os princípios geométricos surgia naquele texto como referência a um método ideal, impossível para nós, onde tudo seria definido e demonstrado. A clareza dos princípios dispensa essas demonstrações, menos claras do que os próprios princípios, embora não impossíveis para a razão. São apenas inúteis, pois a certeza dos princípios não vem da convicção demonstrativa, e sim da luz natural.

A razão, no opúsculo, é inútil para fundamentar os princípios porque não aumenta a certeza que não produziu inicialmente. Nos *Pensamentos*, o pressuposto é que a razão entra em cena como instrumento do pirrônico, não para demonstrar inutilmente os princípios, mas para desqualificá-los, utilizando suas demonstrações para indicar a ausência de demonstração convincente deles. Porém o raciocínio inútil da ciência geométrica ideal é aqui inofensivo como arma pirrônica. Ele não pode derrubar os princípios porque nada tem a ver com seu

¹³ Pascal, B. Op. cit. pág. 23.

¹⁴ As citações dos *Pensamentos* serão feitas a partir da tradução de Sérgio Milliet para a coleção *Os Pensadores*, que segue a numeração Brunschvicg. O primeiro número indica esta numeração e o segundo indica a numeração Lafuma. Com isso nos pouparemos de indicar os números de página.

estabelecimento, com a certeza que eles envolvem, nem com o conhecimento que deles temos. A alma os encontra, não os deduz, como fica claro no início do frag. 233/418: “*Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa*”.

Mas não se trata apenas de princípios e termos geométricos. O coração sente mais do que isso, e mesmo fora do terreno geométrico o cético não tem força para desqualificá-lo. Nesse sentido, o privilégio cartesiano às matemáticas não se repete em Pascal. A matemática é admirável em várias coisas, especialmente na clareza das demonstrações, mas a certeza dos princípios não é privilégio dela, e sim típica do coração em qualquer domínio. Por isso, sabemos que não sonhamos e somos incapazes de duvidar disso. Na *Primeira Meditação*, o argumento do sonho punha em questão toda a existência do mundo material e será uma das últimas coisas a serem derrubadas pela veracidade divina, dada a força do referido argumento. Em Pascal, isso não pode ser objeto de argumentação, pois suporia que é a razão quem estabelece a certeza de que estamos acordados, o que não é o caso. Por isso os pirrônicos “trabalham inutilmente”. Se a razão é impotente para prová-lo, isto só mostra que ela é fraca fora de seu campo de ação, não que a certeza dos princípios seja fraca.

Voltemos ao fragmento 282/110:

Pois o conhecimento dos primeiros princípios, como o da existência de espaço, tempo, movimento, números, é tão firme como nenhum dos que nos proporcionam os nossos raciocínios. E sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso. (O coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra, em seguida, que não há dois números quadrados dos quais um seja o dobro do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por vias diferentes.) E é tão inútil e ridículo que a razão peça ao coração provas dos seus princípios primeiros, para concordar com eles, quanto seria ridículo que o coração pedisse à razão um sentimento de todas as proposições que ela demonstra, para recebê-las.

O que vale para as demonstrações de princípios vale também para a definição de termos primitivos. O coração garante a certeza de ambos. A partir desta certeza, a razão opera e baseia seu discurso. Pedir provas racionais dos princípios é tão ridículo quanto pedir uma certeza sentimental sobre as demonstrações. Isso quer dizer que há pleno conhecimento da natureza das coisas? O opúsculo mostrou que não para os termos primitivos da geometria, mas os *Pensamentos* também não são ingênuos a esse respeito.

Não se pode confundir o papel dado por Pascal ao coração com ingenuidade do filósofo. O que lhe interessa mostrar, apenas, é que a impotência da razão em provar os princípios, ou em provar que não sonhamos, não prova a incerteza do coração, mas apenas a própria impotência da razão. Por isso o coração tem razões que a razão não conhece: *“Essa impotência deve, pois, servir apenas para humilhar a razão que quisesse julgar tudo; mas não para combater nossa certeza, como se apenas a razão fosse capaz de nos instruir.”* Com o intuito apologético que está prestes a ser revelado, humilhar a razão prepotente, Pascal revela sua divergência fundamental com Descartes: em Descartes, a ação intuitiva e dedutiva era da própria razão, cuja continuidade fazia parte da magnitude do projeto de *Mathesis Universalis*, fundado na total autonomia da razão. Ao atribuir os princípios e as demonstrações a faculdades diversas, totalmente incapazes de compreender uma à outra, embora a razão não opere sem o coração, Pascal está plantando fissuras intransponíveis onde Descartes via continuidade total. Como explica J. Laporte:

E dessa maneira se acusa a divergência fundamental entre o pensamento de Pascal e o de Descartes. Ambos admitem um duplo modo de conhecimento: conhecimento intuitivo das verdades primeiras, conhecimento discursivo das verdades demonstradas. Mas todo esforço de Descartes é de estabelecer, mais do que a equivalência, a homogeneidade e mesmo a identidade do ato pelo qual o espírito apreende imediatamente os princípios e aquele pelo qual ele apreende mediatamente as conclusões. É a mesma luz natural que flui de uns aos outros. A deductio é apenas o intuitus continuado; ela se reduz logicamente – e mesmo, graças a um exercício metódico, efetivamente – ao intuitus. Por outro lado, o que sobretudo parece destacar-se em Pascal é a heterogeneidade dos dois procedimentos. Por mais que o sentimento funde a demonstração; por

*mais que, em certos casos que vimos, ele se acrescente a ela ou a substitua, sentimento e demonstração permanecem irreduzíveis.*¹⁵

É a autonomia da razão que Pascal está pondo em cheque. Incapaz de chegar intuitivamente aos próprios princípios de que depende, a razão deve ceder ao sentimento, uma potência de outra ordem, sem a qual ela não pode realizar sequer a mais simples das operações matemáticas. Daí a impossibilidade de aproximar o coração sequer da intuição cartesiana. E de fato, Pascal nunca usa o termo intuição, embora conhecesse muito bem os textos cartesianos. Como faculdade do sentimento, o coração não é o mesmo que uma intuição intelectual, pois mantém certa dose de obscuridade no conhecimento de seus objetos e não tem a pretensão de abranger a essência das coisas, pelos mesmos motivos que fizeram Pascal renunciar, no *Opúsculo*, às definições reais. Em Descartes, ao contrário, a intuição não só era uma ação da razão, tal como a dedução, mas pretendia entender a natureza última de seus objetos, entendimento sem o qual a razão sequer podia começar a deduzir, a não ser que abdicasse da verdadeira ordem, e com ela, da certeza. Em Pascal não há mais, como em Descartes, a soberania de uma faculdade da alma capaz tanto de intuir como de deduzir, isto é, capaz de dar conta de todos os atos de conhecimento certo. Essa fissura na capacidade cognitiva da alma impede não apenas a pretensão excessiva da razão, mas mais precisamente a ideia de um projeto universal de saber e método, a *Mathesis Universalis*, que dê conta, com os mesmos critérios, de todo o conhecimento possível ao homem.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa, Ed. 70, 1985.
 _____. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002.
 LAPORTE, J. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris, Elzévir, 1950.
 PASCAL, B. *Do Espírito Geométrico*. São Paulo, Editora Escala, 2006.
 _____. *Pensamentos* in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

¹⁵ Laporte, J. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris, Elzévir, 1950, pág. 106.

A vontade em Corneille e Descartes

Vinicius de Figueiredo*

UNiversidade Federal do Paraná

Que filosofia e literatura admitam aproximações é algo que não se questiona hoje em dia, a começar porque, é fácil constatar que a tradição filosófica sempre fez recurso a elementos tradicionalmente ligados à literatura. Mesmo quando buscaram exprimir seus conceitos sob o ideal do rigor e da objetividade, os filósofos serviram-se largamente de figuras de linguagem. Da caverna de Platão à escada a ser jogada fora de Wittgenstein, passando pelo gênio maligno, pela mônada sem janelas para o mundo e pelo rei deposto que define o homem pascaliano, para não falar no Pangloss, de Voltaire, a abordagem às questões relativas ao conhecimento da natureza, do homem e da linguagem sempre foi travejada por alegorias, metáforas, comparações, antíteses, paradoxos e prosopopéias que, em graus diversos, exerceram funções de argumento, ilustração ou clarificação de idéias.

Mas, para além dessa constatação, até que ponto a abordagem de um texto filosófico se beneficia quando, ao invés de limitarmo-nos à filosofia, recorremos à literatura e à dramaturgia? A literatura e o teatro podem oferecer recursos importantes para a análise dos textos filosóficos? E, mais profundamente, até que ponto o contraponto com textos literários não ensina a reler os textos filosóficos como discurso a um só tempo

* Esse texto é parte de um ensaio inédito, sobre a formação do indivíduo moral moderno na França.

conceitual e dramático? Eis o que gostaria de examinar, a partir de um caso preciso, a saber: o exame das relações entre teatro e filosofia no século XVII francês, especialmente no que concerne a Corneille e Descartes. Para isso, procederei em três passos: [i] examinar a observação de G. Lanson sobre a convergência entre a dramaturgia cornelliana e a moral cartesiana, a fim de delimitar o que se poderia chamar uma concepção clássica da vontade; [ii] examinar, em termos gerais, a ruptura com esta concepção de vontade e com tudo o que ela implica, pela geração de Pascal e Racine; [iii] arriscar, como conclusão, alguns apontamentos sobre a natureza do discurso metafísico cartesiano e a distância que se abriu entre ele e nós mesmos a partir do pós-cartesianismo.

* * *

É conhecida a tese defendida por G. Lanson em sua *História da literatura francesa*, publicada no final do século XIX: foi Corneille quem “fundou o teatro francês”¹. A fim de justificar esta conclusão, G. Lanson apoia-se na observação de que a partir do *Cid*, a ação se torna moral e interior em seu princípio: o que conta, agora, não são os eventos e sua exterioridade, mas o sentimento e os fatos morais². O monólogo de Rodrigo, herói do *Cid*, ilustra bem a tese - discutida, revista, clássica - de nosso intérprete. Todo o *Cid* encontra-se estruturado no conflito interior entre o dever filial e o amor com o qual se confrontam cada um dos dois amantes, Rodrigo e Ximena. Rodrigo tem de vingar seu pai, que foi ultrajado por Don Gomes, pai de Ximena; e Ximena tem de honrar a memória de seu pai, que morre pela espada de Rodrigo, recusando-se a unir-se com ele. O orgulho de D. Gomes rompe a ordem; e a ruptura da ordem produz sobre cada personagem dilemas dos quais não podem se furtar e diante dos quais a primeira dificuldade é conduzir-se com alguma coerência. Como explica Corneille no

¹ G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, op. cit., p. 419.

² Ver J. Scherer, *La dramaturgie classique en France*. Saint-Genouph: Librairie Nizet, 2004, p. 430. Embora matize a individualização de Lanson concernindo a inauguração do teatro clássico - “seria vão indagar qual é o autor da dramaturgia clássica; como todas as grandes criações humanas, ela é uma criação coletiva” (*La dramaturgie*, op. cit., p. 426), J. Scherer converge com ele, ao apontar, dentre as inovações de Corneille, o fato de que, nele, pela primeira vez, a ação é unificada no sentido moderno, isto é, quando “a limitação rigorosa do tempo presta-se a pintura de uma crise psicológica” (*La dramaturgie*, op. cit., p. 430)

“Exame” de 1660, “Rodrigo segue aqui seu dever, sem relativizar de maneira alguma sua paixão; Ximena, de seu lado, faz o mesmo, sem que sua intenção seja perturbada pela dor que sua consecução irá lhe causar”³. Um e outro, portanto, agem incorporando em sua ação o “dever” e a “paixão”, os quais, embora em si mesmos não sejam opostos, se tornaram contraditórios por conta da desordem exterior provocada pela conduta feroz de D. Gomes. Esta desordem exterior produz uma contradição vivida por cada protagonista, cuja virtude, então, passa por reaver uma coerência ou equilíbrio para si e para os demais - sem que a instituição desta nova ordem se dê às custas do que sentem.

A estrutura dilemática, que preside a ação cornelliana, produz um conflito cuja solução requer condições sempre ao alcance do agente. Pode-se afirmar que a aposta moral de Corneille, no *Cid* assim como em outros poemas, corresponde à ideia de que somos capazes de reagir às paixões, alterar seu curso, incorporá-las a um ideal de virtude capaz de ser apreciado pelos demais - em suma, a um ideal compartilhável publicamente. Os heróis protagonizam esta aposta, sob o risco permanente do fracasso. O desfecho depende da vontade de cada um, como já observara, de resto, Lanson: “O *Cid* estabelece esta lei, segundo a qual o herói trágico faz seu destino pelas determinações de sua vontade”⁴. O heroísmo de Rodrigo, sob este aspecto, está em sua *resolução*, na qual Lanson vê o elemento essencial da psicologia cornelliana. O que também incide sobre a forma: se a ideia é nos colocar frente à constância e resolução da vontade, isso requer prolongamento da ação trágica⁵, de modo a apresentar, nela, os dilemas, a hesitação, a resolução e os efeitos que daí se seguem para o conjunto da trama.

Lanson não se furta a concluir o que resulta desta caracterização da psicologia cornelliana. Corneille, diz nosso intérprete, encena a moral cartesiana, ela também baseada na convicção de que a faculdade da vontade é eficaz em conduzir e reger as paixões humanas. Paul Benichou, em um estudo clássico datado dos anos 50 do século passado, recusou a interpretação de Lanson, que, a seu ver, comete o equívoco de tornar Corneille um estoico, quando na verdade, sustenta Benichou,

³ P. Corneille, “Examen de *Cid*”, in: *Œuvres complètes, Pléiade*, I, p. (Flammarion, 1980, p. 206).

⁴ G. Lanson, *Histoire de la littérature française, op. cit.*, p. 420.

⁵ G. Lanson, *Histoire de la littérature française, op. cit.*, p. 421. Cf. Brunetière, *Études critiques*, 6e série, apud: P. Bénichou, *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1997, p. 18.

sua dramaturgia é muito mais tributária da moral da cavalaria do que das exigências especulativas da razão prática. Sem contestar muitos dos apontamentos preciosos de Benichou, não me parece que ele tenha completa razão sobre Lanson, a começar porque não me parece que Lanson transforme Corneille e tampouco (por extensão) Descartes em adeptos do estoicismo. Crer que nosso destino dependa das determinações da nossa vontade não obriga ninguém a subscrever a filosofia estoica. O *Tratado das paixões* e a correspondência com Elisabeth documentam, ao contrário, certa valorização das paixões por parte de Descartes, desde que elas sejam refletidas pela vontade e pelo entendimento. Assim também os poemas de Corneille, nos quais o heroísmo dos protagonistas consiste, não em suprimir as paixões, mas em obter o equilíbrio entre elas e a razão. O que bastaria para fazer suspeitar que a ideia de que as paixões sejam avessas à deliberação - convicção esta que, por sua vez, termina por fazer da “violência sobre os sentidos”, para utilizar os termos de Kant, a condição da própria deliberação - é mais familiar a nós do que à psicologia e à moral clássica, sob o fundo da qual convergem Corneille e Descartes. Se for lícito afirmar que a modernidade na qual nos reconhecemos é menos cartesiana do que se imagina, então é de supor que o pos-cartesianismo foi, essencialmente, anticartesiano (P. Guenancia). É esta hipótese que gostaria de testar aqui, limitando-me a um aspecto do processo francês.

* *

Com este intuito, sigamos a via aberta pelo fenômeno da evolução do gosto, que sofre uma mudança notável na segunda metade do século XVII, em especial no curso da década de 1660. Por esses anos, como se sabe, Corneille é suplantado por Racine. A comparação entre ambos pode nos ajudar a compreender quais foram as razões que tornaram o herói cornelliano extemporâneo a partir da segunda metade do século XVII - e, por implicação, quais razões fizeram com que a defesa das prerrogativas da vontade, que une Corneille e Descartes, tenha dado vez, no curso do próprio século XVII, a uma concepção moral e psicológica muito diversa, que, como procuro argumentar em outro texto, prepara a antropologia do Esclarecimento.

Já se disse, na trilha dos paralelos entre Corneille e Racine, que um e outro representam gerações com “verdades muito diferentes e até opostas”, e que a ascensão de Racine representa “uma mudança decisiva do gosto”⁶. Pois bem: no que, exatamente, reside a força e a verdade do herói de Corneille, que, após fazer o gosto de uma geração, se tornou uma geração depois objeto de prevenção? Um longo aforismo de La Bruyère, que figura na primeira parte de *Les caractères*⁷, dedicada às “obras do espírito”, fornece parâmetros para uma resposta [LER La Bruyère, *Les caractères*, *op.cit.*, p. 95-96]. Após uma consideração inicial dos dois poetas - Corneille é inigualável em seus melhores momentos, mas irregular no conjunto⁸; faz as vezes de *déclamateur*, mas, assim mesmo, é “sublime” e afrontou algumas das regras dos antigos; o gênio de Racine, de seu lado, é homogêneo, exprime “o bom senso e a natureza”, imita os antigos, especialmente no que concerne à simplicidade da ação -, La Bruyère estabelece seu paralelo: Corneille produziu um ideal, Racine é mais realista. Esta comparação desdobra-se em um ponto que será decisivo para nós: Corneille nos instrui, Racine nos comove. Num caso, razão, máximas, regras, preceitos; no outro, a delicadeza da paixão, do gosto, dos sentimentos. “Corneille é mais moral, Racine mais natural”. O que chama a atenção é exatamente o fato de que La Bruyère classifica a moral veiculada por Racine de “natural”. O que entender por isso?

As regras da composição e apresentação de uma obra teatral aparecem, no comentário de La Bruyère, como regras de comportamento personificadas pelos heróis. Ora, regras de comportamento não são de todo assimiláveis a regras de composição. Examinando as coisas mais de perto, La Bruyère confere mais ênfase aos aspectos psicológicos que aos aspectos formais do poema para diferenciar entre os dois poetas. La Bruyère recorda que Corneille violou “as regras dos antigos”, tem

⁶ Maurice Rat, “Introduction” a *Théâtre Choisi de Corneille*, ed. Garnier, 1961, p. X. Ver também J. Scherer, que afirma que Corneille e Racine diferenciam-se “pelo gosto, não pelas doutrinas” (*La dramaturgie classique*, 1950, p. 427).

⁷ La Bruyère, *Les caractères ou les mœurs de ce siècle* (Ed. GF-Flammarion, 1965). Primeira edição: 1688. Há uma tradução em português por Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, s/d/.

⁸ Cf. La Bruyère, *Les caractères*, *op. cit.*, I, § 30, p. 88 sobre o *Cid*.

um gênio sublime⁹ e é exemplo consumado da diferença existente entre uma “bela obra” e uma “obra perfeita ou regular”. Isso não bastasse, La Bruyère compartilha a convicção, que vinha firmando-se em seu tempo, de que a elevação do espírito e a inspiração de sentimentos nobres e de coragem é a única “regra para julgar a obra; é boa e feita por mão de mestre”¹⁰. Logo, embora admita que a supremacia das regras é avessa ao progresso das ciências e das artes¹¹, não vê que a diferença entre Corneille e Racine possa ser explicada como subordinação ou não por eles às instruções do cânone. Ou seja: La Bruyère autoriza-nos a concluir que, embora por vezes tenha sido interpretada como uma questão formal, a questão em torno da marca distintiva entre Corneille e Racine é de outra ordem, é psicológica - o que, bem entendido, não nos desobriga a examinar possíveis implicações formais advindas daí.

O paralelo entre Corneille e Racine proposto por La Bruyère interessa, porque identifica na tragédia cornelliana uma vocação moral que se exprime pela elevação, pelo espanto, pelo controle e pela instrução, por oposição a Racine, que “apraz, emociona, toca, penetra”. A “regra”, neste sentido, é expressão de um ideal moral de conduta, que, a crer em La Bruyère, teria se diluído em Racine, cujo “naturalismo” sinaliza certo conformismo com a natureza dos homens. Conforme La Bruyère, o herói de Corneille é alheio ao que “reconhecemos nos demais, ou do que experimentamos em nós mesmos”. O que significa que, embora não corresponda a um disparate, o *pathos* heróico cornelliano assinala um ideal normativo que tanto mais fala ao “espírito”, quanto menos “nos comove e nos enternece”¹². Tudo leva a crer que, aos olhos

⁹ Sublime compreendido aqui, não como uma figura de estilo, mas como uma capacidade que ultrapassa a classificação ordinária das figuras, conforme se lê em I, 55 (La Bruyère, *Les caractères*, *op. cit.*, p. 97, trad. 33; cf. I, 30)

¹⁰ La Bruyère, *Les caractères*, *op. cit.*, I, 31, trad. p. 25.

¹¹ La Bruyère, *Les caractères*, *op. cit.*, I, 49, p. 93.

¹² Voltaire afirmava, numa variante da intuição de La Bruyère, que “o teatro de Corneille é uma escola de grandeza da alma” (*apud* P. Crouzet et alii, “Notice biographique et littéraire”, in: Corneille, Théâtre Choisi. Paris: Henri Didier, 1927, p. 11). Note-se que Corneille, comentando no “Exame” de 1660 o encontro entre Rodrigo e Ximena após a morte de seu pai, resvala em nosso ponto: aí “os pensamentos são, por vezes, excessivamente espirituais para partir de pessoas tão aflitas; mas, afora o fato de que não fiz senão parafrasear do espanhol, se não nos permitíssemos algo de mais engenhoso do que o curso ordinário das paixões, nossos poemas com frequência rastejariam <nos poèmes ramperaient souvent>, e as grandes dores só propiciariam exclamações e gemidos <hélas> na boca de nossos atores” (Corneille, ed. Flammarion, p. 208).

de La Bruyère, o elemento normativo, em que residiria a principal contribuição de Corneille, permanece inteligível, tendo, porém, perdido sua eficácia prática; se continua a ser um apelo, já não diz o que de fato somos. Forçando esta oposição além do que possivelmente admitiria o próprio La Bruyère, diríamos que, por comparação com Racine, aos olhos do autor dos *Caracteres* o herói de Corneille é abstrato. Daí talvez porque, mesmo “em algumas de suas melhores peças”, La Bruyère identifique em Corneille um “estilo declamatório que impede e arrasta a ação”¹³. O poema aparece como reiteração excessiva de um ideal que, embora nos instrua, tornou-se distante e mesmo irrealizável.

Este tipo de objeção ao herói clássico tornou-se difuso e é o que explica que, no curso da primeira metade do século XVIII, fosse recomendado ao escritor evitar o extraordinário e o trágico, em favor da verossemelhança e da “natureza”¹⁴. Diderot, em meados do século XVIII, retomará a questão, buscando encontrar na atmosfera familiar e burguesa dos romances de Richardson ou das pinturas de Greuze uma elevação equivalente, mas *aggiornata*, da heroicidade clássica. Confrontamo-nos, na estética de Diderot, com as aporias que cercam o empreendimento de investir de grandeza moral o indivíduo moderno - alguém essencialmente “achatado”, pressionado tanto pelas forças exteriores, quanto por uma dinâmica interior que sua vontade é incapaz de regular. O ideal moral cartesiano, em suma, tornara-se inverossímil, assim como o heroísmo cornelliano se tornara extemporâneo. Interessa-me investigar o ponto no qual o clássico influiu no moderno *antes* mesmo do início da polêmica que a inteligência francesa do século XVIII travou com a mentalidade do Antigo Regime. Ou seja,

¹³ La Bruyère, *Les caractères*, *op. cit.*, I, 54, p. 95.

¹⁴ “Confesso que muitos leitores, que não são tocados por coisas simples, não aprovariam que se depurasse o romance das puerilidades faustosas que o tornam caros a si; mas isso não constituiria, em meu entender, razão para não reformá-lo” (Crébillon fils, *Les égarements du coeur et de l'esprit* [1736-1738]. Paris: Gallimard, Folio Classique, 2005, p. 42). No mesmo “Prefácio”, Crébillon via no romance uma prerrogativa de gênero na busca pelo natural, sob a condição de que “fosse bem manejado [e] se, ao invés de [o escritor] preenche-lo de situações tenebrosas e forçadas, de Heróis cujos caracteres e aventuras estão sempre além do verossímil, nós fizéssemos dele, como na Comédia, o quadro da vida humana, e aí censurássemos os vícios e os ridículos”. Esta última observação não é isolada. Vauvergnagues (1715-1747), moralista importante da primeira metade do século XVIII francês, afirmará que os heróis de Corneille “enunciam máximas faustosas e falam magnificamente de si mesmos” (Vauvergnagues, *apud* M. Rath, “Introduction”, *op. cit.*, p. XIV. Para Vauvergnagues, cf. *Réflexions et maximes*. 1746).

investigar melhor a modernidade do pos-cartesianismo – período que pode ser classificado como “moderno”, como se começa a perceber, exatamente por ter sido anticartesiano.

* * *

Com base na análise do paralelo proposto por La Bruyère, pode-se afirmar que a transição de Corneille para Racine corresponde, se não a um rebaixamento do ideal moral, à constatação de que tal ideal exige mais do que é capaz nossa natureza. Nesta direção, os elogios de La Bruyère a Corneille, o reconhecimento de seu gênio e a afirmação de que ele é sublime exprimem uma apreciação estética; e nisto, ao modo de contemporâneos, efetua um recuo, embora mais favorável que o habitual, diante do universo cornelliano. La Bruyère reconhece beleza e ternura em Corneille, porém vê nelas um ideal que marca sua distância com a natureza humana.

Pois bem: quando foi que a natureza humana viu-se, por assim dizer, “rebaixada” ou “nivelada”, a ponto de fazer com que, por comparação com ela, a elevação do herói cornelliano aparecesse à crítica como senso desproporcional com a realidade dos homens? Um conhecido aforismo de Pascal tematiza a proporção - ou melhor, a ausência dela - entre o homem e o universo. Refiro-me ao fragmento Br. 72/LA 199 dos *Pensamentos*, no qual Pascal toma a desproporção entre nós e a natureza como base de sua objeção a todo empreendimento especulativo de ida aos primeiros princípios. Não é difícil perceber que, neste e noutros textos, o adversário de Pascal seja a metafísica cartesiana. Ora, a desproporção entre a razão humana e o universo é uma consequência da queda e da condição de miséria na qual se viu lançado o homem com o pecado original. Ou seja, o “nivelamento” ou “rebaixamento” da humanidade sob a condição universal da miséria explica-se pela mesma razão que torna impossível o saber dos primeiros princípios. O que Pascal objeta ao cartesianismo é exatamente a sua suposição de que, em direito, o homem e o universo são comensuráveis, tudo dependendo, claro está, das faculdades de cada indivíduo em promover e instituir, através de sua vontade e entendimento, a ordenação que melhor corresponda à ordem das coisas. Nesta medida, Pascal,

assim como Racine, representa o abandono da psicologia e da moral clássicas, em cujo horizonte localizamos Corneille juntamente com Descartes. Confirmando a hipótese de G. Lanson, vemos, agora, que a vizinhança entre eles não é mera coincidência, mas repousa sobre uma convergência substancial em torno do estatuto da vontade. Se a subjetividade cartesiana reside, essencialmente, em instância de ordenamento e estabilização daquilo com que se depara o homem, é porque, ao modo do herói cornelliano, Descartes entende que a vontade seja atividade ligada a uma forma de reflexão capaz de guiar as paixões, ao invés de ser guiada por elas. Eis o que explica o papel que Descartes confere à vontade no *Tratado das paixões*, assim como também nas *Meditações metafísicas*, especialmente na Primeira Meditação.

* * *

Podemos avançar um pouco mais e, com base na convergência entre Corneille e Descartes em torno do estatuto da vontade, observada inicialmente por G. Lanson, investir sobre o território da exegese cartesiana. Quem sabe a articulação entre teatro e filosofia, buscada aqui, não nos dê uma pista acerca da natureza do discurso cartesiano? A abordagem deste tema, como é notório, foi muito tempo presidida pela interpretação de M. Gueroult, para quem o discurso cartesiano – especialmente as *Meditações* – reside em uma ordem de razões, ou seja, exprime uma articulação interna de teses, através da qual o pensar reencontra a ordem do ser. Como é de se esperar de um dos pioneiros do método estrutural, Gueroult toma o texto meditativo como reflexão obedecendo a uma *necessidade interna* que reflete a natureza da própria razão. E, embora o cartesianismo ainda reportasse esta *ratio* ao âmbito das coisas mesmas, este “intuito dogmático” representaria, a rigor, um elemento de época, exterior ao “tempo lógico” do texto, cuja necessidade concerneria apenas à articulação interna das teses do discurso meditativo. Daí por que, aos olhos do estruturalista, não haver diferença substancial entre o cartesianismo e os demais grandes sistemas da razão, como, por exemplo, as filosofias do idealismo alemão (e convém não perder de vista que Gueroult dedicou uma obra importante a Fichte).

O que, porém, sugere o paralelo entre a dramaturgia cornelliana e o cartesianismo, esboçado aqui? Lanson, como vimos, insiste

sobre o fato de que Corneille e Descartes conferem grande papel à vontade, compreendida como faculdade capaz de ordenar a conduta do agente. Com efeito, o herói cornelliano é aquele que se diferencia dos demais na medida em que supera a desordem exterior através de uma instância de ordenação subjetiva, que corresponde ao exercício pessoal de sua liberdade. A virtude, sob essa perspectiva, reside em encontrar a boa medida entre o dado e a razão, ideal de equilíbrio cuja realização é factível mediante a *reflexão* operada pelo entendimento em conjunto com a vontade sobre as paixões. Verificamos, confirmando a observação de Lanson, que a mesma orientação preside a moral cartesiana, no interior da qual cabe à vontade refletir as paixões, modificá-las e regulá-las conforme a razão. Mas, e se for lícito ampliar o paralelo existente entre Corneille e Descartes para além da moral? Tome-se a “Primeira Meditação”: também ali, a trajetória que conduz do erro dos sentidos à suspensão do critério de evidência, com a entrada em cena do gênio maligno e do Deus enganador, requer a cada passo a atividade da vontade, da qual a hiperbolização da dúvida, de resto, é a máxima expressão. São as prerrogativas conferidas à vontade (que opera em concurso com o entendimento, evidentemente) na “Primeira Meditação” o que revela não estarmos diante de uma argumentação dedutiva ou analítica. E isso significa que as *Meditações metafísicas* têm início com um tipo de reflexão cuja necessidade é de *natureza pessoal*. Como responde Descartes a Arnauld, “as coisas contidas na primeira Meditação, e mesmo nas seguintes, não são apropriadas a toda sorte de espíritos, e não se ajustam à capacidade de todo mundo”; as *Meditações*, acresce o texto, “só devem ser lidas, como tratei de advertir em mais de uma ocasião, pelos mais fortes de espírito” (*Objections et réponses*, 1960, p. 301). Nenhuma declaração poderia ser mais adequada para reavermos o caráter heróico da metafísica cartesiana, compreendida por seu autor como um feito a ser refeito por aqueles capazes de dogmatizar através do bom uso de seu entendimento e de sua vontade. Sob esse aspecto, e em contraste com Gueroult, parece-me que a reverência do discurso filosófico à exterioridade é essencial ao cartesianismo, a começar porque, em teoria assim como na prática, o discurso só é compreensível como ordenação – a um só tempo *pessoal* e *exemplar* – do real a partir do sujeito com base na interpretação que ele confere ao dado. Este ponto, se vejo bem, institui uma diferença que termina negligenciada pela aborda-

gem estruturalista, que reduz todas as filosofias a textos igualmente presididos pelo tempo lógico da estrutura¹⁵.

* * *

Nos poemas de Corneille, o bom emprego das faculdades é exigido pela estrutura dilemática que invariavelmente preside a ação: a fim de solucionar o dilema entre o dever e o amor, Rodrigo tem de restaurar o equilíbrio inicial rompido pela arrogância de D. Gomes; ele tem de combinar, no desenvolvimento de sua ação, sua devoção por Ximena e sua obrigação filial de vingar o nome do pai. O concurso entre vontade e entendimento, aqui como na metafísica e na moral cartesianas, institui uma ordem que exprime a virtude do agente – e nem sempre, convém observar, os homens são bem sucedidos nesta empresa. Mas é certo que este andamento dramático supõe válida a premissa que, de Pascal e Racine em diante, se torna questionável, a saber: a ideia de que, através do exercício da liberdade, o homem pode instituir uma ordem no âmbito do saber e do agir, ordem que corresponde à medida com base na qual os homens fazem jus à sua condição. Ao menos sob este aspecto, a referência do discurso à exterioridade é constitutiva do cartesianismo, uma vez que o próprio discurso é compreendido por Descartes como instituição de uma ordem que projeta a medida de si (do sujeito, em suma) para o exterior. O famoso monólogo de Augusto, em *Cinna*, não ensina outra coisa: a fala, o uso da linguagem, ordena nossas paixões. Mas, a partir do momento em que o pensamento passa a ser considerado como fluxo determinado pela inquietude e pelo amor-próprio; a partir do momento em que a virtude moral se limita ao reconhecimento de que a condição humana é a da miséria, o discurso será, na melhor das hipóteses, o registro da desproporção existente entre o homem e o universo e a confirmação de que a vontade já não é capaz de instituir ordem alguma, como atesta Pascal, não por acaso, sob a forma do aforismo: “O acaso dá os pensamentos e os tira. Não existe arte para conservar ou adquirir. Pensamento escapado eu queria escrevê-lo; escrevo no lugar em que ele me escapou” (*Pensées*, L 542/Br. 4).

¹⁵ A exegese estruturalista de Descartes, efetuada por M. Gueroult, tem sido tema de revisões diversas nos últimos trinta anos, inclusive na França. Destacaram-se, neste movimento, J.-L. Marion e J.M. Beyssade.

O Pacto: Ponto de Partida Hobbesiano

Ligia Pavan Baptista

Universidade de Brasília

Na bibliografia atual sobre a obra hobbesiana encontramos linhas interpretativas divergentes quanto à questão da ordem dos elementos que compõem a esfera do poder político. O procedimento metodológico proposto por Hobbes, inspirado no método utilizado por Galileu Galilei na física, estabelece, num primeiro momento, a decomposição das partes do objeto de estudo até seu elemento mais simples e, a partir de então, depois de analisadas as partes isoladas, determina a recomposição das mesmas até atingir a forma original do todo, daí ser chamado resolutivo-compositivo. Hobbes afirma que o estudo do governo civil, assim como qualquer outro assunto, requer o conhecimento de sua geração “ *pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas.* ” (HOBBS, *Do Cidadão*, p. 16)

A questão que se apresenta aqui é: qual seria o elemento mais simples do todo, ponto de partida da investigação sobre o Estado na obra de Hobbes? Por um lado, fortes argumentos levam a crer que o indivíduo é o elemento mais simples do todo, tese defendida por J. Watkins. Por outro, pode-se argumentar, que o contrato, instrumento utilizado pelo indivíduo para a fundação do próprio Estado, seja o ponto de partida hobbesiano, tese defendida por Ribeiro.

Sem dúvida, a análise da natureza humana, ocupa parte considerável dos tratados políticos de Hobbes. A investigação sobre a origem

e a legitimidade do Estado deve ser precedida por pelo menos duas premissas fundamentais, para assegurar a possibilidade do Estado vir a ser algo construído pelo próprio homem, para sua defesa e proteção. É preciso demonstrar, de maneira clara e evidente, primeiro a condição de igualdade em que se encontram os homens no estado de natureza, de onde deriva a condição de guerra generalizada. Segundo, a capacidade humana para a criação, a partir da qual toda a análise hobbesiana estará estruturada. Enquanto a primeira premissa formula a questão da necessidade do Estado, a segunda apresenta sua possibilidade de realização e ambas seriam resultantes da análise pormenorizada das faculdades do homem.

Encontramos na conclusão da obra *A Natureza Humana*, a comprovação de que o exame da natureza do homem é necessário como primeira etapa para o conhecimento da política:

“Assim consideramos a natureza do homem, na medida em que era requerido para a descoberta dos primeiros e mais simples elementos em que, em última instância, as composições das regras e leis políticas se resolvem; foi este o meu propósito.” (HOBBS, *A Natureza Humana*, p. 155)

Entretanto, ainda que a passagem demonstre a necessidade do estudo prévio da natureza humana antes da análise da constituição do poder político, a mesma parece apontar, mesmo que de maneira sutil, para a linha interpretativa que prescreve o contrato como elemento mais simples do todo. Afirmando a necessidade do estudo prévio da natureza do homem, o autor, ainda que possibilite interpretações distintas, não confirma ser o indivíduo o elemento mais simples do todo. Contrariamente, aqui Hobbes parece indicar que a análise da natureza humana seria necessária ao processo de elaboração de sua teoria política, para não só demonstrar a necessidade do Estado como a capacidade do homem em instituí-lo, ou seja, a capacidade do homem em elaborar o contrato, este sim o elemento mais simples da complexidade política do Estado. O indivíduo é, a unidade adequada de análise política em substituição à família, cerne das teorias patriarcalistas, o que não significa dizer que seja o mais simples elemento do todo, quando considerado em relação ao corpo político. Se todas as partes das quais o Estado é composto forem

desmembradas, chega-se ao elemento que lhe deu origem. O contrato mútuo marca o plano inicial das relações políticas, o indivíduo, ainda que artífice do poder político não é, em princípio, parte dos elementos que compõem o poder político, até que se torne cidadão ou súdito, o que só ocorre por meio do contrato mútuo.

Todavia, antes de examinarmos os mecanismos pelos quais Hobbes elabora sua teoria do contrato, convém lembrarmos as principais causas responsáveis pelo fracasso do direito natural, que culminam com a colocação do próprio termo em xeque e reforçam de modo eloquente a necessidade do Estado.

Inicialmente, a primeira causa da discórdia provém do direito natural que todos os homens tem sobre todas as coisas, o que inclui a vida do inimigo. É evidente que enquanto esse direito perdurar ou a liberdade não for cerceada, o estado de guerra permanecerá. Um segundo ponto estabelece que sendo as leis de natureza contrárias às paixões naturais dos homens, não serão respeitadas enquanto não forem impostas como obrigação. Outro inconveniente da condição natural do homem é o fato de serem juízes em causa própria em caso de discórdia. Sendo simultaneamente juízes e partes envolvidas nos conflitos, as paixões prevaleceriam invariavelmente sobre a razão e as disputas se tornariam intermináveis, instaurando o caos generalizado ou a guerra de todos contra todos. A ausência de um juiz ou autoridade suprema no caso de disputas, conduziria a um estado insustentável, onde cada homem, conforme seu próprio arbítrio, estabeleceria punições aos supostos crimes alheios cometidos contra sua pessoa. Movidos que são pelas paixões por serem partes envolvidas no conflito, tais punições seriam com frequência exageradas, longe do ideal de serem proporcionais às infrações cometidas. A cadeia de vinganças seria ininterrupta, a menos que os homens abduquem da condição de juízes em que se encontram no estado de natureza.

Finalmente Hobbes estabelece que, se por natureza não há obrigação - *«... pois ninguém tem qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres.»* - pouco adiantaria, na questão da manutenção da paz, que houvesse um conjunto de leis que não fosse acompanhado de um conjunto definido e fixo de punições, referentes e proporcionais às infra-

ções que poderiam vir a ser cometidas. (HOBBS, *Leviatã*, p. 133). É por meio do medo das consequências legais de seus atos, que os homens, por natureza contrários à uma convivência social harmoniosa, seriam obrigados a respeitar os acordos por eles estabelecidos.

Em resumo, é da condição de igualdade natural que derivam todas as situações de conflitos entre os homens, podendo ser, de modo geral, embutidas em três causas principais: a competição tendo em vista o lucro; a desconfiança tendo em vista a segurança e a glória tendo em vista a reputação.

A instituição do Estado seria a única forma de por fim a essa situação degenerada. O soberano enquanto juiz ou mediador em caso de disputas, legislador e detentor do direito de fazer a guerra e a paz com outras nações, tem como finalidade última garantir a sobrevivência da espécie humana, que de outro modo estaria condenada a um fim violento e precoce.

É só a partir do estabelecimento do consenso a respeito da necessidade do Estado, que Hobbes passa a examinar os pré-requisitos essenciais à realização do contrato que o instaura. Passemos então ao exame das supostas “cláusulas” desse contrato, na medida em que o mesmo se insere, enquanto instrumento, no processo de construção do conceito de artefato no autor.

Ainda que Hobbes conceba a possibilidade do poder soberano vir a se constituir de maneira natural, caso do domínio paterno ou da aquisição de poder em decorrência de guerra, também chamados Estado por aquisição, não seria esse, certamente, o caso do Estado Político, cuja legitimação e soberania são, inquestionavelmente, derivadas de contrato mútuo. O poder político decorrente do direito hereditário dos reis, ou seja, tendo no sangue o elemento transmissor da legitimidade política, ainda presente em Maquiavel, é aqui definitivamente abandonado. A fonte originária do poder reside no próprio homem que se torna, num primeiro momento, parte contratante e, em seguida, súdito. O Estado Político ou por instituição é definido por Hobbes como:

«Uma pessoa de cujos atos, uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos de maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.” (HOBBS, *Leviatã*, p.106)

Além da finalidade do poder político - “... assegurar a paz e a defesa comum.” - a presente definição ainda oferece a maneira pela qual este fim pode ser alcançado: “mediante pactos recíprocos uns com os outros, ...”. Somadas à questão da finalidade e da origem consensual do poder político, a breve passagem menciona ainda a relação autor/ator respectivamente referentes ao indivíduo que pactua e ao soberano que por ele é instituído. A teoria da representação é o cerne da teoria hobbesiana da soberania, assim como da teoria do Estado enquanto pessoa artificial.

A representação implica a noção de pessoa, que pode representar suas próprias palavras e ações ou de algum outro indivíduo que, por consentimento prévio o faça. No primeiro caso a pessoa será natural ou autora, no segundo, será pessoa fictícia ou artificial, sendo, portanto, atora. O Estado será visto como uma pessoa artificial na medida em que age em nome do indivíduo, no caso, pessoa natural que o instituiu. A representação é o único meio pelo qual a pessoa artificial do soberano pode agir. O soberano é assim entendido como um ator ou representante, uma espécie de procurador geral.

A constituição dessa pessoa artificial tem por fundamento a imagem clássica da analogia aristotélica entre o corpo político e o corpo humano. Reconfigurando a metáfora, Hobbes substituirá a cabeça pela alma, como sendo a imagem mais adequada da soberania, por ser ela a detentora da vontade e como tal, detentora do poder de mando. A cabeça seria melhor representada pela cúria de conselheiros. Introduzindo a alma na metáfora do corpo político, Hobbes introduz a vontade. Introduzindo a vontade, o corpo político deixa de ser um mero corpo físico para se constituir numa pessoa. A alma ou a soberania é o elemento que dá vida e movimento a esse corpo.

“Os que comparam uma cidade e seus cidadãos a um homem e seus membros dizem quase todos que na cidade quem possui o poder supremo mantém com o todo dela a mesma relação que a cabeça tem com o homem enquanto um todo. Mas, do que antes dissemos, transparece que quem é dotado de um tal poder (quer se trate de um homem só ou de um conselho) mantém com a cidade a relação não da cabeça, mas da alma para com o corpo.” (HOBBS, Do Cidadão, p. 133-134)

A forma completa da analogia entre as partes que compõem essa pessoa artificial não se restringe à cabeça, tronco e membros do

corpo humano, antes utilizados na metáfora entre este e o corpo político. As juntas, os nervos, a força, e a memória, respectivamente seriam os magistrados, a recompensa e o castigo, a riqueza e a prosperidade e os conselheiros.

Retomando a questão da constituição dessa pessoa artificial através do pacto, veremos de que maneira será ele o elemento-chave na constituição do poder soberano e na legitimidade do mesmo. Se é no homem que reside toda a fonte do poder que detém sobre si mesmo, e se não pode haver poder sobre o outro nem obrigação originários da natureza, este poder, originalmente presente em cada homem, só poderá ser outorgado a outro por meio de uma transferência. A transferência mútua de direitos é a definição hobbesiana de contrato, noção que deriva do direito romano privado, já no período, totalmente absorvido pelo direito inglês.

A transferência de um direito é ato distinto de sua renúncia ou doação. A transferência implica não somente a vontade daquele que detém o direito a ser transferido, mas igualmente a vontade daquele que o recebe. A transferência tem em vista beneficiar a pessoa ou as pessoas a quem o direito está sendo transferido. No ato de renúncia a questão do beneficiário do direito renunciado é irrelevante. A doação seria uma transferência unilateral, ou seja, quando uma das partes transfere seu direito na esperança de alcançar algum tipo de benefício. Na doação, além da transferência não ser mútua, também não é feita através de um pacto e não visa um benefício determinado por parte daquele que recebeu o direito doado.

Dentre as exigências necessárias para a realização do pacto que funda o Estado encontram-se, em primeiro lugar, a transferência dos direitos que o homem possui em sua condição natural, ou seja, do direito de preservar sua vida e bens por seus próprios meios. Toda transferência é uma manifestação da vontade de ambas as partes, isto é, não basta uma das partes transferir seu direito se a outra não manifestar o desejo de o receber deliberadamente. Importante seria frisar que até aqui não houve a criação de nenhum direito original. O direito transferido que delega ao soberano o poder de legislar, aí sim criando um direito artificial, positivo, ou civil, já pré-existia ao contrato, como o direito de todos os indivíduos a todas as coisas. De outro modo não poderia haver

contrato no estado de natureza, pois haveria necessidade lógica de se definir a suposta origem de um direito que anteriormente não existia, para que o mesmo pudesse ser, num segundo momento, transferido. Se na transferência de seus direitos o homem transfere o poder que detém sobre si mesmo e este poder, como a soma das vontades de todos os indivíduos contratantes, irá gerar o poder soberano ou uma só vontade, é do homem e não mais de Deus que emana o poder político.

O direito de todos a todas as coisas na condição natural do homem, mostrou-se tão inconveniente quanto inócuo, pois, ter direito a todas as coisas além de gerar disputas indesejáveis, significa o mesmo que não ter direito a nada. Se todos têm direito a todas as coisas, cada um tem igual direito de atribuir a si próprio o direito sobre o mesmo bem, e se todos são, por natureza, iguais, teriam tendência em desejar as mesmas coisas ao mesmo tempo. Assim sendo, é condição de realização do pacto, que cada homem deve transferir a autoridade que possui sobre sua própria pessoa, ou o direito que tem de defender-se a si próprio da maneira que julgar conveniente, a um homem ou assembleia de homens, que passa então a agir em nome dele e de todos os demais que o instituíram, zelando pela segurança comum. Esta seria a primeira condição de realização do pacto.

A vontade daquele que transfere seus direitos tanto pode ser livre ou derivada de coerção, pois, indistintamente o medo da morte, em ambos os casos, seria o elemento comum que induziria o homem ao ato de transferência. A preservação da vida seria sempre o fim pelo qual o indivíduo é levado à ação, e, portanto, a vontade que conduz ao ato de transferência seria equivalente nos dois casos.

Dessa mesma cláusula surge a segunda característica ou exigência lógica do contrato original, também chamado pacto de sujeição: a simultaneidade do ato de transferência do direito. O homem só deve transferir seu direito no mesmo instante fictício em que o outro também o fizer, de outro modo, o primeiro que o fizesse seria presa fácil do inimigo, na medida em que não mais estaria zelando por sua própria sobrevivência. Cada cidadão ao pactuar com o outro deve proclamar:

«Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito,” (HOBBS, *Leviatã*, p. 105)

Um terceiro aspecto estabelece o critério da maioria como regra prática para que o corpo político seja estabelecido. Aquele que pactua deve ter consciência de que deverá aceitar a decisão da maioria como sendo sua, mesmo que dela não compartilhe. Assim tanto aqueles que consentiram quanto os que não consentiram em transferir o poder à uma determinada pessoa ou assembleia, devem igualmente obediência àquela pessoa que foi escolhida pela maioria, seja ela uma só ou uma assembleia..

«... todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens,” (HOBBS, *Leviatã*, p. 107)

Para que essa regra seja invariavelmente acatada Hobbes chega a propor até mesmo a eliminação daqueles que porventura hesitarem em sua aceitação. Numa das passagens em que a autoridade suprema do soberano é demonstrada de forma contundente o autor esclarece:

“... se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes. Ou seja, devem aceitar reconhecer todos os atos que ele vier a praticar, ou então serem justamente destruídos pelos restantes.” (Hobbes, *Leviatã*, p. 108-109)

Fica igualmente estabelecido de modo tácito, o critério da maioria como regra para que esse corpo político, depois de instituído, atue numa única direção.

A quarta característica do pacto originário do Estado seria a exclusividade do evento. O ato de instituição do Estado, semelhante ao “*Fiat*” divino no ato da criação, é único e de caráter irreversível. Só seria possível subtrair a validade do pacto original de forma ilegítima:

“... aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença.” (HOBBS, *Leviatã*, p. 107)

Quinto aspecto, seria a impossibilidade de o soberano ser parte contratante. O soberano, ou aquele que detém o poder supremo, não pode ser parte contratante pois, deve estar isento de qualquer obrigação, do contrário o caráter absoluto de seu poder estaria ameaçado. Sendo que a noção de obrigação está implicitamente vinculada à noção de pacto e dela decorre, o soberano/legislador deve estar acima das leis e de qualquer tipo de obrigação no plano político, pois só deve obediência a Deus e portanto, não pode fazer parte do pacto original, ainda que seja possível falar em pacto entre soberanos.

Um segundo argumento em favor da mesma tese seria a de que o soberano, enquanto pessoa fictícia, não poderia exprimir sua vontade através da linguagem, o que é condição de realização do pacto. Todo contrato pressupõe a vontade das partes contratantes e é esse o marco principal que diferencia a forma de soberania dele resultante de todas as demais. A vontade do soberano é declarada na lei civil que só passa a existir a partir da criação do Estado e só então surge o poder soberano.

Por esse mesmo motivo também estariam excluídos do pacto Deus, as crianças e os animais. No primeiro caso, visto que a manifestação da vontade de ambas as partes contratantes é condição de realização do pacto, seria preciso que a vontade divina fosse de alguma forma declarada, o que só seria possível por meio da revelação. Do mesmo modo, as crianças e os animais estariam excluídos do contrato por não serem dotados de fala nem entendimento, e nessas condições não poderiam transferir ou receber direito algum.

Entretanto, a razão que nos parece fundamental, pela qual o soberano estaria excluído do pacto original, seria sua própria ausência no momento em que este ocorre. O pacto é o instrumento que dá origem ao soberano, que como tal, por necessidade lógica, não poderia ser parte contratante, por não estar presente no momento fictício da realização do mesmo. O soberano, enquanto produto da realização do pacto, não poderia, portanto, ser condição para sua realização.

Finalmente, as partes contratantes do pacto que funda o Estado seriam múltiplas e compostas pelos próprios homens. O pacto é recíproco e cada um deve contratar com cada um dos outros. O princípio da unanimidade, ainda que não possa ser considerado um pré-requisito para a constituição do pacto, teria ao menos o estatuto de um ideal almejado.

A transferência do direito de autopreservação a um representante só faz sentido se todos assim procederem. Por «...*uma grande multidão mediante pactos recíprocos uns com os outros, ...*», subentende-se que todos sem exceção devam pactuar. (HOBBS, *Leviatã*, p. 106) No entanto, aqueles que não pactuarem não impedem a realização do pacto, apenas permanecem em estado de natureza e como tal teriam vida curta.

A eloquência de Hobbes em descrever os horrores do estado de natureza, evocando constantemente o medo generalizado e a certeza de morte violenta, não dá margem à dúvida da necessidade premente do Estado. Desse modo o autor procura justificar não só a necessidade do Estado, mas a de um Estado forte, como bem demonstrado em sua elaboração do conceito de soberania. Diante de tal situação haveria, por parte de cada indivíduo, a consciência de sua própria incapacidade de preservar-se a si próprio na existência, o que, por sua vez, geraria um consenso por parte de todos eles reunidos - o que é chamado de multidão - da absoluta necessidade de instituírem um poder comum. A situação insustentável da guerra de todos contra todos gera o consenso, preferencialmente unânime, no ato hipotético da fundação do Estado e ele seria essencial na configuração do poder soberano, uma vez que este se compõe dos poderes a ele transferidos. Por multidão subentende-se um grande número de indivíduos. Este número, no entanto, seria variável conforme o grau de defesa que o Estado necessitasse.

A origem a do Estado por instituição é assim definida por Hobbes:

«Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.» (HOBBS, *Leviatã*, p. 106)

O pacto assim instituído não funda somente o Estado, mas igualmente instaura a propriedade e a própria justiça, todos, por essa mesma razão, artefatos.

Em outros termos, injusta é a atitude de romper o pacto e portanto, noções de justo e injusto, assim como qualquer outro valor moral, surgem em decorrência do próprio pacto que dá origem ao Estado e simultaneamente legitima a condição de proprietário. E, se a noção de justiça decorre do pacto, será consequência lógica que o próprio direito dele também advenha e ambos emergentes da mesma esfera artificialista. É a vontade do soberano/legislador que fornece o aparato das leis civis, igualmente artefatos:

«Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. “ (HOBBS, *Leviatã*, p. 130)

A origem do poder político vincula-se de modo intrínseco à questão de sua legitimidade. O pacto acima de tudo, configura o elemento-chave que outorga legitimidade ao Estado hobbesiano, pois a fonte da autoridade do soberano reside na vontade humana, que através do pacto a instituiu. Portanto, a obrigação do súdito em relação à vontade do soberano expressa nas leis, deriva de seu próprio consentimento e nesse sentido Hobbes se mostra tão liberal quanto são considerados Locke e Jean-Jacques Rousseau.

O mecanismo que permite a Rousseau através da vontade geral, fazer com que o indivíduo mantenha sua liberdade natural mesmo sob o domínio do Estado, encontra em Hobbes um primeiro princípio ainda que este taxativamente proclame o fim da liberdade natural. É o indivíduo, auto-proclamando-se súdito quem pelo seu próprio consentimento outorga ao soberano o poder que este detém, assim como, é ele mesmo quem consente em fixar sua obrigação em relação ao soberano. Deve, portanto, obediência ao soberano por que é autor de todos os atos deste, tendo-o instituído como seu representante. Assim consideradas as premissas do contrato, em ambos os autores o indivíduo estaria obrigado, em última instância, à sua própria vontade, não apenas na forma de governo democrática, onde o indivíduo ora é

súdito ora é soberano, mas também na monarquia e na aristocracia. Renunciando aos direitos naturais que possui sobre sua própria pessoa e transferindo-os a um representante, seja ele um único homem ou uma assembleia de homens (poucos ou a totalidade), o indivíduo teria sua vida e seus bens assegurados de modo mais eficaz do que se ambos estivessem sujeitos tão somente à sua própria capacidade de protegê-los.

Ainda que o ato do contrato mútuo seja irreversível em relação à transferência dos direitos do homem e de sua liberdade, haveria em Hobbes a possibilidade de recusa à obediência civil, ou seja, o indício de que no ato da transferência o indivíduo ainda permanece em posse de certos direitos dos quais não abriu mão. A desobediência civil é lícita no caso do soberano atentar contra a vida de seu súdito, ordenar que ele mesmo o faça ou ordenar que o súdito atente contra a vida de um pai ou de um filho, ou ainda mutila a si próprio, se acuse ou se prive de algo necessário à sua sobrevivência. A liberdade natural que faz com que o indivíduo usufrua de todos os meios para sua preservação, permanece no Estado e se torna liberdade civil no caso em que o soberano, abusando do poder que lhe foi confiado, contrarie a própria finalidade pela qual foi instituído, atentado contra a vida de seus súditos ou ordenando que eles o façam. As palavras de Hobbes nesse sentido surpreendem e são, com frequência, desconsideradas pela linha interpretativa que o define como expoente do absolutismo monárquico:

«Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.”
(HOBBS, *Leviatã*, p. 133)

O abuso do poder por parte do soberano contraria o objetivo pelo qual foi instituído: preservar a vida e a propriedade do homem. Nesse sentido o homem - fonte originária do poder - tem o direito de recusar a obediência. É, portanto, lícito recusar a obediência em certos casos e esse ato não fere o direito de caráter absoluto outorgado ao soberano no ato da transferência. (HOBBS, *Do Cidadão*, p. 126)

Pelo mesmo princípio, ou seja, quando nossa recusa em obedecer não prejudica o fim pelo qual a soberania foi criada, caso em que a

desobediência é lícita, Hobbes surpreende ainda mais quando afirma que o soldado tem o direito de recusar ir a combate caso não se julgue apto para tal, desde que seja ele um soldado e não um mercenário e seja substituído por outro dotado de capacidade para tal. (HOBBS, *Leviatã*, 131-132)

Examinamos até aqui o processo de elaboração dessa pessoa artificial, ou de que forma seu artífice a edificou de modo a dotá-la de mais força e poder que seu próprio criador. Entretanto, é preciso lembrar que nada do que o homem cria pode ser imortal e muitas serão as causas que podem enfraquecer essa pessoa artificial, podendo conduzir até mesmo à destruição desse deus mortal que é o Leviatã. Tanto quanto as enfermidades podem abater o corpo de uma pessoa natural, as sedições podem enfraquecer o poder soberano e conduzi-lo até mesmo à sua morte: a guerra civil. As causas que conduzem o Estado à destruição podem provir de fontes distintas, tanto interna quanto externamente:

«Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, através da discórdia intestina.» (Hobbes, *Leviatã*, p. 135)

Se a investigação das causas internas que afetam a estabilidade do Estado foi objeto de um estudo claro e definido, denotando a preocupação do autor em torno da guerra civil que presencia, o mesmo não ocorre com as ameaças que provém de um possível e sempre iminente inimigo comum externo. Os tratados políticos de Hobbes tem em comum o fato de advogarem que as sedições e as guerras civis poderiam ser evitadas se os indivíduos e os soberanos fossem cientes de seus direitos e deveres. É basicamente por meio da educação ou do combate à ignorância predominante, que a paz pode ser mantida. Mas o que terá Hobbes a dizer a respeito da ameaça externa? A relação que os Estados ou soberanos mantêm entre si, na ausência de um poder comum a todos eles, ideia cujo contrário seria incompatível com o caráter absoluto

da soberania, é a mesma que encontramos entre os homens no estado de natureza. Ao menos em duas passagens do *Leviatã*, Hobbes aponta para essa analogia. Na primeira aparece como um dos argumentos apresentados ao seu leitor virtual que pusesse em questão o quadro aterrador em que vivem os homens em sua condição natural, com a afirmação de que nunca houve, em nenhum período da história, um momento que retratasse a caótica situação descrita, nem mesmo um momento onde os homens usufríssem do direito de governarem-se a si próprios. A eles Hobbes responde que mesmo que historicamente não tenha sido comprovada a condição de guerra de todos contra todos, em que se encontram os homens na ausência de um poder que ordene suas relações, em todos os tempos os reis, e podemos entender, os Estados, se encontram nessa situação devido à independência que usufruem, devido à ausência de um poder comum dotado de autoridade suficiente para obrigar os preceitos que seriam por ele definidos e aplicar punições aos seus infratores. A atitude de proteger as fronteiras contra o inimigo, abastecer-se de armas e enviar espões em territórios vizinhos, configura uma atitude de guerra ainda que de forma velada. Os Estados permanecem assim “... cada um de olhos fixos no outro;...” tal como os indivíduos em sua condição natural. (HOBBS, *Leviatã*, p. 77)

Num segundo momento a analogia é mencionada quando o autor aborda a questão da liberdade natural do homem e a situação de guerra que necessariamente dela decorre enquanto esse direito perdurar:

“Porque tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem prosperidade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo; assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda volta.” (HOBBS, *Leviatã*, p. 131-132)

Seguindo tal analogia ou as semelhanças entre a relação entre os homens no estado de natureza e aquela que caracteriza a dos estados entre si, podemos até mesmo chegar a formular a possibilidade de se aplicar, no segundo caso, a mesma ordem estabelecida pelo contrato no primeiro. Ou seja, se os preceitos da razão, diante de uma situação insustentável, fazem com que o homem recorra ao contrato para estabelecer o Estado, como um mediador ou terceira parte na resolução de conflitos de ordem interna, porque não, numa extensão de planos, o mesmo não poderia ocorrer em relação às Nações entre si? Em outros termos pode-se perguntar se haveria em Hobbes especulações em torno de um direito na esfera internacional? A resposta do autor é enfática a esse respeito: “*E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém.*” (HOBBS, *Leviatã*, p.103) direito internacional seria o equivalente às normas do direito natural. A eficácia em ambos os casos estaria ameaçada pela ausência de punições fixadas, metaforicamente, pela ausência da força da espada. Nesse sentido a lei internacional, tanto quanto a lei natural, não podem ser, apropriadamente, denominadas leis. Contratos entre Estados, seriam da mesma categoria que os contratos firmados entre os indivíduos no estado de natureza. Em ambos os casos nada poderia garantir o bom cumprimento da promessa efetuada a não ser a boa vontade daquele que se compromete através do pacto, razão frágil demais para assegurar a eficácia de um direito de tal ordem. Contratos entre soberanos são tão instáveis quanto contratos entre indivíduos no Estado de natureza. Nos dois casos, partes diretamente envolvidas em conflitos serão juízes em causa própria. Nos dois casos a liberdade de ação é completa e garantem a imunidade em caso de infrações cometidas. Desse modo, tanto o indivíduo quanto o soberano deveriam cumprir o preceito estipulado na terceira lei de natureza que determina o cumprimento dos pactos celebrados. Mas as leis de natureza não obrigam mais do que *in foro interno*, e mesmo que a violação dos pactos celebrados configure a injustiça, nada garante que tais leis ou preceitos, não sejam violadas.

O poder coercitivo, o poder da espada, as sanções fixas, todos elementos geradores de medo, irão atuar como coibidores das paixões humanas. O medo é uma constante que permeia toda a esfera da política em Hobbes. É pelo medo da morte violenta que o homem é induzi-

do ao ato de razão que o leva a firmar o contrato e estabelecer o Estado. O medo é sinônimo da própria guerra na terminologia hobbesiana. A guerra generalizada que caracteriza o estado de natureza como um estado de guerra, não significa o ato de batalha em si, mas a atitude de defesa do homem em relação ao outro, pelo qual se sente ameaçado. Somado ao exemplo da relação dos soberanos entre si, há outro argumento apresentado por Hobbes, igualmente com bases empíricas, para persuadir seu leitor virtual do conteúdo de suas afirmações, que diz respeito à proteção e cuidados que o indivíduo demonstra com sua pessoa e seus pertences, mesmo que esteja ele já sob a proteção do Estado que instituiu para sua defesa. Hobbes desafia o leitor a um auto exame para comprovar sua tese de que o homem continua a se proteger, mesmo que já usufrua da proteção do Estado, e que esta proteção nada mais é do que a prova de que ele continua a temer o outro:

“Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos para vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?” (HOBBS, *Leviatã*, p. 76)

É igualmente pelo medo das punições impostas pela lei civil que o homem, naturalmente contrário ao convívio social pacífico, restringe a vontade de agir contra a vida do outro, pelo qual se sinta ameaçado ou contra a propriedade do outro, se nela estiver interessado.

O medo que chega mesmo ao pavor, está no próprio significado do monstro bíblico *Leviatã* que, seja na forma de dragão, serpente ou crocodilo, vem sempre acompanhado de um significado aterrorizante, petrificando o espectador que o contempla. A imagem bíblica concentra em si a função do Estado hobbesiano: manter a ordem e a paz através do medo. Há necessidade do Estado ser forte, visto que não mais conta com o auxílio de aparatos religiosos, como fé, pecado, Juízo Final e o conteúdo divino do próprio poder, para garantir a obediência do súdito. O crime definido na lei civil não está mais sujeito à punição

por parte das leis da Igreja, mas da lei dos homens. É o medo de sua própria consciência que conduz aquele que tem fé a agir segundo os mandamentos de Deus. É o medo da punição do Estado que faz o cidadão cumprir a lei civil.

Ainda assim, mesmo que Hobbes declare explicitamente que sua intenção é restringir sua investigação ao âmbito dos meios necessários para a manutenção da paz no interior do Estado, ou às causas das doenças intestinas que conduziriam a morte do mesmo, não são poucas as passagens em que faz alusões sobre a ameaça externa. Se a questão básica é a proteção ao indivíduo através da manutenção da paz, e das ameaças que abalam a ordem interna do Estado, que podem advir tanto de seu próprio interior, como de outro Estado, não poderia o autor, ainda que assim o desejasse, se abster da investigação em torno do problema do relacionamento externo. Embora deixe claro seu ceticismo em relação à eficácia de uma ordem na esfera internacional, é função do soberano traçar as diretrizes da política externa do Estado e através de mediadores que o representem no exterior, evitar animosidades que possam gerar invasões por parte do Estado estrangeiro.

REFERÊNCIAS

AUBREY, John, *Brief Lives*, ed. Oliver Lawson Dick, Harmondsworth, 1962.

BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.

GROTIUS, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis*, publicado em 1625 tradução Kelsey, F.W., Oxford 1925.

HOBBS, Thomas, *De Cive, Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by William Molesworth, Londres, 1839-1845. Reedição, 1962 e 1966, Scientia Verlag Aalen, 1651.

_____, *Do Cidadão*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

_____, *Leviathan, or Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by William Molesworth, Londres, 1839-1845. Reedição, 1962 e 1966, Scientia Verlag Aalen.

1651.

- _____, *Leviatã*, Nova Cultural, São Paulo, 4^a ed., 1988.
- LAFER, Celso, *Hobbes, o Direito e o Estado Moderno*, São Paulo, Associação dos Advogados de São Paulo, 1980.
- LOCKE, John, *Segundo Tratado do Governo Civil*, São Paulo, Abril Cultural.
- RIBEIRO, Renato J., *Ao Leitor sem Medo; Hobbes Escrevendo Contra o _____ e u Tempo*, Tese de Doutorado, 419p., Departamento de Filosofia, F F L C H , Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.
- RIBEIRO, Renato J., *A Marca do Leviatã, Linguagem e Poder em Hobbes*, São Paulo, Ática, 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, São Paulo, Abril Cultural, 1978
- SKINNER, Quentin R. D., *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 volumes, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- _____ and KESSLER, Eckhard, eds. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Charles B. Schmitt, general editor, xiv, 968p., Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- TUCK, Richard, *Hobbes*, Oxford, New York, Oxford University Press, Past Masters, 1989.
- WATKINS, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson & C., London, 1965, 1973.

Pessoas, ações e palavras no *Leviathan*

Delmo Mattos

Fundação Getúlio Vargas – RJ

A distinção estabelecida por Hobbes, no capítulo XVI do *Leviathan* entre as determinações da pessoa natural e da pessoa artificial evidencia claramente o modo como o filósofo constrói os elementos imprescindíveis da autorização política, assim como aqueles elementos oriundos do acordo firmado entre a multidão no estado de natureza. Nesse contexto ficam estabelecidos os parâmetros teóricos pelos quais determinadas classes de palavras identificam atribuições representativas à noção de pessoa (*persona*) tornando a representatividade de ações, de cunho especificamente jurídico, em uma determinação teatral política pelo qual se estabelecem vínculos de reciprocidade no que concernem os respectivos papéis do autor e do ator no processo representativo.

Na posse dessa dinâmica política teatral, Hobbes empreende um exame pormenorizado das relações humanas através da representatividade evidenciando, por conseguinte, a legitimação de agir ou omitir uma determinada classe de ações em nome de outro, por intermédio de um consentimento explícito ou por uma previa autorização. Esse pressuposto introduz, portanto, o problema fundamental no que concerne a efetivação teatral da representação política, ou seja, a também distinção estabelecida por Hobbes entre atribuição verdadeira e atribuição fictícia. Essa distinção torna explícito o modo pelo qual o filó-

sofo caracteriza os termos da autorização política, validando consequentemente o modelo político de representação no qual o seu projeto filosófico está irremediavelmente concernido.

Com base em tais esclarecimentos, a presente comunicação pretende discutir e examinar a tensão argumentativa presente no capítulo XVI do *Leviathan*, especialmente no que diz respeito ao cenário teatral político composto por determinados elementos teóricos, tais como a pessoal natural e artificial, atribuições de ações e palavras, de um lado, autorização e autoridade política, de outro lado. Uma correta contextualização desses elementos teóricos torna-se imprescindível para se determinar os pressupostos da construção de uma identidade entre a vontade e as ações do ator e do autor no âmbito da constituição da pessoa civil pública. Essa identidade demonstra, por sua vez, que a teoria da representação política desenvolvida no *Leviathan*, sustenta-se a partir de uma identificação correlacional entre aquele que autoriza uma ação e, respectivamente, aquele que é autorizado a agir em nome de outro.

Uma identificação desse tipo, no cerne da questão da representação política expõe, por conseguinte, um caráter de responsabilidade ou responsabilidade (*accountability*) na forma de agir ou omitir uma determinada classe de palavras e ações, tal como enfatiza Hanna Pitkin na sua análise sobre os modelos de representação, incluído o modelo hobbesiano¹. Sendo assim, a responsabilidade presente na orientação das ações do representante explicita que, embora estando autorizado a agir pelo autor-representado, caberia ao ator-representante não exatamente o dever de prestar contas ou responder ao representado por suas ações, tal como induz Pitkin, mas orientar as suas respectivas ações conforme as clausuras do que fora estabelecida pela autorização e pelo consentimento (1967, p. 15)². Nesse sentido, a responsabilidade do ator-representante no cenário político idealizado por Hobbes, teria o propósito de assegurar o relacionamento entre representantes

¹ Segundo Pitkin, o argumento de Hobbes define o papel do representante como alguém autorizado a agir no lugar de quem na realidade tem o direito de agir. Neste sentido, o representante não pode agir por si mesmo e sempre, portanto, age em nome dos outros, ser considerado como um ente artificial. O consentimento, portanto, é condição para a validade da ação do representante na teoria hobbesiana.

² Pitkin sugere que a autorização é um importante indício de representação. Uma pessoa que representa outras de forma oficialmente institucionalizada precisa estar autorizada a falar por elas e, talvez, a uni-las (PITKIN, 1967).

e o representado como necessariamente fiduciário o que, por sua vez, implica um senso de obrigação do representante para agir de acordo com os termos da autorização e, sobretudo, agir de acordo com os interesses do representado³.

Partindo desse viés interpretativo, primeiramente analisam-se os termos constitutivos do conceito de pessoa com a finalidade de ressaltar o modo pelo qual a sua ideia expressa a efetivação de uma unidade mediante a convergência de vontades particulares. Uma vez demonstrado essa relação, torna-se possível vislumbrar que os efeitos dessa unidade manifesta legitimamente determinadas classes de ações e palavras que, de certa forma, identificam respectivamente a naturalidade e a artificialidade dos modos de agir ou atuar da pessoa. Utilizando, portanto, dessa argumentação fica perfeitamente possível examinar o problema fundamental no que concerne a efetivação teatral da representação política, ou seja, a distinção estabelecida por Hobbes entre atribuição verdadeira e atribuição fictícia. O que se objetiva evidenciar através dessa distinção nada mais é o modo pelo qual o filósofo caracteriza o termo da autorização política legitimando consequentemente o modelo político de representação, ao qual o projeto filosófico de Hobbes está irremediavelmente concernido.

PESSOA NATURAL E ARTIFICIAL: A CONVERGÊNCIA DAS VONTADES E A UNIDADE DAS AÇÕES

A discussão central em torno do problema da representação possui como pressuposto fundamental a distinção estabelecida por Hobbes entre pessoa natural e pessoal artificial. Não obstante, antes de examinar essa distinção torna-se necessário determinar o sentido conferido ao termo “pessoa” (*person*)⁴. No capítulo XVI, a explicação

³ Na representação como fiduciário, o representante tem o poder de agir com certa liberdade em nome e por conta dos representados, “na medida em que gozando da confiança deles, pode interpretar com discernimento próprio seus interesses” (WALDMAN, 1974, p. 32).

⁴ Na sua obra *De Homine*, Hobbes conceitua o termo “person” da seguinte forma: “he to whom the words and actions of men are attributed, either his own or another’s: if his own, the person is natural; if another’s, it is artificial” (Hobbes, 1958, p. 83). Pode-se assinalar outra variação da terminologia na versão em Latin do *Leviathan*: “Persona est, cui Verba et Actiones hominum attribuuntur vel suae vel alienae. Si suae, Persona naturalis est, si alienae Fictitia es”. (HOBBES, 1658, p. 84).

terminológica de pessoa é acompanhada de uma referência a encenação teatral, em que a origem latina do termo remete-se ao significado de disfarce ou uma “aparência exterior”⁵. Diante dessa perspectiva, a concepção de pessoa determina-se como um objeto exterior de observação, na medida em que as palavras e ações as quais faz referência são perceptíveis a partir de um ponto de vista exterior. Nesses termos, uma pessoa, segundo Hobbes, somente é constituída se as suas respectivas palavras e ações, de alguma forma, tornam-se visíveis de um ponto de vista exterior ao observador. Desse modo, não se deve conceber a ideia de pessoa, ao menos no contexto do capítulo que estamos analisando, como uma mera entidade observável por introspecção, mas substancialmente aquela dotada de qualidades perceptíveis mediante o qual ações e palavras efetivam-se exteriormente (LESSAY, 1992, p. 16).

Considerando, portanto, a designação de pessoa como constituída de uma fonte a partir do qual procede a uma emissão de signos empiricamente observáveis tão somente enquanto objeto exterior de observação supõe-se, com isso, uma relação no qual se encontra um indivíduo de um lado, e palavras e ações de outro lado. Nesses termos, tal como numa encenação teatral, uma pessoa é descrita como aquele que possui a propriedade de agir observando-se que essa mesma manifestação pode se referir tanto ao próprio agente como também pode se referir a outra pessoa, que não seja de modo evidente um agente⁶. No primeiro caso, trata-se de uma pessoa natural uma vez que, as palavras por ela proferidas, assim como as ações por ela realizadas são consideradas como algo que realmente lhe pertence. Assim sendo, a fonte a partir da qual procedem aos signos que se tornam manifestos é reconhecido como estritamente natural. Por outro lado, a pessoa é concebida como fictícia ou artificial quando age e profere palavras, não em

⁵ No *De Homine* Hobbes menciona, tal como no *Leviathan*, que os gregos entendiam por *προσώπου* os latinos chamavam de rosto ou máscara. E máscara em latim é *persona*. Os latinos tinham então dois termos: um era o rosto e o outro era a máscara. O rosto indicava o homem real, ao passo que a *persona* indicava o homem artificial, como os atores no teatro (HOBBS, 1658, p. 84).

⁶ Sobre essa questão Jaume comenta: “On constate que la première définition concerne un quelqu’un mais en tant qu’il est pourtant un constructum : envisagé non du point de vue de ce qu’il pourrait dire sur lui-même, mais d’un point de vue de témoin extérieur ; il est ‘considéré comme’, c’est-à-dire objet d’une observation de son comportement.” (1986, p. 83).

nome de si mesma, mas mediante o consentimento de outro ao qual autorizou as suas respectivas palavras e ações⁷. Especificamente, nesse caso, a emissão de palavras e ações procede de uma fonte natural, uma vez que são consideradas como representando as palavras e ações não daquele que as tornam manifestas, mas daquele cujo modo de agir coincide formalmente em apenas uma única entidade observável exteriormente (JAUME, 1992, p. 23).

Não obstante, no caso da pessoa artificial, há de se considerar duas entidades distintas, isto é, um representante e o outro representado, uma fonte natural e uma artificial no qual há uma autorização para que a primeira aja consentidamente em nome da segunda. Verifica-se, nesse caso, uma perfeita correspondência no modo de agir de duas instâncias distintas em que uma delas, a fictícia ou artificial (*persona representativa ou fictae*), possui palavras e ações atribuídas de outro, portanto, artificialmente construída. O seu propósito, conforme atesta Hobbes, consiste em realizar aquilo que o outro, pela sua multiplicidade intrínseca de vontades é incapaz de formalizar, isto é, a unidade coerente de vontade e ações. Nestes termos, a pessoa artificial configura-se como uma instância representativa gerada e instituída para representar uma diversidade de vontades.

Ainda que, no capítulo XVI do *Leviathan*, a unidade das vontades particulares esteja diretamente relacionada com a noção de pessoa artificial, a efetivação dessa unidade pressupõe uma convergência de vontades, tornando assim o efeito da representação das vontades particulares a manifestação legítima da autoridade soberana. Não obstante, a autoridade manifesta pela unidade das vontades fornece uma singularidade à noção artificial de pessoa na perspectiva hobbesiana, uma vez que, a proveniência das suas ações ou palavras não é intrinsecamente sua, mas atribuídas por outro mediante a sua previa autorização⁸. Nestes termos, a autoridade constitutiva da pessoa artificial

⁷ Além do *Leviathan* e do *De Homine*, Hobbes abordou também uma discussão sobre o conceito de pessoa nos debates com o Bispo Bramhall.

⁸ "Hobbes's civil association is a person. It is not, strictly speaking, a *persona ficta* in Hobbes's own terms, for such persons must be owned or governed before they can be represented; nor, however, as Oakeshott admits, are any other states strictly equivalent to the fictitious persons of Roman private law, which could be created only by 'an already recognised superior legal authority'" (RUNCIMAN, 2000, p. 270).

não deve ser compreendida como um atributo natural, e sim, como um direito conferido para agir em conformidade com a vontade e poder de ação daqueles que consentidamente a dispuseram para tal.

REPRESENTAÇÃO DE AÇÕES E PALAVRAS: RESPONSABILIDADE E PRUDÊNCIA

Conforme o que foi mencionado anteriormente, Hobbes não se desvincula totalmente da tradição jurídica e política ao utilizar-se indiscriminadamente do termo *persona civitatis* para conceber o modelo de representação adequado aos seus pressupostos teóricos. Desse modo, tal como o sentido utilizado por Cícero, em *De Oratore*, o ato de representar designa, segundo Hobbes, portar uma pessoa, o que da mesma forma significa personificar. Com efeito, a personificação consiste, sobretudo, em congregar numa entidade perceptível a representatividade de uma vontade única fazendo com que a diversidade das vontades adquira consistência e unidade⁹. Portanto, conferindo o reconhecimento da legitimidade de que a vontade particular de cada um é incondicionalmente a vontade soberana (TUKIAINEN, 1994, p. 47).

Com base nesse pressuposto, designar um homem ou uma assembleia de homens como representante legítimo é, segundo o texto de Hobbes, conceber uma redução das diversas vontades presentes na multidão em uma unidade coerente de vontades. Diante disso, fica evidente que a única forma de conceber a unidade de uma multidão é através da sua representação constituída em uma pessoa artificialmente construída, pois, como bem evidencia o filósofo em questão, é a unidade do representante e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja una (*Person one*)” (HOBBS, 1968, p. 220).

Da mesma forma, para que os efeitos da reapresentação confirmem uma unidade às ações e palavras daqueles que assumem uma personalidade exige-se, concomitantemente, uma coerência entre ações e palavras tanto do representante como do representado, tal como no âmbito do teatro como no político. De fato, no caso de se assumir uma personalidade para o qual requer sempre uma autorização, contrariando a perspectiva de Pitkin, há indicado senão uma responsabilidade

⁹ “la question politique centrale devient celle de savoir comment une multiplicité de volonté individuelles peuvent devenir une volonté politique unique” (ZARKA, 2001, p. 20).

contratual, no sentido de conformidade de padrões de expectativa. Ou seja, numa relação contratual no qual a autorização condiciona os efeitos da representação, há evidente um compromisso prudencial em manter uma coerência entre palavras e ações que são atribuídas aquele que age. Por conta disso, as suas respectivas ações são dirigidas em benefício daqueles que o autorizaram a agir, e caso contrário, fazendo uso de determinadas prerrogativas quando os efeitos dessas ações não forem condizentes aos termos da autorização.

Não obstante, na análise realizada por Pitkin, na sua obra clássica sobre a questão da representação, *The Concept of Representation*, não está em questão ou explicitamente revelado, no contexto do modelo de representação hobbesiano, o caráter responsivo ou responsável das ações do ator-representante. Na perspectiva da autora, o modelo proposto por Hobbes acerca da representação corresponde ao procedimento formal referente ao que ela mesma define como “representação por autorização previa”. Neste contexto argumentativo, a autorização possui um papel primordial, quando muito único sobre o modo de representação, uma vez que é a sua condição de possibilidade, mas que não está imputada no representante, e sim, exclusivamente no representado (PITKIN, 1967, p. 25). Nesse viés interpretativo, faz-se uma analogia com uma caixa preta, a qual é moldada pela doação inicial de autoridade, e que dentro de seus limites o representante pode fazer o que lhe aprouver (PITKIN, 1967, p. 20)¹⁰. Segundo a autora, não pode haver representação boa ou ruim, uma vez que qualquer ato amparado e dentro dos limites definidos pode ser considerado um ato representativo¹¹.

Ainda sob essa linha de raciocínio, Pitkin evidencia que no modelo hobbesiano há claramente uma ausência da ideia de proteção dos interesses e de responsabilidade aos desejos dos representantes, de modo que o representante se torna totalmente absolutamente livre para agir como quiser sem, contudo, prestar contas de suas ações aquele que o au-

¹⁰ A questão central proferida por Pitkin contra Hobbes pode ser resumida da seguinte forma: As opiniões e ações realizadas pelo governante não são de sua autoria e, portanto, nem de sua responsabilidade, na medida em que está expressando quem o autorizou a efetuar tal ato; ou seja: quando o ator infringe a lei da natureza seguindo os comandos do representado, não é aquele que se responsabiliza por esses atos, e sim, este.

¹¹ Na perspectiva de Skinner, Pitkin ajudou a propagar essa ideia sobre a influência do pensamento hobbesiano na moderna noção de representação como delegação e autorização (2005, p. 180).

torizou a agir (PITKIN, 1967, p. 20). Com base em tal afirmativa, justifica a autora, a concepção de representação forjada por Hobbes merece uma atenção redobrada, pois ao considerar apenas o momento constitutivo da representação, sob o pressuposto da autorização, o filósofo não considera o mais essencial na constituição desse conceito, a saber, a responsabilidade do representante pelas suas ações, mas apenas do representado¹². Enquanto tal, Pitkin considera que o modelo hobbesiano de representação define, na realidade, um ato de autorização e não um ato representativo propriamente dito e, por conta desse critério, não satisfaz qualquer determinação representativa tornando-se totalmente evasivo e incoerente (PITKIN, 1967, p. 21).

Na perspectiva de Pitkin, a característica fundamental da teoria formalista representativa da autorização pressupõe o representante como aquele autorizado a agir por direito, ao passo que os representados são responsáveis pelas ações praticadas embora não seja efetivado exatamente por ele (PITKIN, 1967, p. 19)¹³. Conforme se pode verificar, a determinação exposta pela autora é distorcida em favor do representante, que passa a ter mais direitos e menos responsabilidades. Não obstante, o que se constata é uma contradição nos termos da argumentação acerca da responsabilidade proposta por Pitkin, pois o que se destaca no argumento da representação em Hobbes é exatamente o apelo ao caráter responsivo, ou como conceito particularmente, um caráter prudencial das ações praticada pelo ator-representante. Nesse caso, embora haja realmente um peso no que concerne os termos da autorização aos pressupostos da representação tornando, portanto, as

¹² Segundo Pitkin, a representação é “por definição” “qualquer coisa feita após o tipo correto de autorização e dentro de seus limites” (1967, p. 23).

¹³ A perspectiva formalista é caracterizada por ter como preocupação central os processos de autorização e de prestação de contas (*accountability*). A perspectiva substantiva possui dois sentidos o de agir por pessoas ou grupos e de está por que compreende a representação simbólica e a representação descritiva ou como espelho. O primeiro sentido, o de agir por envolve duas perspectivas: a simbólica e a descritiva. A perspectiva simbólica é caracterizada pelo significado que o representante tem com aqueles que estão sendo representados; a descritiva avalia como o representante se assemelha àqueles que estão sendo representados.

ações do representante como correlacional aos representados, ao assumi-las o faz pressupondo não a sua própria intenção, mas exclusivamente a unidade das vontades concretizada na representação¹⁴.

Os pressupostos fornecidos por Pitkin, pelo menos sob esse ponto de vista, não rompem totalmente com a tradição hobesiana de representação, pois seus argumentos evidenciam nada mais de que o soberano ou o ator-representante agirá conforme a sua própria expectativa, mas não conforme o que satisfaz os interesses daquele o qual representa (PITKIN, 1967, p. 23). Ao contrário do que afirma a autora, o que se verifica é que as ações do soberano são sempre dirigidas ao propósito de estimular, através do mínimo de leis possíveis, o exercício de todas as ações humanas que conduzem efetivamente, de forma segura, o fim primordial que perseguem os homens. Estas ações, por sua vez, dizem respeito às atividades privadas ou particulares profundamente vinculadas à satisfação pessoal proveniente da vontade de cada um, não encontrando quaisquer impedimentos legais para se realizarem.

Diante disso, o pressuposto da autorização, ainda que seja um ingrediente fundamental dos termos que fundamentam o aparato político da representação de Hobbes, não determina somente um âmbito da responsabilização, mas assinala um dever para com as ações do representante em relação ao representado. Diante desse contexto, tendo em vista a divisão das teorias formalistas proposta por Pitkin, é possível afirmar que no modelo da autorização hobbesiano a autoridade pertence ao representante por delegação, enquanto a responsabilização recai tanto ao representado enquanto autor, como ao representante, na condução de suas ações conforme as clausuras da autorização (PITKIN, 1967, p. 21)¹⁵.

¹⁴ Nos *Elementos da lei natural e política*, Hobbes explica esta questão da seguinte forma: “Portanto, quando alguém disser que um grupo de homens realizou alguma ação, deve-se entender com isso que cada homem em particular naquele momento consentiu com a ação, e não, apenas, que a maioria o fez” (HOBBS, 2010, p. 135).

¹⁵ De uma forma geral, Pitkin considera que representar não é uma atividade de tornar presente a ausência, ou agir no interesse do outro, pela delegação recebida. Não existe um papel passivo do representado ou uma ausência a ser preenchida pelo representante. A representação é uma atividade de agir pelo representado, seja defendendo interesses, valores, perspectivas, previamente estabelecidos, seja oferecendo imagens ou se apresentando por ele.

**ATRIBUIÇÃO VERDADEIRA E ATRIBUIÇÃO FICTÍCIA:
AUTORIZADOS DIANTE DA AUTORIDADE**

Na relação de representação proposta por Hobbes entende-se que o ator é aquele que, por direito e consentimento, possui autoridade de agir em nome do representado, ao passo que autor é aquele cuja função nesta relação é de conferir ao representante a autoridade de agir em seu nome. Neste caso, a convergência entre o direito de um de agir com o direito de possuir palavras e ações de outro, evidencia o modo como o filósofo em questão concebe por autoridade (*Authority*). Assim, por autoridade, deve-se entender aquele que por direito pratica qualquer ação ou, em outros termos, uma ação praticada por autoridade deve-se sempre entender que foi realizada por consentimento daquele a quem pertencia tal direito de praticá-la. Não obstante, se quem pratica uma ação com autoridade age por consentimento de outro, deve-se pressupor conseqüentemente que esse outro pratica uma ação por autoridade através daquele a quem consentiu praticar a referida ação¹⁶.

No cerne dessa discussão, no contexto do Capítulo XVI, do *Leviathan*, Hobbes enfatiza que há também pessoas artificiais cujas palavras e ações não são possuídas por aqueles a quem elas representam, e tampouco por elas mesmas, pois nesse caso seriam pessoas naturais, e não artificiais. Além do mais, o filósofo indica a possibilidade de pessoas artificiais cujas palavras e ações, a rigor, não poderiam ser consideradas como pertencendo nem àquele que as profere e realiza, nem tampouco a quem é representado (PITKIN, 1967, p. 20). Em outras palavras, Hobbes admite claramente a existência de autores que não podem ser responsabilizados pelas ações realizadas em seu nome, o que significaria que o critério de responsabilização utilizado por Pitkin, cujo âmbito de operação recai apenas no autor não pode ser absolutamente vislumbrado (PITKIN, 1967, p. 19).

¹⁶ Cf. "A multitude of men are made one person when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and unity cannot otherwise be understood in multitude" (HOBBS, 1968, p. 220).

Uma vez que as ações praticadas pelo poder soberano também são ações daqueles a quem consentiram praticá-las, temos que aceitar a premissa de que o soberano ao agir em conformidade aos seus propósitos determinantes, não age contraditoriamente com a vontade daqueles que o consentiram agir. Neste sentido, torna perfeitamente concebível determinar o estabelecimento de uma convergência entre a vontade do poder soberano e a vontade particular daqueles que o instituíram, o que ratifica o argumento de que as suas respectivas ações só fazem realmente sentido se estiverem direcionadas ao benefício daqueles que consentiram à autoridade para agir em seu nome.

Em todo caso, em uma relação entre ator e autor, expresso numa determinação segundo a qual há uma transferência da liberdade de agir de um para o outro, deve-se conceber também uma transferência de julgamento. Com isso, fica evidente que o ator-representante seguirá no curso de suas ações e juízos o que conceber como o que é mais adequado para a consecução dos interesses mais fundamentais do autor, como foi assinalado anteriormente (DUMOUCHEL, 1996, p. 72). Uma vez que, as ações e a vontade do representante são requeridas como correlacional às ações e vontade do autor não faz sentido reivindicar um prejuízo em relação às ações que o representante empreendeu. Isso se deve, sobretudo, pelo argumento da identidade entre a vontade do autor e a do representante no qual evidencia que a responsabilidade das ações e palavras não recai exclusivamente no âmbito do autor¹⁷.

Desse modo, na perspectiva da argumentação acerca da autoridade torna-se perfeitamente possível evidenciar uma obrigação do representante diante de suas respectivas ações e palavras, desde que dentro dos limites da autorização, pois, conforme explicita Hobbes “quando o ator faz um pacto por autoridade, compromete assim o autor, não menos do que se este mesmo o fizesse, nem o sujeita menos a todas as suas consequências.” (1968, p. 218). Seguindo esse viés, concebe-se que, mediante a noção de comprometimento, Hobbes deixa subentendido que a definição de autoridade implica também a noção de responsabilidade, pois ao constituir uma pessoa artificial, investindo um ator do direito de agir e falar em seu nome, o ator

¹⁷ Segundo Pitkin, “(...) a discussion of repraesentare as the making present of an abstraction through or in an object, as when a virtue seems embodied in the image of a certain face” (1967, p. 241)

consequentemente compromete-se assumir a total responsabilidade pelos atos executados segundo os limites de sua autorização, pois conforme especifica Hobbes é contraditório aos termos das leis da natureza o representante causar dano intencionalmente ao representante, mesmo que seus poderes seja empregados de forma ilimitada.

Não obstante, embora Pitkin enfatize veementemente que a teoria hobbesiana da representação seja absolutamente incapaz de explicar de modo preciso a atribuição de palavras e ações, uma vez que, segundo ela o modelo explicativo proposto por Hobbes, o termo autor designa aquele a quem as palavras e ações do representante são atribuídas de forma fictícia ou verdadeira. Todavia, ao analisar os exemplos de atribuição fictícia verifica-se que, em tais casos, os representados, a quem são atribuídas as palavras e ações dos representantes, não podem ser propriamente considerados autores, sobretudo, pelo motivo de serem incapazes de conferir autoridade¹⁸.

Esse argumento advém da distinção estabelecida por Hobbes entre a atribuição verdadeira e a fictícia, conforme a ocorrência ou não de conferir autoridade. Assim, a atribuição verdadeira é a que diz respeito quando uma pessoa, a partir da autorização, age a partir do direito consentido pelo seu ator de praticar atos e palavras em seu nome. Por outro lado, a atribuição fictícia realiza-se quando há possibilidade de conferir personificação, como é o caso das coisas inanimadas, não podem ser considerados efetivamente autores, nem, portanto conferir autoridade a seus atores. Hobbes assinala veementemente que tais “coisas inanimadas”, como por exemplos, “uma igreja, um hospital, uma ponte”, podem por meio de “um reitor, um diretor ou um supervisor”, serem personificadas, mas não possuem necessariamente o direito consentido de agir ou delegar autoridade (1968, p.19).

No entanto, em relação à atribuição fictícia, uma vez que aquilo que se personifica é privado de razão e de vontade, não pode pactuar uma autorização de representação para aquele que a personifica. Por intermédio dessa justificativa, concebe-se que numa posição de autoridade todo aquele que possui a liberdade e vontade para agir em conformidade com as palavras ou ações que lhe são atribuídas reconhece

¹⁸ Segundo Skinner: “Hobbes is asking what allows an actor- that is, are presentative - to claim that he is acting by authority” (1999, p. 8).

necessariamente nelas as suas próprias palavras ou ações¹⁹. Nesse aspecto, realmente não se deve admitir que a autoridade seja reconhecida como um atributo específico do autor, mas efetivamente um direito conferido ao ator mediante previa autorização.

Assim, se o autor realiza qualquer ação que seja considerada contra a lei da natureza em razão da ordem do autor, tem-se que quem violou a lei da natureza fora o autor e não o ator, pois este último assim o fez por ser obrigado a cumprir a ordem do autor. O ator o faz para cumprir os contratos, uma vez que o seu descumprimento seria ir contra a lei da natureza. Tal ato jurídico confere legitimidade à representação quando obriga o autor como se o mesmo realizasse as ações que o ator realiza com sua autorização, e de igual forma, obriga também ao autor as consequências das ações realizadas pelo ator em seu nome²⁰. Responsabilizar apenas o autor não é suficiente para explicar os propósitos das ações e palavras do representante, pois não explicita os termos os quais a soberania do Estado fora gerada e instituída, a saber, a segurança do povo! (*Salus Populi*) (1968, p. 81. Grifo autor).

Conferindo uma orientação responsável às ações do representante, Hobbes deixa subentendido que as mesmas baseiam-se por um determinado comprometimento contratual, quando muito moral, o que da mesma forma desigmo de prudencial. Seguindo esse raciocínio, numa posição correlacional no qual a vontade do representante identifica-se com a do representado, não se deve atribuir um grau de responsabilidade apenas as ações do primeiro. Sobre isso, no *De Cive*, Hobbes menciona: “todo aquele que, numa posição de autoridade, age contra as razões da paz – ou seja, contra as leis da natureza – estará usando seu poder para um fim que não é o da segurança do povo. E ainda, tal como a segurança do povo dita a lei através da qual os príncipes aprendem qual é o seu dever, também ela lhes ensina uma arte que haverá de proporcionar benefícios a eles próprios (...)” (2002, p. 198).

¹⁹ Cabe observar que implicações da definição hobbesiana de autoridade são tematizadas com grande clareza por Pitkin em seu livro *The concept of representation*, cujo primeiro capítulo é consagrado à discussão do problema da representação em Hobbes. Na perspectiva da autora, “Hobbes recognizes two aspects of authority, or what it means to own an action. He defines it as the right to perform the action, but apparently regards it equally as responsibility for the action (as if one had done it oneself)” (PITKIN, 1967, p. 19).

²⁰ “The fact that Hobbes allows individuals to disown the actions of their sovereign when faced with death is not enough to make the theory in any sense democratic, since democracy requires not simply that we can disown the actions of our representatives but that we can constrain them in some way”. (RUNCIMAN, 2009, p. 19).

A esfera da responsabilidade requer, sobretudo, uma relação no qual o representante, seja ele uma homem ou uma assembleia de homens, se concebido como um “corpo artificial” (*constructo*) pelo qual ao manter a sua “identidade e unidade”, detém-se em seu dever de preservar da melhor forma possível o movimento interno e específico daqueles que o compõem enquanto súditos, isto é, a vida. Em outros termos, ao assinalar o caráter responsável das ações do ator-representante enfatiza-se conseqüentemente a coincidência das ações do *Commonwealth* com a finalidade fundamental de cada um que o constitui, uma vez que a manutenção da sua existência depende necessariamente da vida daqueles que o compõem.

Diante do que foi mencionado, o que certamente fundamenta a autoridade política, pelo menos no capítulo XVI do *Leviathan* é o reconhecimento do direito do outro de praticar uma determinada classe de ações e palavras. Essa afirmativa implica necessariamente o reconhecimento de um compromisso prudencial ou responsável de determinadas palavras ou ações diante aos padrões e a coerência que se exige pelo acordo constitutivo da representação política, tal como expressa Hobbes, no *Leviathan*. Retornando a concepção de Pitkin de que a ideia de representação apresenta um caráter multifacetado, na media que, segundo ela, conforme o ponto de vista a partir do qual se tenta defini-la alguns aspectos são ressaltados, enquanto outros deixam de receber o devido destaque. Diante disso, os conceitos propostos tendem inevitavelmente à parcialidade e, portanto à incompletude. Com base nesse pressuposto, Pitkin sustenta a presença de diversos usos para o mesmo termo e, às vezes, distintas exposições ou justificações para igual procedimento concebido como representativo. Desse modo, coerente as suas considerações sobre a representação, Pitkin afirma: “a definição de Hobbes é incompleta e, portanto, errada, um relato inadequado e enganoso do significado da representação” (PITKIN, 1967, p. 21).

O fato é que na perspectiva de Pitkin a responsabilidade recai na conta apenas do autor o que, de certa forma, contradiz a sua própria afirmativa de que “o próprio conceito (de representação) contém a ideia de que o soberano tem deveres”. Mas não hesita em concluir que “dentro da estrutura da definição explícita de Hobbes não há algo como não representar uma pessoa como se deveria” (PITKIN 1967,

33). Além disto, ela também chama a atenção para determinadas ar-timanhas utilizada por Hobbes, que em “pontos cruciais da sua argu-mentação tira partido destes aspectos da representação que a definição omite” (PITKIN 1967, p. 29). Entre estes, pode-se citar, o jogo duplo que Hobbes faz em relação aos compromissos associados à representa-ção, bem sintetizados na ideia de que “um soberano tem deveres que nenhum homem pode cobrar dele” (PITKIN 1967, p. 32)²¹.

Nesse aspecto, torna-se evidente, portanto, o grau de respon-sabilidade conferida à orientação das ações do representante mesmo que, estando autorizado a agir pelo autor-representado, não cabe o dever de prestar contas ou responder ao representado pelas suas ações, mas orientar as suas respectivas ações conforme as clausuras do que fora estabelecida pela autorização. Diante disso, o aspecto prudencial referente à responsabilidade do ator-representante pressupõe assegurar eficientemente um senso de obrigação do representante para agir de acordo com os interesses do representado.

REFERÊNCIAS

- COPP, David. Hobbes on artificial persons and collective actions. *The Philo-sophical Review*, 89 (4), pp. 579-606, 1980.
- DUMOUCHEL, Paul. Persona: Reason and Representation in Hobbes’s Po-litical Philosophy. *SubStance*, 25 (2), pp. 68-80, 1996.
- JAUME, Lucien. Hobbes et l’État représentatif moderne, Paris: Presses Uni-versitaires de France, 1986.
- _____. Le Vocabulaire de la Représentation Politique, in: ZARKA Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.
- DERRIDA, Jacques, Sending: On Representation, *Social Research*, 49.2 (1982), pp. 294-326 (p. 298).
- GILL, Christopher. Personhood and Personality: The four-Personae Theory in Cicero, *De Officiis*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 6. Oxford: Oxford University Press, pp. 169-199, 1988.

²¹ Segundo Pitkin, é perfeitamente possível que os representantes ajam no interesse dos eleitores, mas contra a vontade destes. Neste caso, deverão explicar suas ações dando seus motivos e justificando-as (1967, p. 43).

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

_____. *Elementorum philosophiae sectio secunda De homine*. London, 1658.

_____. *Leviathan, sive De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. London, 1668.

_____. *Elementos da Lei Natural e Política*. Trad. Bruno Simões e Rev. Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002

HAMPTON, Jean. *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HILL, Christopher. *Covenant Theology and the Concept of 'A Public Person'*. In: *Power, Possessions, and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*. Ed. Alkis Kontos. Toronto: University of Toronto Press, pp. 3-22, 1979.

KROM, M., *The Limits of Reason in Hobbes's Commonwealth*, New York: Continuum Press, 2011.

MORTON, Adam. *Why there is no Concept of a Person*. In: *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Ed. Christopher Gill. Oxford: Oxford University Press, pp. 39-60, 2001.

OSTRENSKY, Eunice. *Soberania e representação: Hobbes, Parlamentaristas e Levellers*. Lua Nova, São Paulo, 80: 151-179, 2010

PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Londres: University of California Press, 1967.

POLIN, Raymond. *Politique et philosophie politique chez Hobbes*, Paris: P.U.F., 1953.

RUNCIMAN, David. *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *What Kind of Person is Hobbes's State? A Reply to Skinner*. *The Journal of Political Philosophy*, 8 (2), pp. 268-278, 2000.

_____. *Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?* In: *Political Representation*. Ed. Ian Shapiro, et al. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-34, 2009.

- RORTY OKSENBERG, Amélie. 2001. "Persons and Personae". In: *The Person and the Human Mind : Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Ed. Christopher Gill. Oxford: Oxford University Press, pp. 21-38.
- SKINNER, Quentin. *Hobbes and the Purely Artificial Person of the State*", in: *Visions of Politics: Hobbes and the Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. Hobbes on Representation, *European Journal of Philosophy*, 13 (2): 155-184, 2005.
- _____. Hobbes on Persons, Authors and Representatives. In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 157-180, 2007.
- TUKIAINEN, Arto. The Commonwealth as a Person in Hobbes's Leviathan. *Hobbes Studies*, 7 (1), pp. 44-55, 1994.
- THORBURN, W. M. What is a Person?. *Mind*, 26 (103), pp. 291-316, 1917.
- TRICAUD, François. 1982. "An Investigation Concerning the Usage of the Words 'Person' and 'Persona' in the Political Treatises of Hobbes. In: *Thomas Hobbes: His View of Man*. Ed. J. G. van der Bend. Amsterdam: Rodopi, pp. 89-98.
- ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Quadrige/PUF: Paris, 2001.
- _____. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.
- WALDMAN, Theodore. Hobbes on the Generation of a Public Person. In: *Thomas Hobbes in His Time*. Ed. Ralph Ross et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 61-83, 1974.

Pode o contratualismo hobbesiano ser explicado a partir da teoria dos jogos?*

Mariana Kuhn de Oliveira
UFRGS

1. INTRODUÇÃO

As diversas soluções elaboradas para as situações propostas pela teoria dos jogos levam em consideração diferentes concepções de homem, de sociedade, de justiça. Tendo em vista também que as situações para as quais buscamos soluções são situações estratégicas que envolvem o comportamento humano e por isso situações que se repetem em diversas obras filosóficas, podemos, por exemplo, representar no formato de jogos os problemas e soluções propostos por autores clássicos.

Hobbes é, provavelmente, um dos autores mais lidos por meio desse método. Encontramos em Hobbes um conceito específico de homem e também de contrato, os quais determinarão o jogo que representa a passagem do estado de natureza para a sociedade. Os textos mais clássicos sobre o assunto, como o livro de Kavka¹, por exemplo, se utilizam da teoria dos jogos para explicar boa parte da teoria política de Hobbes.

No entanto, esse tipo de leitura foi muito criticada² por Lloyd e realmente não parece conseguir explicar, por exemplo, os mecanismos

* As traduções foram realizadas por mim, por essa razão mantive os originais em nota de rodapé.

¹ KAVKA, 1986.

² Ver principalmente LLOYD, 2009.

de descoberta e de obrigação das leis de natureza na teoria de Hobbes. Contudo, acredito que o tipo de explicação que o método da teoria dos jogos utiliza pode produzir algumas vantagens para a compreensão da teoria de Hobbes. Uma das vantagens se dá na explicação de uma questão específica: a da segurança para contratar. Se todos estão no estado de natureza, como é possível que se organize um Estado? Como se estabelece a confiança entre os indivíduos para que eles transfiram parte do seu direito de natureza?

O estabelecimento do Estado é o melhor meio para garantir a sobrevivência de todos, porque ele é capaz de garantir a paz. É no Estado que ocorre o exercício das leis de natureza, pois há uma obrigação *in foro externo* de cumprir as leis de natureza, que é fornecida pela lei civil. No estado de natureza, há apenas a obrigação de desejar que a paz seja estabelecida, pois aquele que agisse como se houvesse paz colocaria sua vida em risco³. Assim, o jogo deverá mostrar como é possível a cooperação que produza a paz, ou seja, que institua o Estado⁴.

Nesse texto, primeiramente caracterizarei brevemente o indivíduo naquilo que é importante para o jogo: como se dão seus interesses e como ele faz escolhas. Após discutirei o jogo de passagem do estado de natureza.

2. O INDIVÍDUO

2.1 Racionalidade

Amartya Sen⁵, mesmo escrevendo em um contexto muito diferente do de Hobbes, faz uma crítica à concepção de homem da teoria econômica muito similar àquela que Hobbes faz ao insensato (*fool*). Hobbes apresenta o insensato como afirmando que nem sempre é racional seguir as convenções, pois isso poderia ser contra seu benefício e nada que for contra seu benefício será racional⁶. Hobbes oferece, então,

³ Lev, XV, p. 215.

⁴ Sobre as formas de instituição do Estado, ver FOISNEAU, 2009. p. 123-40.

⁵ SEN, 1977, p. 336.

⁶ Lev, XV, p. 203: "The fool hath said in his heart, there is no such thing as justice, and sometimes also with his tongue, seriously alleging that every man's conservation and contentment being committed to his own care, there could be no reason why every man might not do what he thought conduced thereunto: and therefore also to make, or not make; keep, or not keep, covenants was not against reason when it conduced to one's benefit. (...) he

uma resposta ao argumento do insensato na qual ele busca defender um sentido diferente de racionalidade, além de afirmar que a inferência do insensato está errada.

Em um artigo, Sen apresenta o *homo economicus* de forma que ele se parece muito com o insensato de Hobbes⁷: ele é consistente e não está preocupado com nada além da sua ordem de preferências, algo que não parece estar de acordo com a realidade. O autor afirma, por exemplo:

Uma pessoa assim descrita pode ser “racional” no sentido limitado de não revelar inconsistências em sua conduta de escolhas, mas se ele não possui uso para essas distinções entre conceitos completamente diferentes, ele deve ser um pouco tolo. O homem puramente econômico está de fato perto de ser uma pessoa sem habilidades sociais. A teoria econômica tem se preocupado muito com esse tolo racional coberto pela glória da sua ordem de preferência que serve a todos os fins.⁸

Hobbes introduz a crítica do insensato para mostrar que esse não é o tipo de racionalidade que ele reconhece. No entanto, há autores que acreditam que o insensato é, na verdade, a imagem do indivíduo racional. Gauthier está entre esses autores, pois ele concorda que seria

questioneth whether injustice, taking away the fear of God (for the same fool hath said in his heart there is no God), not sometimes stand with that reason which dictateth to every man his own good; and particularly then, when it conduceth to such a benefit as shall put a man in a condition to neglect not only the dispraise and revilings, but also the power of other men. (...) And if it be not against reason, it is not against justice: or else justice is not to be approved for good.”

⁷ Em *Playing Fair* (p. 18-9), Binmore reconhece a ligação entre o *rational fool* de Sen e o insensato de Hobbes e concorda que o indivíduo “who acts only in his own narrowly conceived self-interest would often be behaving foolishly” (p. 19), mas critica Sen, pois segundo Binmore o *homo economicus* não pode ser substituído por uma versão do *homo ethicus* (p. 19). Além disso, Binmore nega que Hobbes estaria usando um modelo diferente do *homo economicus* no resto de sua teoria (p. 19, 22-3). No entanto, ao lermos Sen no texto criticado não parece que ele acredite em uma substituição de um modelo por outro (p. 344), o que ele propõe é a necessidade “to accommodate commitment as a part of behavior” (p. 344), ou seja, ele não está afirmando que todos indivíduos farão isso sempre, mas que há essa possibilidade. Ver BINMORE, 1994.

⁸ SEN, 1977, p. 336: “A person thus described may be ‘rational’ in the limited sense of revealing no inconsistencies in his choice behavior, but if he has no use for these distinctions between quite different concepts, he must be a bit of a fool. The purely economic man is indeed close to being a social moron. Economic theory has been much preoccupied with this rational fool decked in the glory of his one all-purpose preference ordering.”

irracional agir contra – ou apenas não a favor do – seu próprio benefício⁹. Hoekstra¹⁰, entretanto, defende que Hobbes afirma ser possível cumprir convenções sem estar agindo pelo autointeresse. Ou seja, é possível tomar decisões racionais que não visam ao próprio benefício. O erro do insensato parece ser acreditar no mesmo que Gauthier:

O insensato disse em seu coração que não há tal coisa como a justiça e às vezes também com sua língua, seriamente alegando que a conservação e a satisfação de cada homem estando comprometidas com seu próprio cuidado, não poderia haver razão pela qual cada homem não deveria fazer o que ele pensa que conduza a isso, e, portanto, realizar ou não, manter ou não convenções não é contra razão quando isso conduz ao benefício da pessoa. (...) ele questionou se a injustiça, não levando em consideração o medo de Deus (pois o mesmo insensato disse em seu coração que não há Deus), às vezes não permanece com a razão que dita a cada homem seu próprio bem e particularmente nesse caso, quando conduz a tal benefício que possa colocar um homem em uma condição de negligenciar não apenas o desprezo e os insultos, mas também o poder de outro homem. (...) E se isso não for contra razão, não é contra justiça, ou ainda, a justiça não deve ser aprovada definitivamente.¹¹

No entanto, o insensato pode ser bem-sucedido em duas situações: se ele alcançou o resultado por acaso e se ele agiu baseado na experiência. Hobbes mostra na primeira parte de sua resposta que o insensato não conseguirá provar que toda ação que conduz ao seu fim é racional, afinal uma ação que conduz ao fim não precisa necessariamente ter sido realizada tendo em vista aquele fim, o fim pode ter sido alcançado por

⁹ GAUTHIER, 1986, p.158-167.

¹⁰ HOEKSTRA, 1997, p. 621-623.

¹¹ Lev, XV, p. 203: "The fool hath said in his heart, there is no such thing as justice, and sometimes also with his tongue, seriously alleging that every man's conservation and contentment being committed to his own care, there could be no reason why every man might not do what he thought conduced thereunto: and therefore also to make, or not make; keep, or not keep, covenants was not against reason when it conduced to one's benefit. (...) he questioneth whether injustice, taking away the fear of God (for the same fool hath said in his heart there is no God), not sometimes stand with that reason which dictateth to every man his own good; and particularly then, when it conduced to such a benefit as shall put a man in a condition to neglect not only the dispraise and revilings, but also the power of other men. (...) And if it be not against reason, it is not against justice: or else justice is not to be approved for good."

acaso. Hobbes afirma que qualquer ação que “tende a sua [do agente] própria destruição”, mas que acaba beneficiando o agente por “algum acidente que ele não poderia esperar”¹² não é razoável.

Outra forma de ele ser bem sucedido é através da experiência. Quando ele age com base nas ações passadas, projetando-as para o futuro, é possível que ele alcance o fim. O ponto é que, observando a experiência, ele pode, por meio de ações pensadas para um objetivo ou não, conquistar o que deseja. A segunda parte da resposta de Hobbes lida com essa questão.

Lloyd mostra que Hobbes estava preocupado com as ações injustas que poderiam prejudicar a constituição ou a manutenção do Estado, ou seja, as ações que podem ameaçar as convenções fundacionais ou a manutenção do Estado por meio de rebeliões¹³. Para resolver o problema do insensato que é bem sucedido devido à experiência, Hobbes afirma que, no caso dos contratos fundacionais, a experiência mostra que poucos terão sucesso em rebeliões e que aqueles que obtiverem serão confrontados por outros com o mesmo pensamento¹⁴. Dessa forma, o insensato que agir por meio da sedição será não apenas irracional, como também imprudente¹⁵, pois a prudência é, para Hobbes, uma virtude ligada à experiência¹⁶.

Nessa interpretação, o argumento de Hobbes relativamente aos contratos não fundacionais é fraco, pois baseado apenas na eliminação da premissa do insensato de que toda ação que conduz ao fim é racional. O insensato ainda poderia afirmar que toda ação que atinge o fim que lhe foi pensado é racional. Hobbes, contudo, não precisa dar conta do argumento do insensato em todas as suas implicações, apenas relativamente aos contratos fundacionais, o que vimos que ele consegue. Relativamente aos outros contratos, Hobbes apresenta como solução

¹² Lev, XV, p. 203-4: “tendeth to his [do agente] own destruction” e “some accident which he could not expect”.

¹³ LLOYD, 2005, p. 60-61.

¹⁴ Ver, por exemplo, Lev, XVII, p. 342.

¹⁵ EL, XXVII, 13: “[...] it is manifest presently, that the author of sedition, whosoever he be, must not be prudent. For if he consider and take his experiences aright, concerning the success which they have had, who have been the movers and authors of sedition, either in this or any other state, he shall find that of one man that hath thereby advanced himself to honour, twenty have come to a reproachful end.” Ver também LLOYD, 2005, p. 56-61

¹⁶ Lev, cap. VIII.

independente da racionalidade dos contratantes a lei civil e as punições que dela advirem¹⁷. Assim, Hobbes caracteriza o erro de raciocínio do insensato como fonte de crimes e busca resolver o problema do insensato no Estado por meio da lei¹⁸.

No entanto, mesmo que seja racional agir sem pensar apenas no próprio benefício, não significa que Hobbes tenha descrito indivíduos que agirão dessa forma. Poderia haver uma inconsistência em sua obra.

1.2 Egoísmo

Uma leitura possível sobre os indivíduos em Hobbes é a de que ele descreve indivíduos psicologicamente egoístas, indivíduos que pensam apenas no seu autointeresse. Essa talvez seja a interpretação a que chegamos mais facilmente, afinal o texto é carregado de passagens que sugerem isso, principalmente nas obras anteriores ao *Leviathan*¹⁹. Gauthier²⁰, como já vimos, está entre aquele que defendem que esse seja o indivíduo descrito por Hobbes, ou seja, que ele é alguém que age baseado apenas na maximização de seu interesse. Há autores, entretanto, que defendem que Hobbes pode ser lido de forma diferente.

¹⁷ KAVKA, 1983, p. 310: "Hobbes proposes a plausible solution to the problem of diverging individual and collective rationality: the creation of a power to impose sanctions that would alter the parties' payoffs so as to synchronize individual and collective rationality." É importante ressaltar que apesar de Kavka defender esse ponto, a interpretação dele sobre o argumento do insensato possui diferenças relativamente à interpretação aqui apresentada. Ver principalmente: KAVKA, 1995.

¹⁸ Lev, XXVII, p. 337-340: "The source of every crime is some defect of the understanding, or some error in reasoning, or some sudden force of the passions. Defect in the understanding is ignorance; in reasoning, erroneous opinion. (...) From defect in reasoning (that is to say, from error), men are prone to violate the laws three ways. First, by presumption of false principles: as when men, from having observed how in all places and in all ages unjust actions have been authorised by the force and victories of those who have committed them; and that, potent men breaking through the cobweb laws of their country, the weaker sort and those that have failed in their enterprises have been esteemed the only criminals; have thereupon taken for principles and grounds of their reasoning that justice is but a vain word: that whatsoever a man can get by his own industry and hazard is his own: that the practice of all nations cannot be unjust: that examples of former times are good arguments of doing the like again; and many more of that kind: which being granted, no act in itself can be a crime, but must be made so, not by the law, but by the success of them that commit it".

¹⁹ McNeilly defende que essa foi uma modificação que Hobbes fez em sua teoria. Ver MCNEILLY, 1966.

²⁰ Ver, por exemplo, GAUTHIER, 1969, p. 7.

Gert, por exemplo, acredita que Hobbes descreve um egoísmo tautológico²¹, segundo o qual os indivíduos buscam a satisfação de seus desejos. A diferença para a maximização do interesse é que “desejo” é interpretado como sendo mais amplo do que apenas seu autointeresse, permitindo que os indivíduos desejem mais do que apenas seu próprio prazer²². Gert acredita, contudo, que essa é uma posição mantida por Hobbes tanto no *De Cive* como no *Leviathan*. McNeilly, por sua vez, concorda com o tipo de leitura de Gert, mas defende que Hobbes não seja lido como egoísta psicológico no apenas *Leviathan*, pois para ele a definição de desejo na obra não está diretamente relacionada à noção de prazer²³. Essa é provavelmente a melhor leitura que podemos fazer sobre o indivíduo em Hobbes e é coerente, por exemplo, com a noção de interesses transcendentais apresentada por Lloyd²⁴.

No entanto, Kavka sugere ainda que há outra forma de os indivíduos agirem, mas que se aplica apenas a situações específicas. Kavka, apesar de concordar com a proposta de Gert e de McNeilly²⁵ e acreditar que a decisão dos indivíduos seja guiada por um egoísmo tautológico na maior parte do tempo, defende que os indivíduos se deparam com situações especiais. Para o autor, no estado de natureza, parece haver outro tipo de lógica para a decisão a ser tomada: evitar um desastre²⁶. Segundo ele, o princípio de decisão baseado em evitar desastres (*disaster-avoidance principle*) guia escolhas racionais em um número limitado de situações: apenas naquelas situações em que se decide tendo em vista desastres em potencial e sob incerteza²⁷. A intuição do jogador quando faz uma escolha desse tipo é buscar a segurança, fazendo o possível para evitar consequências não aceitáveis: “De acordo com o princípio, é válido renunciar a ganhos potenciais e a correr o risco de sofrer desastres piores para obter um resultado aceitável”²⁸.

²¹ GERT, 1967, p. 507

²² Ver também KAVKA, 1986, p. 35

²³ MCNEILLY, 1966, p. 201.

²⁴ LLOYD, 1992. Lloyd apresenta os indivíduos como podendo ter interesses não egoístas, esse seria o caso dos interesses religiosos, por exemplo.

²⁵ KAVKA, 1986, p. 47-9.

²⁶ KAVKA, 1983. E também: KAVKA, 1986, p. 200-10.

²⁷ KAVKA, 1986, p. 202-3.

²⁸ KAVKA, 1986, p. 203. “According to the principle, it is worth forgoing potential gains and running a risk of suffering worse disasters altogether and obtaining an acceptable outcome.”

No caso do estado de natureza, quando devem decidir sobre a instituição de um Estado com soberania ilimitada²⁹, os contratantes não conseguem estimar as probabilidades de seus resultados relativamente às suas posições futuras, pois a única evidência que possuem são suas características individuais (não conhecem o Estado que poderá estar sendo criado e nem sua posição nele). O preço de uma escolha errada pode ser muito alto. Aquele que, por exemplo, escolher continuar no estado de natureza pode conseguir ser poderoso, mas também pode acabar morrendo na guerra. A necessidade de continuar vivendo é o que pesa mais, ao menos para alguns, quando essa escolha deve ser feita e as pessoas no estado de natureza contratam pensando que evitaram o que poderia haver de pior. Ou seja, contratam também por medo³⁰.

Vale lembrar, contudo, que Hobbes caracteriza os indivíduos como nem sempre pensando na sua vida como o bem maior a ser protegido e, por isso, nem todos os indivíduos farão esse tipo de raciocínio proposto por Kavka³¹. Isso não será, entretanto, um problema. A explicação sobre a segurança fornecida pela teoria dos jogos consegue explicar como se dá o contrato no caso de ao menos alguns indivíduos perceberem a importância da autopreservação. Mesmo todos sendo obrigados pelas leis de natureza a buscar a paz, isso nem sempre ocorrerá, porém ainda assim a teoria de Hobbes poderá dar conta do contrato, o que passarei a explicar.

3. O JOGO DA PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA

Muitos autores veem a situação descrita por Hobbes como a decisão dos indivíduos no estado de natureza no formato de um dilema do prisioneiro. Um exemplo clássico desse jogo é o de dois cúmplices: *A* e *B* que cometeram determinado crime e que são presos pela polícia. A meta deles é ficar o menor tempo na prisão ou nem ficar. O resultado depende da escolha do outro, a qual eles não conhecem. Eles devem

²⁹ Para Hobbes, apenas a soberania com poderes ilimitados poderá garantir a segurança; grupos menores e coalizões de defesa não seriam capazes de manter a paz entre os indivíduos que os compõem. Ver KAVKA, 1983.

³⁰ Lev, XIII, p. 188: "The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them."

³¹ Um exemplar pode ser encontrado, por exemplo em Lev, XV, p. 210-211: "most men choose rather to hazard their life than not to be revenged".

decidir se confessam e traem seu cúmplice ou se ficam calados, ou seja, se cooperam um com o outro. Se ambos cooperarem são condenados a apenas seis meses de prisão; se um cooperar e o outro confessar, aquele que confessou sai livre e o que cooperou é preso por dez anos; se ambos confessarem, eles são condenados a cinco anos de prisão. Podemos representar a matriz de ganhos desse jogo da seguinte forma:

	B coopera	B confessa
A coopera	-1/2, -1/2	-10, 0
A confessa	0, -10	-5,-5

É fácil notar que a estratégia dominante será confessar, afinal se A confessar ou cooperar o melhor para B será sempre confessar. No entanto, se ambos confessarem, isso leva a um resultado pior para ambos do que se eles cooperassem. Dessa forma, aquele que coopera é o que mais perde.

O jogo que ilustra o estado de natureza seria um pouco diferente se fosse representado, mas ainda assim é bastante semelhante ao exemplo, pois a lógica da cooperação e da não cooperação continuaria, assim como a da antecipação³². A ideia do jogo do estado de natureza é que ele tenha múltiplos jogadores e apenas duas escolhas³³: cooperar – cumprir as leis de natureza – ou não cooperar – buscar maximizar seu interesse. Se todos os outros, ou ao menos a grande maioria cooperar, a estratégia de C, que quer maximizar sua utilidade, será não cooperar, pois enquanto os outros se privam, por exemplo, do uso da violência, em nome da cooperação, C, se for o caso de conquistar mais poder a partir da violência, não hesitará em fazê-lo. Se a maioria não cooperar, a estratégia de C continuará a mesma, pois ele não arriscará perder cooperando, mesmo que ele não ganhe nada diferente com a não cooperação. Esse é um caso no qual a racionalidade³⁴ individual parece se distanciar da racionalidade coletiva, pois “se cada indivíduo

³² Lev, XIII, p. 184-185.

³³ Sen chama esse jogo de *Isolation Paradox*. Ver SEN, 1967, p. 112-114.

³⁴ Racionalidade nessa frase não deve ser compreendida no sentido que Hobbes dá à palavra, mas sim no seu sentido mais comum.

realizar o ato que está, na verdade, no seu melhor interesse, todos irão ironicamente terminar pior do que se tivesse agido de outra forma”³⁵.

No entanto, em um jogo em que C quer evitar o desastre (continuar no estado de natureza) mais do que minimizar suas perdas, C irá cooperar sob uma condição: ele cooperará quando possuir segurança de que os outros farão o mesmo. A mudança mais significativa que ocorre no jogo se definirmos os indivíduos dessa forma são os *payoffs*. Cooperar começa a valer mais do que não cooperar. O problema é que os indivíduos só vão cooperar se os outros também cooperarem, afinal o custo de cooperar quando uma grande parte não coopera é muito grande. Além disso, os *payoffs* só se modificarão para aqueles que veem a morte como um desastre.

A segurança que C, cujos *payoffs* foram modificados, precisa, por sua vez, foi descrita por Sen em um jogo que ele chamou de *assurance game*³⁶. O que muda do dilema do prisioneiro para o *assurance game* é que no segundo os indivíduos não estão buscando necessariamente a escolha que possa melhor satisfazê-los, pois modificam suas decisões ao levarem em consideração os objetivos dos outros com quem se identificam no grupo³⁷. Isso permite que um resultado diferente para uma situação que pode ser vista como um dilema do prisioneiro seja possível³⁸. Uma das formas de isso ocorrer é fazer as pessoas de uma comunidade aceitarem certas regras de conduta como parte de um comportamento obrigatório em relação aos outros membros³⁹.

³⁵ KAVKA, 1983, p. 309: “(...) if each individual performs the act that is, in fact, in his own individual best interest, all-ironically-end up worse off than if they had all acted otherwise.”

³⁶ SEN, 1967. Hoekstra também sugere que um *Assurance Game* é a melhor leitura do estado de natureza. A argumentação dele é, contudo, diferente da apresentada aqui, mas pode ser lida como complementar. Cf. HOEKSTRA, 2007, p. 114-117.

³⁷ SEN, 2004, p. 215.

³⁸ SEN, 2004, p. 216.

³⁹ Segundo Sen, podemos contrastar o dilema do prisioneiro iterado e o *Assurance Game*. SEN, 2004, p. 218. Sobre como o dilema do prisioneiro iterado pode levar à cooperação ver: AXELROD, 1981. Nesse artigo, Axelrod mostra a mudança da estratégia de não cooperação para a estratégia que ele chamou TIT FOR TAT, na qual o jogador começa cooperando e depois realiza a mesma jogada que o outro jogador realizou na sua última jogada, punindo-o no caso de não ter cooperado e tentando leva-lo a cooperar ou já obtendo a cooperação. O que parece diferenciar essa visão da que quero apresentar aqui é que enquanto para Hobbes cooperar se apresenta como a decisão do indivíduo egoísta tautológico que quer evitar um desastre, mas que não possui necessariamente preferências consistentes e que visam a maximizar a utilidade, Axelrod afirma que a cooperação via estratégia TIT FOR TAT ocorre entre indivi-

Uma leitura mais atual da questão é oferecida por Ostrom⁴⁰. Ela afirma que ao menos alguns indivíduos em situações de dilema social seguem ou podem aprender a seguir normas de comportamento - como, por exemplo, reciprocidade e justiça - e agem de forma diferente do previsto pela teoria da decisão racional. No caso de Hobbes, os indivíduos e que veem a morte ou os ferimentos como um desastre seguirão as normas de comportamento que, nesse caso, são as leis de natureza. “O comportamento de muitos indivíduos é baseado em preferências intrínsecas relacionadas a como eles preferem se comportar (e gostariam que os outros se comportassem) em situações que requerem ação coletiva para alcançar benefícios conjuntos ou evitar danos conjuntos”⁴¹ Ou seja, esses agentes se comportam dessa forma e sancionam os outros por se comportarem de forma diferente, modificando comportamentos e transformando alguns dilemas em *assurance games*. É o movimento desses indivíduos que cria a segurança e que acaba influenciando o resto dos indivíduos.

Isso não significa, entretanto, que os indivíduos passem a desejar todos as mesmas coisas, mesmo em situação de natureza. O indivíduo permanece o mesmo durante o jogo e depois de alcançada a cooperação, ele possui uma obrigação para com as leis de natureza nos dois momentos, o que se modifica é a situação, pois há segurança para o cumprimento delas:

Pois aquele desempenha primeiro não possui segurança de que o outro desempenhará depois, pois o vínculo das palavras é muito fraco para conter a ambição, a cobiça, a raiva e as outras paixões dos homens sem o medo de algum poder coercitivo, o qual na condição de mera natureza, na qual todos os homens são iguais e juizes da corretude de seus próprios medos, não pode ser suposto. E, portanto, aquele que desempenha primeiro apenas trai a si

duos egoístas que passam a confiar na reciprocidade. Não quero afirmar que é impossível a cooperação entre egoístas, apenas que esse não é o caso no jogo que representa a passagem do estado de natureza para o contrato, uma vez que, para estabelecer a confiança na passagem do estado de natureza, é necessário que os agentes acessem por meio da razão as leis de natureza tomem sua decisão com base no princípio de decisão para evitar desastres.

⁴⁰ OSTROM, 2005.

⁴¹ OSTROM, 2005, p. 259: “(...) the behavior of many individuals is based on intrinsic preferences related to how they prefer to behave (and would like others to behave) in situations requiring collective action to achieve joint benefits or avoid joint harm.”

mesmo para seu inimigo, contrariamente ao direito que ele não pode nunca abandonar de defender a própria vida e os meios da sua sobrevivência.⁴²

Apesar de conseguir representar pouco da teoria de Hobbes, a leitura apresentada é importante porque consegue mostrar evidências da possibilidade do estabelecimento da segurança para contratar e também como o desejo de autopreservação não precisa ser predominante em todos os indivíduos para que o contrato seja possível. Mesmo que interpretemos o argumento de Hobbes apenas como uma ficção, é importante concluir que ele funciona por meio da teoria dos jogos, porque é uma evidência de que Hobbes leu corretamente as ações humanas e isso fortalece o argumento dele.

REFERÊNCIAS

- [1640] Human Nature and De Corpore Politico. [Elements of Law e alguns outros textos]. J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- [1651]. Leviathan, Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985.
- AXELROD, Robert. The Emergence of Cooperation among Egoists. *The American Political Science Review*, vol. 75, n. 2, 1981, pp. 306-318
- BINMORE, K. G. *Game Theory and the Social Contract*, Vol. 1: Playing Fair. Cambridge/Londres: The MIT Press, 1994.
- FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Porto Alegre: Linus, 2009
- GAUTHIER, David P. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- _____. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

⁴² Lev, XIV, p. 196: "For he that performeth first has no assurance the other will perform after, because the bonds of words are too weak to bridle men's ambition, avarice, anger, and other passions, without the fear of some coercive power; which in the condition of mere nature, where all men are equal, and judges of the justness of their own fears, cannot possibly be supposed. And therefore he which performeth first does but betray himself to his enemy, contrary to the right he can never abandon of defending his life and means of living."

GERT, Bernard. Hobbes and Psychological Egoism. *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, n. 4, 1967, pp. 503-520

HOEKSTRA, Kinch. Hobbes and the Foole. *Political Theory*, vol. 25, n. 5, 1997, pp. 620-654.

_____. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: SPRINGBORN, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007. pp. 109-127.

KAVKA, Gregory. Hobbes's War of All Against All. *Ethics*, vol. 93, n. 2, janeiro de 1983, pp. 291-310.

_____. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

_____. The rationality of rule-following: Hobbes's dispute with the Foole. *Law and Philosophy*, vol. 14, 1995, pp. 5-34.

LLOYD, S. A. *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. Hobbes's Reply to the Foole: A Deflationary Definitional Interpretation. *Hobbes Studies*, v. XVIII, 2005, p. 50-73.

_____. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: cases in the law of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MCNEILLY, F. S. Egoism in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, vol. 16, n. 64, 1966, pp. 193-206.

OSTROM, Elinor. Policies That Crowd out Reciprocity and Collective Action. In: GINTIS, Herbert; BOWLES, Samuel; BOYD, Robert; FEHR, Ernst. *Moral Sentiments and Materials Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge/ London: The MIT Press, 2005. pp. 253-275.

SEN, Amartya K. Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount. *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 81, n. 1, 1967, pp. 112-24.

_____. Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, 1977. pp. 317-344.

_____. *Rationality and Freedom*. Cambridge/ London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

A felicidade humana e sua relação com a fé e a virtude no melhor dos mundos

Cristian Vasconcellos Paoletti

Universidade de São Paulo.

No presente trabalho sobre a filosofia de Leibniz (1646-1716), pretendemos explorar as principais posições do filósofo em relação aos temas da felicidade, da fé e da virtude tais como aparecem no seu confronto com o arcebispo William King (1650-1729), registrado no texto *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra* (Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre)⁽¹⁾.

O TEXTO DAS 'OBSERVAÇÕES':

Embora não sejam poucos os textos onde o filósofo aborde, direta ou indiretamente, a questão da felicidade ⁽²⁾ (o que era de se esperar quando se trata de um filósofo consagrado por seu otimismo e crença no governo soberano de um Deus *bom*), e escolha por debruçarmo-nos sobre as *Observações* se justifica porque este é um

¹ Preliminarmente, observamos que foge às intenções deste trabalho realizar uma apreciação profunda das ideias de William King expressa na obra criticada por Leibniz, pois acreditamos que bastam as considerações feitas pelo próprio Leibniz (com algumas pequenas adições) para o fim aqui visado.

² De fato, o tema da felicidade aparece, sob aspectos e com ênfases diferentes, em inúmeros textos leibnizianos, dentre os quais destaca-se um pequeno tratado intitulado *Da Felicidade* (cf. LEIBNIZ, *De la felicidad*; 1982, pp.455-60).

dos poucos textos que Leibniz efetivamente publicou, e porque nele o tema da felicidade é discutido explicitamente. Logo, acreditamos que a análise das ideias que ficam evidenciadas ao longo do seu confronto com a obra de King permitirá uma apreciação da concepção leibniziana “madura” sobre a felicidade dos homens e sua importância no plano divino para a Criação ⁽³⁾.

Para tanto, é importante termos em mente o papel que Leibniz designou para as *Observações* no plano argumentativo geral da Teodiceia: uma vez exposta uma variedade de argumentos em prol da sabedoria, grandeza e bondade do Criador do mundo atual, faltava ainda afirmar-se uma tese crucial para a defesa da criação do melhor dos mundos, a saber, a de que os valores de bondade (e maldade) dos objetos são **intrínsecos** a eles, ou seja, predicados que lhes são *próprios* desde “antes” de sua atualização, mesmo enquanto objetos meramente possíveis no entendimento divino.

Núcleo e objetivos da controvérsia:

A tese central defendida por King e aqui combatida por Leibniz afirma que a vontade livre tem o poder de escolher os objetos de forma totalmente *indeterminada* ou *isenta de razões* (e que, por isso, ao invés de escolher em função do valor do objeto *per si*, seria a vontade quem **atribui** valor ao objeto que escolhera). A isso, Leibniz contrapõe a sua doutrina da não-arbitrariedade dos valores de perfeição e bondade (tal como defendera no *Discurso de Metafísica* ⁽⁴⁾): Deus cria este mundo **porque**, dentre todos os possíveis, é o mais perfeito, ficando livre o caminho para a defesa da escolha divina deste mundo como o melhor.

O CONFRONTO DE IDEIAS:

Leibniz inicia elogiando a obra de King e pondo em destaque o mérito do seu autor: a despeito das controvérsias, reconhece que no *De origine mali* abundam argumentos elegantes e que demonstram a pers-

³ A respeito da importância e evolução do tema da felicidade humana na filosofia de Leibniz, veja-se BLUMENFELD, D. *Perfection and happiness in the best possible world*. In: JOLLEY, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 1995.

⁴ Cf. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §2; 2004, pp. 4-5.

picácia do arcebispo. Também observa que boa parte dos princípios do autor está suficientemente de acordo com os seus, mais especificamente, no que se refere ao mal em geral e ao mal físico em particular; mas que, quando se trata da questão da *liberdade* e do *mal moral que dela depende*, os pressupostos do arcebispo mostram-se contrários aos dele, pois este entende a verdadeira liberdade como uma **indiferença total e absoluta**, tanto em relação ao objeto da escolha (razão externa) como em relação ao seu agente (inclinações internas) – algo que Leibniz repudia veementemente. Com efeito, embora muitos considerem como o *grande privilégio de Deus* essa escolha sem causa e sem razão – em que consistiria, segundo eles, a liberdade e satisfação dos seres inteligentes –, isso não só não é possível para Leibniz, mas, ainda que o fosse, seria *prejudicial*.

Admitir essa “escolha indiferente” seria como se um efeito pudesse não ter causas: mas, assim como os corpos subordinam-se às leis da natureza corporal – o que impossibilita que um corpo se mova **senão** pelo movimento de um outro que o impulsiona –, também nossas almas seguem as *leis da natureza espiritual*, não podendo mover-se **senão por alguma razão do bem ou do mal**, ainda que nem sempre se esteja plenamente cômico disso. Por isso, ofende-se, com tal admissão, o grande princípio da **razão suficiente**. Embora King aceite esse princípio causal para explicar os males físicos, rejeita-o no que tange à explicação das ações morais, sob o pretexto de que é somente por meio de tal indiferença que se torna possível vencer as paixões e alcançar a felicidade: poder *tornar as coisas boas ou toleráveis ao escolhê-las* seria, para King, condição *sine qua non* para superar os eventuais dissabores da fortuna e transcender as limitações da condição humana atual.

Em contrapartida, há consenso entre os dois filósofos em assuntos de importância central, tal como a determinação dos fins de Deus na criação do mundo, que seriam, para ambos, a *comunicação de sua bondade* e o conferir-lhe *a maior harmonia entre as coisas [convenance des choses], a maior comodidade para os seres dotados de sentimento e a maior compatibilidade entre os apetites [compatibilité des appétits]*⁽⁵⁾; e, se ainda assim existem males, ambos concordam que a sabedoria divina não poderia (mais precisamente, **não deveria**, segundo Leibniz) excluí-los. Consideremos a tripartição admitida por Leibniz para os tipos de mal existentes: o *mal físico*, que é o sofrimento; o *mal metafísico*, que é a im-

⁵ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §6; 2013, p. 454.

perfeição da essência; e o *mal moral*, que é o pecado, a má ação ou má escolha ⁽⁶⁾. Discordando daquilo que concluíram alguns filósofos em face dos diversos tipos de males que há no mundo, King e Leibniz estão convencidos de que a existência de um Deus bom e grandioso não fica inviabilizada ao assumir-se que Ele criou um Universo que contém imperfeições. Primeiro porque, como já dizia Agostinho em relação ao mal metafísico, as criaturas são imperfeitas porque foram feitas ou tiradas “*do nada*”, o que lhes impõe um limite *essencial* e *original*; depois, porque se Deus simplesmente se abstivesse de produzir as coisas para evitar fazê-las imperfeitas, deixaria também de comunicar sua bondade, como se as imperfeições o “ofendessem”. Antes, Ele escolheu a **totalidade** mais perfeita possível, onde a imperfeição das partes serve a uma maior perfeição do todo.

Em relação ao mal físico, William King o justifica como inevitável em face das propriedades da matéria e do movimento que lhe é próprio, o que faz com que os corpos sólidos estejam sempre sujeitos à corrupção, de modo que os animais, enquanto compostos dessa matéria, estão inevitavelmente sujeitos à mortalidade. Por causa disso, afirmava ser necessário que tais animais fossem dotados de marcas que lhes fizessem conhecer um perigo presente e lhes dessem a inclinação de evitá-lo, a fim de preservarem sua integridade: tais são a dor e o horror da morte. Da mesma forma, não carecem de razão a fome e a sede, já que são mecanismos benéficos dados por Deus para que eles pudessem conservar sua constituição e obter vigor físico através do que consomem. Mas *o autor da natureza compensou esses males e outros, que não acontecem senão raramente, com mil comodidades ordinárias e contínuas* ⁽⁷⁾: a fome e a sede aumentam o prazer da ingestão dos alimentos, e o sono e ato reprodutivo trazem consigo grande satisfação. Assim, as paixões são úteis ao animal, embora possa acontecer que elas se voltem para o mal **acidentalmente**.

É verdade que muitas vezes sofremos em virtude de nossos erros e ignorância, e que estes, por sua vez, são inevitáveis aos homens, carentes que são de um conhecimento pleno de tudo que diz respeito às suas ações e muitas vezes obrigados pela urgência da vida a escolher sem as devidas considerações. Mas contra isso, nosso filósofo,

⁶ Cf. LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, §21; 2013, p. 148.

⁷ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §10; 2013, p. 457-8.

na esteira de King, constata que os males decorrentes de nossos erros “inevitáveis” não são os mais comuns, nem os mais prejudiciais: os piores sofrimentos são aqueles que resultam de nossas faltas **voluntárias**; e para privar o homem daquilo que abre possibilidade para o mal, seria necessário que Deus deixasse de criá-lo homem: torná-lo-ia estúpido ao fazê-lo carente de paixões e o desumanizaria ao privá-lo dos órgãos sensoriais.

Passando ao assunto em que discorda de King, a saber, a explicação da natureza da liberdade, Leibniz começa descrevendo a posição do arcebispo: para King, o mal moral possui origem inteiramente diversa daquela do mal físico, uma vez que aquele surgiria da suposta “perfeição” que a criatura racional teria em comum com seu Criador, a saber, *o poder de escolher sem motivo algum e sem qualquer causa final ou impulsiva [impulsive]*⁽⁸⁾ – o que constituiria dois grandes paradoxos, aponta Leibniz. Com efeito, como poderia a maior das imperfeições – o pecado – surgir de uma pretensa “perfeição”? E como se pode chamar de perfeito algo que é *a coisa menos racional do mundo*, uma vez que se gaba de prescindir da razão? Aliás, indo mais longe, Leibniz salienta a conclusão inevitável deste raciocínio: *pois se a vontade se determina sem que nada exista, nem na pessoa que escolhe, nem no objeto que é escolhido, que possa levar à escolha, não haverá causa nem razão alguma dessa escolha*⁽⁹⁾ – e, por conseguinte, pelo princípio de razão suficiente, não existiria o que se chama de má escolha, do que se segue que *não há mal moral na natureza*; e assim toda moralidade seria destruída.

William King afirma sua tese fazendo as seguintes objeções: afirmar que a vontade se move pela representação do bem e do mal seria o mesmo que (i) negar a contingência das coisas e supor que tudo está ligado por uma *necessidade absoluta*; também, significaria (ii) que não existe **má vontade**, sendo os maus apenas “pessoas sem sorte”, mas nunca *culpados*, não havendo então diferença entre o mal físico e o mal moral; e, por fim (e tocando mais diretamente no tema aqui tratado), (iii) ao se impor essa limitação ao poder da vontade, torna-se a alma totalmente **passiva** diante das representações de bem e mal dadas pelo entendimento, o que, ainda para o arcebispo, far-nos-ia *perder a esperança da felicidade humana*, já que ela dependeria das coisas exteriores

⁸ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §12; 2013, p. 459-60.

⁹ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §12; 2013, p. 460.

sobre as quais não temos poder e que, por não as compreendermos suficientemente, não podemos garantir que se regulem e entrem em acordo conforme nossos desejos. Com efeito, segundo a distribuição geral dos acontecimentos, *sempre nos faltará algo, e sempre existirá algo a mais* a ser desejado, motivo pelo qual estaríamos sempre infelizes, porque ansiosos ou insatisfeitos – *a menos que a série total de coisas se ordene de modo totalmente favorável aos nossos apetites* ⁽¹⁰⁾. Conforme colocado pelo próprio King, *difícilmente poderíamos conceber maior miséria do que ser deixado em dúvida [suspense] em relação à felicidade, e ser compelido a escolher dentre objetos que não se conhece o suficiente* ⁽¹¹⁾.

Quanto à primeira objeção, Leibniz se defende invocando a sua concepção de vontade, que para ele não é obrigada a seguir sempre o julgamento do entendimento: subjacentes à escolha, existem também motivos resultantes de *percepções e inclinações insensíveis*. Em outras palavras, a concepção leibniziana de vontade livre inclui, por um lado, a convicção de que agimos sempre na direção daquilo que nos parece mais vantajoso (ainda que por uma representação **confusa** do bem e do mal); e por outro, faz uma importante distinção entre uma consequência *absolutamente necessária* – cujo contrário implica contradição – e uma consequência *necessária por conveniência* – que não deixa de ter seu efeito certo, mas nem por isso deixa de ser contingente. Assim, Leibniz consegue conciliar a tese de que a vontade é orientada para o bem, que resulta das qualidades objetivas que lhe são representadas, e a afirmação da liberdade dessa vontade que, sendo inclinada por razões que **não a obrigam**, permanece sujeita à responsabilização moral ⁽¹²⁾.

Em relação à segunda objeção, a doutrina admitida por Leibniz não contradiz o costume observado dos homens de querer punir ou premiar os agentes morais, como pretendia King: com efeito, mais do que uma “pena preventiva” de novos crimes, os homens exigem uma *satisfação* pelos crimes já cometidos, impelidos por certa lei ou predisposição natural, como que para fazer com que a falta praticada seja “sentida” no espírito daquele que a praticou conscientemente e voluntariamente; e o mesmo vale em relação à nossa tendência de recompensar

¹⁰ KING, *An Essay on the Origin of Evil*, cap. 5, seção 1, subseção 3, §20 (trad. livre p/ o português).

¹¹ (KING, *An Essay on the Origin of Evil*, cap. 5, seção 1, subseção 3, §21 (trad. livre p/ o português).

¹² Para um desenvolvimento mais detalhado da liberdade da vontade em Leibniz, veja-se LAR-CERDA, 2002.

ou elogiar as boas obras. Ocorre que isso – diria Leibniz – só é possível se as ações morais dirigem-se **livremente** às coisas, e fazendo-o em função de suas *qualidades* apreensíveis pela inteligência. Com efeito, somente faz sentido falar-se em virtude se as boas ações são realizadas não apenas por interesse, por esperança ou por temor, mas pelo prazer que se encontra **nelas** e por amor à virtude *per si* – o que requer que se admita o valor intrínseco das ações e objetos escolhidos.

LIBERDADE DA VONTADE VERSUS VALOR INTRÍNSECO DOS OBJETOS:

No que tange à terceira objeção de King – que os homens não podem ter esperança da felicidade, se supusermos que a vontade só pode ser movida pela representação do bem e do mal – Leibniz começa expressando sua admiração diante da “total nulidade” e da forma “surpreendente” desse raciocínio. Prossegue perguntando: será que essa suposta “aptidão” a escolher sem motivos é capaz de tornar os homens *mais felizes ou mais independentes dos acidentes da sorte [fortune]*? Sofreriam menos as dores corporais? Seriam eles *menos escravos da volúpia, da ambição, da avaréza? Menos medrosos ou menos invejosos?* ⁽¹³⁾ Através de uma espécie de estimativa, diz Leibniz, suponhamos que alguém atribua a certo objeto que escolheu seis graus de bondade, e que antes disso existissem dois graus de mau em seu estado. Seguir-se-ia que esse homem passaria, de repente, a um estado de *quatro graus de “bom espírito” [revenant-bon]*! Isso seria belo, se não fosse impossível. Primeiro, porque isso requereria que tivéssemos *o poder de mudar o nosso gosto ou as coisas conforme achemos bom* – o que seria o mesmo que *poder dizer de modo eficaz ao chumbo: você será ouro; ao pedregulho: você será diamante; ou pelo menos: você me causará o mesmo efeito* ⁽¹⁴⁾. Depois, porque nada nos impediria de dar ao objeto escolhido toda a bondade imaginável – digamos, *vinte e quatro quilates de bondade* – nos habilitando a estar **plena e continuamente** contentes, a despeito dos acidentes da sorte. Com efeito, diferentemente do que ocorre com nossos apetites naturais, porque limitados pela *realidade* e pelas *aparências*, *não há nada que possa limitar uma capacidade tão indeterminada quanto aquela de escolher sem motivo e de conferir bondade ao objeto pela escolha [simples e*

¹³ (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 467.

¹⁴ (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, pp. 467-8.

arbitrária]. Pois de que lugar se tomaria a razão dos limites, se o objeto é possível, se ele está ao alcance daquele que quer e se a vontade lhe pode dar a bondade que ele quiser? Com certo sarcasmo, Leibniz assemelha tal hipótese aos contos de fadas ⁽¹⁵⁾.

Não que Leibniz pretenda negar a conclusão do argumento – pois que, pelo menos na vida presente, não depende absolutamente de nós sermos felizes, já que *estamos sujeitos a incontáveis acidentes que a prudência humana não poderia evitar*. Contudo, rejeita que estejamos fadados à infelicidade caso nossa vontade oriente-se pelas qualidades de bem e mal das coisas: nas palavras do próprio filósofo, *a consequência seria boa se não houvesse Deus, se tudo fosse governado por causas brutas; mas Deus faz com que para ser feliz baste ser virtuoso. Portanto, se a alma segue a razão e as ordens que lhe foram dadas por Deus, eis então segura de sua alegria, ainda que não possa ser encontrada o suficiente nesta vida* ⁽¹⁶⁾.

CONCLUSÃO: FÉ, VIRTUDE E FELICIDADE NO MELHOR DOS MUNDOS

Podemos vislumbrar agora a correlação aqui estabelecida por Leibniz entre a possibilidade dos homens alcançarem alguma felicidade neste mundo, por um lado, e o esforço moral em direção à virtude, por outro, à luz da fé: uma vez que Deus ordenou o mundo da melhor forma possível, estabelecendo as coisas harmoniosamente de acordo com sua sabedoria e bondade; e, levando Ele também em conta, ao estabelecer tal ordenação, as boas intenções e a boa vontade do homem virtuoso, segue-se que, para além dos limites dessas ações em si (porque empreendidas por um ser não-onipotente e não-onisciente), tal homem pode estar seguro do êxito de suas ações e contentar-se plenamente na contribuição que elas dão para a realização do plano soberano do Grande Monarca. À satisfação que o homem virtuoso encontra em sua própria virtude, enquanto recompensa de si mesma, é acrescida, na filosofia leibniziana, a possibilidade de alegrar-se *também* com a beleza e bondade das coisas exteriores: pois em sua filosofia, *tudo está ligado*, de acordo com regras eternas de harmonia e perfeição – mesmo que não sejamos capazes de percebê-lo perfeitamente, o que é suprido

¹⁵ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 468.

¹⁶ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 469.

pela fé, que o demonstra *a priori*; além do que, uma vez demonstrado o caráter intrínseco dos valores de bondade e maldade dos objetos e ações, é somente porque estes são governados pelas causas *inteligentes* e *finalísticas* da Providência que podemos estar seguros de desfrutar do bem, a despeito do caráter aparentemente aleatório dos acontecimentos e dos dissabores inerentes à condição humana presente (17).

Mesmo em relação a Deus, diria Leibniz, os objetos não são escolhidos arbitrariamente, como que “esvaziados” das qualidades de bondade: ao contrário do que pensava King, cuja tese supostamente resguardaria a liberdade perfeita de Deus, as coisas não são boas pela mera razão formal de que foi Deus quem as fez; antes, é **porque são boas** que são escolhidas por Deus, em detrimento de outras. A liberdade consistiria, então, não num poder fictício de conferir o valor ao que se escolhe, mas na possibilidade concreta de **escolher ou não** tal objeto, cujo valor intrínseco atuaria como sua *causa final* e *moral*. Ao assim refutar as teses de seu oponente, Leibniz substitui um universo caótico de objetos indiferentes escolhidos ao acaso, desprovido de perfeição moral e de qualquer possibilidade de louvor ou repreensão, por um outro, que fora criado por um Deus **sábio** e **bom** justamente porque sua sabedoria o avaliou como o melhor e sua bondade o escolheu por seu valor – o que o torna digno de louvor e, ao mesmo tempo, traz o fundamento para a moralidade.

Além disso, afirmar que as qualidades dos objetos, compreendidas no entendimento divino, constituíram a razão de sua escolha, também, é o que nos permite dizer que, em particular, a felicidade das substâncias inteligentes é um fim valoroso para o Autor do Mundo (18). Nas palavras de Leibniz: *pensa-se também que a dor e o incômodo das criaturas [portadoras] de sensibilidade, sobretudo a felicidade e a infelicidade das substâncias inteligentes, são indiferentes a Deus? E o que será dito de sua justiça? É também algo de arbitrário e teria ele feito sabiamente e justamente se tivesse resolvido levar inocentes a danação?*(19) Com efeito, porque a meta divina é comunicar sua bondade às criaturas, governando-as com justiça (que é, aliás, definida por Leibniz como *a caridade do sábio*), sua escolha criadora não pode ter sido indiferente à felicidade e con-

17 Ver também LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §4; 2004, pp. 8-9.

18 Ver também LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §§35-7; 2004, pp. 74-9.

19 LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §21; 2013, p. 473.

tentamento dos homens: isso seria agir em desconsideração do valor de bondade intrínseco das criaturas e de seu bem-estar. Pelo contrário, *não lhe era absolutamente indiferente criar ou não criar, (...) criar tal ou tal mundo, criar um caos perpétuo ou criar um sistema pleno de ordem. Pode tal escolha vir de uma pura indiferença? Se isso ocorre, nada leva Deus a buscar o bem dos homens, e se isso ocorre algumas vezes, é por acaso. (...) logo, o bem e o mal das criaturas não lhe é indiferente; e há nele escolhas primitivas em que ele é levado pela bondade do objeto. Ele escolheu não apenas criar homens, mas ainda criar homens tão felizes quanto é possível neste sistema. (...) nós podemos pensar sobre o mundo inteiro, como nós pensamos sobre o gênero humano. Deus resolveu criar um mundo; mas sua bondade o obrigou a fazer com que escolhesse ao mesmo tempo de modo que tivesse ordem, regularidade, virtude, felicidade o mais que fosse possível* (20).

REFERÊNCIAS

JOLLEY, Nicholas (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 1995.

LACERDA, Tessa Moura. *A Liberdade de Leibniz*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 12, p. 171-186, 2002.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. Martins Fontes. São Paulo. 2004.

_____. *Ensaio de Teodiceia: Sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*. Trad, introd. e notas: Juliana C. Silva e William de S. Piauí. Estação Liberdade, 2013.

_____. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982.

_____. *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. Chronol. et introd. par J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

²⁰ LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §§21-2; 2013, p. 473-5.

A Mecânica do Desejo em Pascal e Hobbes

Rodrigo Hayasi Pinto

PUCPR

INTRODUÇÃO

Em seu livro “Desejo e prazer na Idade moderna”, o filósofo Luiz Roberto Monzani propõe-se a falar acerca da questão do desejo na modernidade. Com esse intento em mente, mostra de que modo pensadores modernos, como Hobbes, Malebranche, Locke e Condillac, colocaram em discussão um novo modo de interpretar o desejo e o prazer, diferenciando-se dos pensadores antigos.

No entanto, segundo pensamos, no contexto dessa discussão constatamos a ausência de um pensador crucial, Blaise Pascal. Tentaremos mostrar, em que sentido esse pensador é relevante no âmbito dessa temática. Com esse intento em mente, nos interessa, sobretudo, compará-lo com Hobbes, pois ambos têm uma concepção em que o desejo é pensado a partir da noção de movimento.

A DIMENSÃO DO DESEJO EM HOBBS

Segundo Luiz Roberto Monzani, Hobbes teria sido um dos principais pensadores modernos a fazer uma dura crítica ao pensamento anterior, no que diz respeito à questão da busca pelo soberano bem. A concepção tradicional da filosofia, acerca dessa questão,

defende a idéia de uma antropologia calcada no finalismo presente no mundo físico, a qual sustenta que aquilo que move o homem na realização de seus objetivos na esfera prática é uma espécie de causa final, o soberano bem. Em outras palavras, o elemento principal que orienta teleologicamente a vontade do homem é uma espécie de bem transcendente e superior que, se atingido, levaria o homem à satisfação e à realização moral.

“A corrente tradicional que tem, e terá por muito tempo, um enorme peso, continua defendendo essa “antropologia de inspiração finalista”, segundo a qual o homem está orientado para um bem objetivo e transcendente. É essa imantação exercida pelo Bem que constitui a mola do ser humano e dá inteligibilidade à sua conduta ética.” (Monzani, 2011, p.77).

A filosofia hobbesiana representa uma oposição à concepção finalista, presente na visão de mundo dos pensadores antigos e medievais. No âmbito do mecanicismo professado pelo pensador inglês, não há lugar para causas finais, mas apenas para causas eficientes. Com efeito, as causas responsáveis por qualquer tipo de movimento presente na natureza, não são aquelas presentes na essência de um dado corpo (causas formais) nem estão vinculadas a algum objetivo final, como a atualização da natureza que já existe em potência, como pensavam os antigos. Tais causas não passam de causas eficientes. Hobbes utilizará esse mecanicismo estritamente baseado em causas eficientes para interpretar o homem e o aspecto volitivo de sua natureza. Na concepção hobbesiana, ao nível antropológico, uma das principais causas vinculadas a idéia de movimento é chamada de “benefício próprio”.

Para Hobbes, a tendência natural de qualquer homem, quando impelido pelo desejo, longe de estar vinculada a busca de um bem transcendente, tem apenas como objetivo, buscar o benefício próprio. Mesmo quando se trata da amizade, por exemplo, a busca da companhia alheia, reflete apenas um desejo de auto-satisfação e certo grau de interesse. Dirá Hobbes: “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) [...] porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio.” (Hobbes, 1983, p.75).

Toda relação se fundamenta no valor que atribuímos a nós mesmos, e que pretendemos que os outros também nos atribuam. Desse modo, a amizade seria apenas uma palavra vazia de sentido e que encobre apenas o fato de que numa relação com o próximo, buscamos apenas a honra, as vantagens e a consideração e não sua leal companhia. Na concepção hobbesiana, os outros são apenas um meio para satisfazer nosso desejo egoísta por consideração e glorificação. O que vale para a amizade vale para toda e qualquer situação socializadora. Em todos os âmbitos em que o homem se reúne observamos o mesmo egoísmo, pautado pelos mesmos interesses.

Um dos fundamentos responsáveis pela dinâmica do desejo, portanto, é a noção de benefício próprio. Em função dessa noção, o homem se empenhará em realizar seus objetivos e conceberá todo o âmbito da esfera prática. Toda e qualquer predisposição à ação será efetivada pelo próprio desejo egoístico de auto-satisfação. Segundo Hobbes, não havendo um “telos” exterior ao homem que o leve a direcionar seu desejo em direção a uma causa final, que confira sentido metafísico a seu ser, o que o move é a própria idéia de satisfação, vinculada ao deleite e ao prazer. No entanto, essa causa eficiente está apoiada numa noção ainda mais fundamental que permite que compreendamos de modo mais completo a mecânica do desejo, trata-se do “conatus”.

O “conatus” representa o início do movimento. Nesse caso, o desejo, o qual consiste no movimento voluntário, tem por origem uma espécie de esforço inicial, nas palavras de Monzani um “início de movimento no interior do corpo” (Monzani, 2011, p.91), denominado por Hobbes de “conatus”, e não um bem externo e transcendente ao homem. O conatus pode ser considerado o “núcleo da faculdade motriz” (Monzani, 2011, p. 91), pois é ele que impele o sujeito a ir na direção daquilo que o provoca, qual seja, o próprio objeto do desejo. “Esse núcleo da faculdade motriz, o conatus, caracteriza-se, então, pensando no vetor sujeito-objeto, como aquilo que vai em direção a algo que o provoca.” (Monzani, 2011, p.91). Esse movimento na direção de algo que o provoca é pautado também pela auto-satisfação, ou seja, pela obtenção de prazer. Com efeito, o esforço próprio de cada homem é conduzido sempre na direção de algo que cause prazer, devendo evitar tudo aquilo que cause desprazer.

Assim, o esforço, *conatus*, tem como finalidade primordial o prazer e seu contrário o desprazer é aquilo que deve ser evitado, devendo o homem desviar-se dessa possibilidade. A partir da existência do *conatus* é possível justificar a busca do benefício próprio no âmbito das relações humanas. Buscamos a satisfação própria e somos movidos unicamente nessa direção porque nos causa prazer. Desse modo, na teoria mecanicista hobbesiana, a mecânica do desejo está centrada no próprio prazer, pois o que seria o *conatus* a não ser o puro desejo de mover-se na direção de algo que cause satisfação. Nesse caso, o *conatus* pode ser considerado uma noção primária não redutível a qualquer outra instância passional, como o amor pelo soberano bem, por exemplo. É o que aponta Monzani:

“Assim, sem sombra de dúvida, o elemento fundamental, o motor primário, para Hobbes, de todo jogo passional, está nesse fato elementar do esforço, do *conatus*, do desejo para se atingir algo. É exatamente nesse momento que Hobbes provoca uma reviravolta completa na compreensão das afecções. O *conatus* é um fato primário, irredutível a qualquer outra instância passional e, ao contrário, é ele quem vai dar conta destas últimas.” (Monzani, 2011, p. 92).

No entanto, segundo Hobbes, há uma espécie de *conatus* primordial que dá sentido a todo e qualquer movimento na esfera das paixões. Trata-se do desejo de autoconservação, assim como a aversão primordial seria o medo da própria morte, da não conservação, que consiste na destruição de si.

“Esse *conatus* é original e primordialmente desejo de conservação de si, de autoconservação, assim como a aversão primeva é a destruição de si, a morte. O móvel fundamental de todo sujeito, em espécie, o homem, é a **afirmação da existência**. O *conatus*, portanto, nada mais é do que esse movimento que prefigura aquilo que é útil para a conservação e também a prefiguração da fuga, do afastamento de tudo que possa ameaçar essa conservação.” (Grifo nosso). (Monzani, 2011, p. 93).

Em outras palavras, a mola propulsora de todo e qualquer impulso do homem é a afirmação da própria existência. Na dinâmica de

seus desejos, o homem deseja acima de tudo, afirmar-se a si mesmo autoconservando-se e nesse sentido, ou caminha na direção daquilo que o levará a consumir esse objetivo, ou se desvia daquilo que impedirá tal consumação. Por outro lado, não devemos pensar que a consumação desse objetivo nos levará a uma espécie de finalização e acabamento do desejo, em que nos encontraremos completamente saciados. Com efeito, o desejo na acepção hobbesiana deve ser considerado um processo contínuo e sem a possibilidade de acabamento. A própria idéia de deleite ou prazer não é algo que procede da consumação do desejo ou da posse do soberano bem, mas é algo que se dá no interior do próprio processo.

“Não pode haver nenhum contentamento senão no próprio prosseguir; portanto, não devemos nos surpreender quando vemos que, quanto mais os homens obtêm mais riquezas, honras ou outro poder, tanto mais o seu apetite cresce continuamente, e quando atingem o mais alto grau desse tipo de poder, passam a perseguir um outro, e assim o fazem sempre que se consideram atrás de alguém em algum tipo de poder.” (Hobbes, 2010, p. 29-30).

O movimento passional, portanto, é caracterizado pelo inacabamento e pela interminabilidade. Monzani utiliza a imagem de uma “espiral aberta, que vai de desejo em desejo” e “só tem fim com a morte” (Monzani, 2011, p. 95). Comparando-o com Aristóteles, podemos dizer que, enquanto para o pensador grego, o desejo tende a uma finalidade, a um acabamento vinculado ao soberano bem, para Hobbes o desejo transita de um objeto a outro sem nunca interromper-se. Com efeito, para Hobbes, mesmo que atinjamos o fim proposto, a vontade prevalece em seu ímpeto, pois o fim proposto torna-se meio para outro fim.

A mecânica do desejo em Hobbes tem como pano de fundo a idéia do inacabamento e da busca perpétua pela satisfação. Ora, o filósofo francês Blaise Pascal defende a mesma concepção. No entanto, conforme perceberemos, seu quadro de referência para interpretar a instância apetitiva do homem, longe de ser a natureza humana é a falta desta.

DESEJO, DIVERTIMENTO E IMAGINAÇÃO EM PASCAL

No fragmento 129, Pascal aponta que: “nossa natureza está no movimento; o inteiro repouso é a morte”. (Pascal, 1973, Pensamento

129). Nesse sentido, percebemos a adoção de um modelo antropológico, semelhante ao de Hobbes, que pensa o desejo como um processo aberto e intermitente, e que nunca se interrompe, pois o desejo está relacionado ao prosseguir. Essa questão é trabalhada de modo mais preciso nos fragmentos vinculados à temática do divertimento (*divertissement*). Uma das imagens mais interessantes propostas pelo pensador jansenista nesses fragmentos, é aquela relacionada ao fato do homem ser incapaz de permanecer parado, trancado em um quarto sem fazer nada.

“Quando, às vezes, me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos e castigos a que eles se expõem, na corte e na guerra, originando tantas contendas, tantas paixões, tantos cometimentos audazes, e muitas vezes funestos, descobri que toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, **que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto**”. (Grifo nosso) (Pascal, 1973, Pensamento 139).

Isso significa que a condição humana é marcada pela insatisfação diante da ausência de ocupações, e que o estado de um repouso total, sem paixões, sem entretenimentos, é algo contrário à natureza humana. Nesse sentido, a existência humana é uma constante busca de determinadas distrações, que nos impedem de permanecermos parados. Eis o tema do divertimento: o homem deve buscar determinadas distrações para ocupar sua existência. No entanto, Pascal, de modo mais aprofundado, tenta descobrir a razão, e não apenas a causa, desse curioso efeito antropológico.

“Mas quando pensei mais de perto no assunto, e quando, depois de haver encontrado **a causa** de todas as nossas infelicidades quis descobrir-lhes **a razão**, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural **de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável**, que nada nos pode consolar, quando nela **pensamos de perto**”. (Grifo nosso) (Pascal, 1973, Pensamento 139).

A “causa” da infelicidade do homem reside no fato de não conseguir ficar quieto dentro de um quarto, mas a verdadeira “razão” de sua inquietude está especificamente relacionada à consciência de sua

condição fraca, mortal e miserável. Ora, o estado de repouso é justamente aquele em que o homem está mais propício à autoconsciência. A situação aonde vigorasse o puro repouso seria um tormento para o homem, pois este “pensaria de perto” na sua miséria.

Mas, em que consiste a miséria humana? A noção de miséria, no caso preciso desse fragmento, está indissolivelmente ligada à constatação de uma espécie de vazio interior que caracteriza a própria subjetividade humana. Pascal qualificará esse vazio utilizando termos como “nada” e “insuficiência”. Para Pascal, a constatação de um vazio interior, que se dá no âmbito da autoconsciência gerada pelo repouso, é capaz de nos levar a um determinado sentimento de angústia e tédio (o termo francês é *ennui*), que muitas vezes pode ser insuportável.

“Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. **Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio**”. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero”. (Grifo nosso). (Pascal, 1973, Pensamento 131).

Esse vazio interior, cuja constatação leva o homem ao tédio e ao desespero, passa a ser interpretado à luz da concepção cristã do filósofo. Para ele, ao adotar o princípio do pecado original como referencial antropológico, a natureza humana passa a ser interpretada como decaída, pois teria se corrompido após o momento da queda do primeiro homem. Desse modo, o homem teria perdido os referenciais que dariam sentido à esfera prática. Soberano bem, felicidade, verdade, virtude deixam de existir no âmbito das ações humanas em decorrência da queda. Em seu lugar o homem se depara com uma espécie de vazio existencial, o qual como veremos, tenta sobrepujar através do hábito e da imaginação. A questão da miséria humana, portanto, descrita por Pascal nos *Pensamentos* exprime justamente o esvaziamento do sentido original do homem, daí a imagem do nada interior.

Ora, o único modo de fugir da consciência desse vazio, seria desviarmos o nosso pensamento através de determinadas distrações e entretenimentos. Um dos objetivos do divertimento é que o homem deve utilizá-lo para não refletir sobre si. No entanto, somente será possível

realizar esse intento, se a distração visada por ele envolver algo que estimule seu desejo e sua paixão. Assim, um dos elementos que compõem o fenômeno do divertimento, afora o fato de que buscamos nos desviar da consciência de nossa miséria interior, que nos desgosta, é que buscamos acima de tudo a conquista de um bem que justifique o entretenimento.

“Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, **imaginando que seria feliz ganhando** o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar”. (Pascal, 1973, Pensamento 139).

Esse bem pode ser uma conquista, a obtenção de um cargo, o ganho no jogo, ou até mesmo a apreensão da verdade na filosofia. Com efeito, algo digno de nota, é que, na visão do autor jansenista, as distrações não são apenas um fenômeno superficial no âmbito da existência humana, mas compõem a existência humana como um todo, estando vinculada às principais ocupações do homem, como a atividade profissional e o próprio exercício da filosofia, por exemplo.

Nesse caso, seja em que tipo de ocupação o homem se colocar ele deve criar para si um motivo de paixão. Esse motivo é uma espécie de prêmio imaginário, responsável por dar sentido ao entretenimento. No entanto, tão logo esse bem é conquistado voltamos a nos entediar e a mergulhar na melancolia e no desespero. Com efeito, conforme observamos, a natureza humana, segundo Pascal, é alheia a idéia de repouso, o que torna impossível a consumação do prazer no final do entretenimento.

Desse modo, uma das faculdades que devem atuar no âmbito do divertimento é a força enganadora, chamada por Pascal de imaginação. Com efeito, a imaginação é a responsável por nos levar à ilusão da possibilidade de satisfação, vinculada ao repouso e à felicidade, na esfera do divertimento.

Segundo Pascal, a imaginação leva o homem a correr atrás de determinados objetivos em sua existência, conferindo a ilusão de que tais objetivos implicam em algo muito importante e de grande valor. Essa potência enganadora leva o homem a fantasiar quando se trata de julgar acerca da verdade de algo e quando se trata de um objetivo, es-

tabelecido por ele como meta de suas ações, ele acaba por se empenhar na conquista desse bem imaginário, pois acredita ser ele de extrema importância. “É preciso, pois isso lhe apraz, **trabalhar o dia todo para alcançar bens reconhecidos como imaginários**, e, quando o sono repara as fadigas de nossa razão, cumpre-nos levantar incontinenti, para correr atrás das impressões dessa senhora do mundo”. (Grifo nosso). (Pascal, 1973, Pensamento 82).

A imaginação atua no interior da própria ordem do desejo, fantasiando acerca da possibilidade de um bem imaginário vinculado ao repouso, produzindo miragens que levem o homem a desejar a felicidade fora de si, e principalmente produzindo uma ilusão vinculada a sua própria existência, o estabelecimento de um sentido ilusório, que fundamentará todas as atitudes humanas.

Por outro lado, a imaginação também cumpre o papel de, dado o esvaziamento de nossa natureza após o pecado original, fabricar uma segunda natureza com o auxílio do hábito. Para Pascal, o “hábito” deve ser considerado o principal responsável por construir e cristalizar todos os nossos princípios ditos naturais¹. “Que são nossos princípios naturais, senão princípios de hábitos? E nas crianças, os que receberam com os hábitos dos pais, como a caça entre os animais? [...] Hábitos diferentes dão-nos princípios naturais diversos, é o que nos prova a experiência. (Pascal, 1973, Pensamento 92).”

A força do hábito consiste em nos acostumar a julgar as coisas sempre segundo o mesmo ponto de vista. Com efeito, o hábito age sobre os nossos juízos se valendo da força da repetição. Após produzirmos um determinado juízo ou agirmos de uma determinada forma, somos levados a repetir esse juízo ou atitude numa outra situação, apenas porque este se torna conveniente e útil.

¹ Segundo Lucien Goldmann, comentador hegeliano-marxista de Pascal, não podemos constatar a presença de uma natureza humana na análise antropológica do autor jansenista, dado que todos os princípios que fundamentam a existência são fabricados pelo costume e pela imaginação. Dirá Goldmann: “pode-se em efeito compreender o termo *natureza* no sentido que ele tem quando falamos de direito natural, de lei natural, entendendo por tal termo uma norma, uma verdade, uma maneira de se comportar, ligada à condição humana e como tal válida, senão em si, ao menos para todos os homens, independentemente do tempo e lugar. É evidente que Pascal, nos Pensamentos, negou a existência de toda natureza humana tomada nesse sentido. Tudo o que os homens tomam por lei natural, princípio de razão, etc., é apenas em realidade costume, e como tal, variável de um lugar a outro, de uma época a outra. (Goldmann, 1997, p.238).”

O papel da imaginação consiste em estabelecer definitivamente a segunda natureza do homem, no sentido de que essa estância enganadora leva à efetivação da crença daquilo que foi criado pelo hábito como sendo natural. Nesse sentido, a imaginação, e não a razão nos leva a crer na natureza fictícia do homem, podendo criar a ilusão de que determinadas noções, como, por exemplo, a noção de felicidade, de sabedoria e, inclusive, de verdade, criadas pelo hábito são naturais.

“Por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas. Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Têm seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres. [...] A imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo [...] O homem é, pois, fabricado com tanta felicidade que não tem nenhum princípio justo do que é verdadeiro e muitos excelentes do que é falso. (Pascal, 1973, Pensamento 82).”

A impossibilidade da existência de uma natureza humana e a efetivação de uma natureza ilusória, por intermédio da imaginação nos leva a compreender em toda sua envergadura em que consiste a miséria humana. Na concepção do autor jansenista, após a corrupção da natureza humana, a própria idéia de uma natureza fundamentada em princípios universais e absolutos estaria irremediavelmente perdida. No entanto, a partir da imaginação o homem passa a acreditar na existência dos chamados princípios naturais, assim como cria a ilusão de que aquilo que dá sentido a sua busca pela felicidade é algo existente e concreto. A imaginação “faz ontologia” e literalmente “fabrica” uma natureza humana. É o que aponta Luiz Felipe Pondé:

“A imaginação funda uma natureza – esse é o campo de valores e realidades referidos acima. Ao fundá-la, inventa um mundo, mundo este que será aquele em que os homens vivem na maior parte do tempo e que aí encontram seus “segundos” critérios. Falar nessa “segunda” natureza é apontar para uma instância “ontológica” eficaz, invasora do “império” da razão: essa instância é a imaginação. Estabelece verdades, mentiras, valores e afetos – em uma palavra, “faz” ontologia.” (Pondé, 2001, p. 207).

Por outro lado, como a imaginação cria a segunda natureza do homem, poderíamos concluir que, sem o poder dessa força enganadora, também não haveria como o homem desenvolver a crença em qualquer tipo de atividade vinculada ao divertimento. Falando de modo mais preciso, sem as ilusões da imaginação não haveria como despertar as paixões do homem, convocando-o para os vários objetivos que compõem sua existência, de modo a distraí-lo de pensar nela de modo negativo. Com efeito, em Pascal embora o soberano bem seja algo inexistente, a imaginação tem a capacidade de criá-lo dando origem à nossa crença em determinados ideais. Desse modo, a imaginação fabrica o objeto do desejo.

Há, portanto, certas semelhanças entre o pensamento de Hobbes e o de Pascal. Um dos pontos de contato é que ambos constatam a inexistência da noção de soberano bem em âmbito antropológico. No entanto, contrariamente a Hobbes, Pascal não assume a idéia do egoísmo e da idéia de autoconservação como mola propulsora do desejo. Na concepção pascaliana, é justamente a noção de uma interioridade esvaziada de sentido, que seria o elemento catalisador do desejo e não o egoísmo, tal como é defendido por Hobbes. Com efeito, diferentemente de Hobbes, Pascal pensa a dimensão do desejo não a partir de uma lei natural, como o princípio de autoconservação, mas a partir da inexistência da própria idéia de natureza humana, cujo sintoma é o vazio e a falta de sentido presentes no próprio homem.

Por outro lado, na visão do autor jansenista, aquilo que o homem menos quer é conservar-se a si mesmo. Segundo Pascal, o tormento vinculado ao repouso leva a irromper um desejo contrário ao instinto de autoconservação, que implica justamente na tentativa de fugir à constatação daquilo que ele é. Ironicamente, é justamente nesse desprazer em relação a sua própria natureza, que se fundamenta o movimento do desejo. Pois, o homem somente é impelido a desejar algo externo e a buscar uma distração nos seus afazeres e ocupações porque quer fugir da consciência de si.

Nesse caso, o elemento catalisador do desejo é o ódio de si e não o amor de si mesmo. No entanto, ao fugir de si, o ser humano cai na armadilha de uma realidade ilusória tramada pela imaginação. Com efeito, toda ocupação somente atinge o verdadeiro objetivo, que é dis-

trair-nos, ao fabricar a ilusão de que há um determinado bem que corresponderá à felicidade.

Desse modo, enquanto para Hobbes, o egoísmo e o benefício próprio podem ser pensados como referenciais antropológicos, na medida em que funcionam como uma espécie de centro gravitacional do desejo, para o autor francês quando se trata do divertimento, não há uma referência interna (a natureza humana) e nem uma referência externa (o soberano bem) que permita fazer uma reflexão acerca do homem e explicar o desejo de modo racional e lógico.

A ausência de um ponto fixo, seja nas coisas exteriores, seja na própria interioridade, leva o ser humano a constituir uma natureza inconstante, marcada pelas “idas e vindas” e pela descontinuidade. Não há unidade de movimento em Pascal, porque o homem não possui um centro gravitacional capaz de conferir sentido e equilíbrio a suas ações. Segundo Carraud, no pensamento pascaliano:

“A natureza do homem se define por sua inconstância e sua descontinuidade; não saberíamos definir o homem pela unidade de um movimento (ordenado, freqüentemente pensado como peso) para o qual ele tenderia; Há *itus et reditus* (idas e vindas) na natureza humana”. (Carraud, 2007, p. 295).

Desse modo, a perspectiva pascaliana parece opor-se frontalmente a Hobbes, devido à ausência desse elemento catalisador do movimento, o desejo de autoconservação, o qual, mesmo não sendo um princípio metafísico e transcendente como o soberano bem, corresponde a uma espécie de centro gravitacional que permite pensar o desejo de modo ordenado. É a ausência desse elemento que aponta para caminhos divergentes no âmbito das duas filosofias.

CONCLUSÃO

Nesse sentido, é possível afirmar que Pascal passa ao largo de uma explicação estritamente racional, pois para ele pensar o desejo implica em pensar na irracionalidade deste. Irracionalidade demarcada por dois vetores: o desespero e a ilusão. Em primeiro lugar, diferentemente do que pensava Hobbes, o elemento catalisador do desejo é

o desespero e a angústia, e não o prazer, conseqüentemente o que nos leva a desejar é o profundo desprazer vinculado a autoconsciência de nossa miséria. Em segundo lugar, o desejo pensado como a busca pelo soberano bem, não passa de uma ilusão efetivada pela imaginação, pois concretamente não existe objeto do desejo, e conseqüentemente não existe a possibilidade de felicidade e nem de realização humana por essa via.

Dentro desse quadro a possibilidade do repouso e da auto-satisfação é impossível, pois essa possibilidade implica na identidade com o próprio ser, o qual nesse caso, como vimos, resulta impossível. Há um desajuste entre o desejo e o próprio ser como conseqüência do pecado original, e assim o ser do homem sempre permanecerá como miragem, no horizonte da imaginação. Estar consigo mesmo e, ao mesmo tempo desejar, é algo contrário ao homem, quando percebemos que o núcleo do desejo é a fuga de si. Nesse sentido, a questão do desejo em Pascal, deve ser pensada a partir do viés da falta e da angústia e não do encontro e da realização pessoal do homem.

REFERÊNCIAS

- CARRAUD, Vincent. *Pascal et La Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu Caché: Étude sur la Vision Tragique dans le Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*. Paris: Éditions Gallimard, 1959.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad: Sérgio Milliet. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.

Medo, desespero ou O avesso da política

Luiz Carlos Montans Braga

PUC-SP

I - INTRODUÇÃO

Com as seguintes palavras, Atilano Dominguez apresenta a tese da relação entre a *Ética* e o *Tratado Teológico-político*, de um lado, e o *Tratado Político*, de outro: “[...] o mesmo autor do *Tratado político* se encarrega de indicar que se apoia sobre estas duas obras [*Tratado Teológico-político* e *Ética*] e as dá por supostas.”¹ De fato, Espinosa cita a *Ética* em TP/I/5, momento em que afirma que é certo que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos, afirmação que é entremeada por “[...] e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro.” (TP I 5 p.08)². Quanto à presença das teses do TTP no *Político*, Espinosa é, no mesmo sentido, explícito. Diz em TP/II/1: “No nosso *Tratado Teológico-político* tratamos do Direito Natural e do Direito Civil, e na nossa *Ética* explicitamos o que é o pecado, o mérito a justiça e a injustiça e, finalmente, a liberdade humana.” (TP II 1 p. 11). Ou seja, lá já estavam temas do capítulo II do TP³. O *Teológico-político* também aparece como fundamento do *Político* em TP/VII/26, quando Espinosa diz que ninguém pode

¹ DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción. In: **Tratado político**. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 07-72, p. 09.

² A paginação referida ao TP é a da tradução de Diogo Pires Aurélio. Quanto à *Ética*, a paginação é a da tradução de Tomaz Tadeu. Ver as Referências Bibliográficas, ao final.

³ Espinosa ainda cita a *Ética* explicitamente em: TP II 24 p. 23; TP VII 6 p. 68.

transferir a outrem o direito de prestar culto a Deus e complementa: “Mas nós já tratamos disto abundantemente nos dois últimos capítulos do *Tratado Teológico-político* [...]” (TP VII 26 p. 79).

Dominguez, que dissera, como mostrei acima, a meu ver com correção, que é Espinosa mesmo quem afirma que o *Político* se apoia na *Ética* e no *Teológico-político*, complementa sua tese apontando para um trabalho a ser feito pelos intérpretes. Diz: “A relação de dependência deste tratado com as outras obras é, pois, um fato [*un hecho*], que só falta ser explicitado.”⁴

Supondo que esta tese de Atilano Dominguez - que não é apenas dele, pois poderíamos dizer que Diogo Pires Aurélio a endossa em seu *Imaginação e Poder*⁵ - seja um grande quadro, o que procurarei fazer é um duplo movimento, o qual informará esta comunicação a todo momento. Primeiro, dar andamento, ao menos parcial nesta comunicação, ao projeto contido na afirmação de Dominguez, isto é, explicitar a presença de conceitos da *Ética* no *Político*, assim como tornar claro como estes conceitos são os que sustentam e possibilitam teses do *Político*. Segundo movimento: na geografia deste quadro amplo, cujo conteúdo ou textura é a presença da *Ética* e do *Teológico-político* no *Político*, pretendo focar apenas uma parte, a saber, a da relação entre os pares de afetos medo-esperança e segurança-desespero, de um lado, e o conceito de cidade e de política, e mesmo seu avesso, a solidão, de outro.

II - AFETOS E TRANSIÇÃO DE POTÊNCIA

A *Ética III* é o local em que Espinosa trata da origem e natureza dos afetos. E logo no Prefácio já dá o tom de suas teses ao dizer que “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais [...], mas de coisas que estão fora dela.” (E III Pref. p. 161). A tese da substância única, idêntica ao conceito de natureza, como Espinosa mostra em várias passagens de sua obra, sobretudo na *Ética*, expressão mesma de tudo o

⁴ DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción. In: *Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 07-72, p. 09, tradução minha.

⁵ AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: edições Colibri, 2000.

que há, não permitiria qualquer entendimento do homem e do mundo afetivo ao qual o homem pertence como algo fora da natureza. Portanto, como decorrência do imanentismo espinosano, os homens são coisas singulares naturais e os afetos que experienciam são também coisas naturais.

Espinosa entende por afeto, como se depreende da definição 3 da parte III da *Ética*, “[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída [...] e, ao mesmo tempo [*et simul*] as ideias dessas afecções.” (E III Def 3 p. 163). Neste momento do texto a tese dos afetos como transição de potência, penso, já está indicada pelos termos ‘aumentada’ e ‘diminuída’, referidos à potência do corpo. Os afetos primários, dirá Espinosa no desenrolar do texto, são o desejo a alegria e a tristeza, sendo estes dois últimos transições de intensidade do homem como coisa singular, ou seja, transições da potência do desejo de cada homem.

Desdobro, a seguir, este ponto. O desejo (*cupiditas*), de acordo com o escólio da Proposição 9 (E III P 9 p. 177), é o apetite (*appetitus*) de que se tem consciência, e é idêntico ao conceito de vontade. Querer, apetecer, desejar são apontados por Espinosa como a própria essência em ato do homem. O *conatus*, como esforço para perseverar no ser, próprio de todas as coisas, conforme a proposição 7 da parte III (E III P 7 p. 175), no homem se apresenta como desejo, vontade, apetite. Espinosa dirá, complementando esta posição, nas *Definições dos Afetos*, que compreende pelo nome de desejo “[...] todos os esforços [*conatus*], impulsos, apetites e volições do homem [...].” (E III Def Af 1 Explic p. 239). Tomo as *Definições dos Afetos* para tratar dos dois outros afetos primários, a alegria e a tristeza. A alegria é dita transição (*transitio*) do homem de uma perfeição menor para uma maior, e a tristeza é definida como transição (*transitio*) do homem de uma perfeição maior a uma menor (E III Def Af 2 p. 239). Perfeição, numa filosofia do imanentismo e da substância única, é o mesmo que grau de realidade, potência, intensidade. Digo *perfeição ou potência* na medida em que aumento da perfeição é o mesmo que aumento de realidade (E II Def 6 p. 81), e a realidade é o ser da substância (E I P 10 Esc p. 23), sendo cada homem modificação da potência da substância, expressão finita de intensidade. Na explicação da definição 3, a expressão *transitionem* é novamente

movimentada para ressaltar a ideia de que a alegria não é estática, “[...] não é a própria perfeição.” (E III Def Af 3 Explic p. 239). A alegria não é a perfeição maior, como um ente, bem como a tristeza não é a perfeição menor em si mesma, algo imutável. Ambos os conceitos indicam que há sempre passagem de intensidade, de um mais a um menos, até um limite, e vice-versa.

III - ESPERANÇA-MEDO, SEGURANÇA-DESESPERO

Sendo, como disse Espinosa, o desejo, a alegria e a tristeza os únicos afetos primários de que se tem conhecimento, e sendo estes dois últimos o mesmo que transição de intensidade, todos os demais afetos deles derivam e mantêm sua natureza, suas características fundamentais. Tomo novamente os conceitos da seção que o autor intitula ‘Definições dos Afetos’. Nas definições 12 e 13, Espinosa trata da esperança (*spes*) e do medo (*metus*). A esperança é uma alegria, porém instável, que surge de uma ideia de algo futuro ou passado de cuja realização se tem alguma dúvida. O medo tem as mesmas características, mas é uma tristeza, e não uma alegria. Quais aqui os termos-chave? A esperança é uma alegria, ao passo que o medo é uma tristeza. Ambos são instáveis. E de onde vem tal instabilidade? Ela decorre da dúvida quanto a uma ideia presente na mente do homem. Mas não qualquer ideia. Uma ideia de algo passado ou de algo futuro. Aqui entra a duração, na qual os homens estão inseridos, bem como o desconhecimento, por parte do homem, da totalidade da rede causal da substância. Ou seja, a substância opera de acordo com a estrita necessidade, ponto que não abordarei aqui. Tudo o que há tem causa, é necessário. A experiência da finitude, a experiência psíquica de cada homem é que faz que não haja cognição da totalidade da rede causal do real. Daí a dúvida, decorrente da contingência como vivência ou experiência psíquica de cada homem⁶. Pois bem, esta ideia de algo passado ou futuro em face do qual não se tem certeza gera a instabilidade afetiva própria ao par medo-esperança, os

⁶ Sobre este ponto, ver: BOVE, Laurent. Spinoza e a Questão Ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel. In: **Fractal - Revista de psicologia**, V 24 – N 3 set/dez 2012, pp. 443-472, especialmente pp. 460-463. No mesmo sentido: CHAUI, Marilena. Servidão e liberdade. In: **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 192-247, especialmente p. 199, na qual a autora diz que a fortuna existe “do ponto de vista da *experiência* da finitude”, mas não ontologicamente.

quais são interdependentes. Se um homem fica sabendo que um ente querido sofreu um acidente - evento passado -, seu ânimo flutua entre a esperança de que nada tenha acontecido ou o medo de que o pior tenha ocorrido.

Dada esta transição afetiva - a ideia presente de um evento externo a gerar aumento da intensidade do *conatus* ou sua diminuição, alegria ou tristeza, ou transição entre ambas -, pode ocorrer o evento que leva ao fim da dúvida. Tem-se então a transformação desses dois afetos. A esperança, cessada a dúvida, transmuta-se em segurança (*securitas*), afeto que Espinosa define como “[...] uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida.” (E III Def Af 14 p. 245). O medo, cessada a dúvida, vem a ser desespero, o qual é definido como “[...] uma tristeza surgida da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi afastada toda causa de dúvida.” (E III Def Af 15 p. 245).

No exemplo acima movimentado, se à notícia sobre o acidente com o ente querido é somada a informação de que ele faleceu, o medo, instável, passa a ser uma das expressões da tristeza, a saber, o desespero. Na mesma linha, se a notícia que leva ao fim da dúvida é a de que o ente querido está bem, a esperança passa a ser uma alegria com certa estabilidade, chamada por Espinosa segurança.

E o que tais afetos têm a ver com a política ou com a solidão? É o que analiso nas notas a seguir.

IV - PAZ DOS CEMITÉRIOS

Na famosa Carta 50 a Jarig Jelles, Espinosa explicita o fosso que o separa da filosofia política hobbesiana ao dizer que mantém sempre o direito natural (Ep. 50, p. 398). Esta curta passagem do início da carta talvez possa ser esclarecida e aprofundada com a análise do *Tratado político* à luz dos conceitos da *Ética*, alguns dos quais acima trabalhados.

Fica evidente a importância dos afetos para as teses políticas do *Tratado político* quando Espinosa diz, logo no primeiro parágrafo da obra, que os afetos serão tratados por ele de forma diversa daquela que os demais filósofos os trataram (TP I 1 p. 5). Ou seja, na mesma

linha argumentativa já explicitada na *Ética* III (E III Pref. p. 161), não serão tratados como vícios, mas como coisas naturais, como “[...] propriedades que lhe [ao homem] pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, [...] e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza.” (TP I 4 p.8).

Espinosa desdobrará esta importância dada aos afetos, ou mais precisamente, o seu tratamento como fenômeno natural, no decorrer do *Político*. Procurarei mostrar alguns pontos da obra em que fica evidente a importância dos afetos acima indicados para forjar a política da cidade ou seu avesso, isto é, um grau quase zero de potência dos súditos que faz que se possa apontar para o fim da política, da cidade, isto é, para a situação em que aquilo que há é um deserto de potências individuais. Deserto de potências individuais, ou seja, algo que está próximo de um grau zero de intensidade do corpo e da mente ao se observar cada homem. Portanto, situação, para os súditos-cidadãos, avessa ao que Espinosa entende como sendo a razão de ser do *imperium* e da cidade como seu corpo inteiro (TP III 1 p. 25).

Isso poderá mostrar com mais cores a tese explícita na Carta 50, da manutenção do direito natural, bem como poderá levar a que se esclareça a relação fina entre a parte III da *Ética* e o *Político*, o que aponta para mais um esclarecimento, este já mais palmilhado pelos comentaristas, que é o da distância entre a filosofia política de Hobbes e a de Espinosa. Tese - a da manutenção na cidade do direito natural -, aliás, afirmada por Espinosa na referida carta, mas sempre ignorada por certa tradição interpretativa que insistiu em discordar do autor que ela mesma analisava. Um Espinosa à revelia de si mesmo talvez tenha sido o que decorreu desta tradição interpretativa.

Volto ao ponto. No parágrafo segundo do capítulo quinto do *Político*, Espinosa estabelece que a finalidade do estado civil no *imperium* é “[...] a paz e a segurança de vida [...]” (TP V 2 p. 44). E, pouco depois, diferencia um *imperium* sem guerra daquele que está em paz. De fato, diz que “[...] a paz não é a ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo” [...]. E complementa: “[...] aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como

ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão⁷ do que uma cidade.” (TP V 4 pp. 44-45).

Paz e segurança de vida (*pax vitaeque securitas* - G III p. 265) como finalidades do *imperium* (TP V 2 pp. 43-44). Paz como virtude que nasce da fortaleza de ânimo (*Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur* - G III p. 296). Com tais conceitos Espinosa faz a ponte entre os conceitos de direito como potência, afetos, cidade e política. Como isto ocorre?

Procurei mostrar acima que o homem é povoado, por assim dizer, pelos afetos, os quais não são senão transições de intensidade de potência. Quando o homem é causa adequada de uma afecção, tem-se um afeto alegre e uma ação ou afeto ativo, diz Espinosa na *Ética* (E III Def 3 Explic p. 163). Quando a afecção é causada externamente, o afeto que se tem é uma paixão, ou seja, um afeto passivo (E III Def 3 Explic p. 163). Se todos os homens tivessem conhecimentos adequados do que lhes é útil, e vivessem sob as prescrições da razão, sempre, não haveria necessidade de uma cidade, nem da política, pois estariam os homens sempre de acordo entre si (E IV P 35 Dem p. 303). Mas, diz Espinosa, “[...] é raro que os homens vivam sob a conduta da razão.” (E IV P 35 Esc p. 303). O que ocorre com mais frequência é que os homens vivem sob os afetos passivos. Ou, como diz ao final das proposições da parte III da *Ética*, “[...] fica evidente que somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas pelas causas exteriores, somos jogados de um lado para o outro [...]” (E III P 59 Esc p. 237).

⁷ Na tradução de Émile Saisset, revisada por L. Bove, a expressão usada é “c’est une solitude”. Ver: SPINOZA. **Traité politique**. Traduction d’Émile Saisset révisée par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Paris: Librairie Gênelare Française, 2002, p. 159. Na nota referente à expressão, L. Bove diz que Espinosa evocaria uma palavra atribuída a Galgacus, chefe caledoniano (Caledônia é a atual Escócia) que resistiu à invasão romana. Galgacus teria dito, sobre os conquistadores, que faziam um deserto onde diziam ter estabelecido a paz. A citação seria de Tácito em *Vie d’Agricola*, 30 (p. 162). No mesmo sentido, dizendo que Espinosa se referiria à citação de Tácito [*ubi solitudinem faciunt pacem appellant*], e traduzindo como ‘a desert’, ver: SPINOZA. **Political Treatise**. Translated by Samuel Shirley. In: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, p. 699. A. Dominguez usa ‘soledad’. Ver: SPINOZA. **Tratado político**. Traducción, Introducción, índice analítico y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza editorial, 1986, p. 120. Na tradução de R.H.M. Elwes, usa-se ‘desert’. Ver: SPINOZA. **A Theologico Political Treatise and A Political Treatise**. Translated from the Latin by R.H.M. Elwes. New York: Dover publications, 1951 (first edition), p. 314.

A cidade é forjada precisamente para ser o veio no qual os homens possam ter paz e segurança. Mas, como visto, se a paz não é o mesmo que ausência de guerra, mas virtude (de *vis*, força, em latim) que nasce da força do ânimo, há que se levar em conta o tipo de afeto predominante que o *imperium* possibilita aos súditos.

Todos os afetos derivam dos três primários, como Espinosa mostra, e dos quais todos os demais são expressões. O par esperança-medo é que vem a ser, cessada a dúvida, segurança ou desespero, afetos mais estáveis. Este deriva do medo quando cessa a dúvida. Aquela deriva da esperança quando cessa a dúvida, como procurei esboçar em item acima. O desespero é tristeza, diminuição da perfeição, menor intensidade de potência, uma espécie de direito natural exercido precariamente, pois com pouca intensidade ou potência. A segurança é alegria, portanto intensidade maior do *conatus* de tal ou qual homem, direito natural deste homem sendo exercido com estabilidade e qualidade maiores.

Como Espinosa define, na *Ética* III, a fortaleza de ânimo? *Fortitudinem* ou fortaleza - mesma expressão utilizada no *Político* (TP V 4 p. 45) na passagem acima citada -, quando indicada na *Ética*, aparece como firmeza e generosidade (*animositatem et generositatem*). As definições são as seguintes: por firmeza o autor compreende o desejo “[...] pelo qual cada um se esforça [*conatur*] por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão.” (E III P 59 Esc p. 235). Por generosidade, diz, “[...] compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça [*conatur*], pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade.” (E III P 59 Esc p. 235).

A política é então o meio pelo qual os homens podem vir a ter a alegria em seu maior grau, ou seja, a experiência dos afetos do fortalecimento de si mesmo e do fortalecimento do outro - os afetos firmeza e generosidade. A cidade é o local em que tais afetos podem vir a existir com maior frequência nos homens. Com maior frequência, mas não sempre, uma vez que, caso se conduzissem sempre pela razão, não seria necessária a política, nem a cidade. Nesse sentido se deve entender o que foi afirmado acima, isto é, que a paz é virtude que nasce da fortaleza de ânimo (*ex animi fortitudine oritur* - G III p. 296).

A paz que a cidade propicia é, portanto, resultado das intensidades dos ânimos dos súditos, uma vez que virtude para Espinosa é

o mesmo que potência do homem (E IV P 20 Dem p. 289). De fato, Espinosa afirma que “A virtude [*virtus*] é a própria potência humana [...] que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser.” (E IV P 20 Dem p. 289).

A paz é possibilitada pela política, que é forjada na e pela *multitudo* no interior da cidade. A segurança da vida, que Espinosa estabeleceu como sendo conjugada à paz, ambas sendo finalidades do *imperium* (TP V 2 p. 44), é, como procurei mostrar acima, um afeto. Este afeto, expressão da alegria, deriva da esperança que a cidade gera nas mentes dos homens que nela vivem. Mas a esperança pode vir a ser medo e novamente esperança, dada a precariedade desse par afetivo. Às instituições da cidade caberá dar estabilidade ao afeto esperança, isto é, transformá-lo, nas mentes dos homens, em segurança de uma vida que poderá ser vivida para além da sobrevivência, do mero *bios*. A cidade dá aos homens um horizonte imaginário de futuro seguro, e este afeto, em predominância, sustenta a cidade, pois a *multitudo*, formada pelos desejos dos homens, é que sustenta o poder soberano da cidade.

Por isso Espinosa dirá, no passo seguinte ao movimento cidade-solidão (TP V 4 p. 45), que a multidão - multiplicidade de desejos ou receios articulados à potência comum, na definição de Diogo Pires Aurélio⁸ - subjugada conduz-se mais pelo medo, ao passo que a multidão livre conduz-se mais pela esperança (TP V 6 p. 45).

O medo, nesse sentido, é o afeto que, se estimulado pelo poder soberano, poderá se estabilizar, nas mentes dos homens, como desespero. Afeto triste, no qual a dúvida acerca do medo antes sentido cessa, o desespero é o retrato de uma cidade cujos súditos não têm ânimo, virtude, potência. A intensidade dos *conatus* individuais é cerceada pelo medo e pelo desespero. Súditos “[...] como ovelhas [...]” (TP V 4 p. 45) geram não a cidade, mas o deserto, termo que, segundo Laurent Bove em nota à sua revisão da tradução de Émile Saisset, indicaria uma palavra atribuída a Galgacus, chefe caledoniano (Caledônia é a atual Escócia) que resistiu à invasão romana. Galgacus teria dito, sobre os conquistadores, que faziam um deserto onde diziam ter estabelecido a paz⁹.

⁸ AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa**. Lisboa: edições Colibri, 2000, p. 275.

⁹ SPINOZA. **Traité politique**. Traduction d'Émile Saisset révisée par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Paris: Librairie GÉNÉLARE Française, 2002, p. 162.

Súditos “como ovelhas” é sinônimo de intensidades de direitos naturais individuais que gravitam em torno do grau zero de potência. Se a política é o meio para que os direitos naturais de cada um não sejam apenas opinião (TP II 15 p. 19), a cidade que institui o medo e o desespero como formas de garantir a paz não pode ser propriamente o local da política, nem pode ser adequadamente chamada de cidade, mas de deserto ou solidão.

Assim, pode-se dizer, agora com mais clareza, que a afirmação de Espinosa a Jarig Jelles na Carta 50, de que mantém sempre o direito natural, traz muitas consequências para o tipo de cidade que é pensada por Espinosa.

Na hipótese aqui levantada, trata-se de um conceito de política (e de cidade) que estabelece uma fina relação entre três instâncias que devem ser pensadas em conjunto. A antropologia espinosana, fundada em uma concepção de homem como grau de potência. Certa concepção do que sejam os afetos, isto é, transição de potência de um mais a um menos, até um limite, e vice-versa. E, por fim, o paradoxo de uma potência do poder soberano da cidade que deve estimular o medo à lei¹⁰ visando à segurança como afeto alegre predominante no corpo social.

Se assim não for, tem-se o que Espinosa chamou, ao falar da paz duradoura e miserável do *imperium* Turco, de barbárie, servidão e isolamento.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: edições Colibri, 2000.

BOVE, Laurent. Spinoza e a Questão Ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel. In: *Fractal - Revista de psicologia*, V 24 - N 3 set/dez 2012, pp. 443-472.

CHAUI, Marilena. Servidão e liberdade. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 192-247.

CHAUI, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 173-191.

¹⁰ Sobre a diferença entre o medo à lei e o medo animal, ver: CHAUI, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 173-191, especialmente p. 174.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción. In: *Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 07-72.

ESPINOSA. *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 (1ª ed. 1925).

ESPINOSA. *Correspondência*. Trad. e notas de Marilena Chaui. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 375-399.

ESPINOSA. *Ética*. 2ª edição. Tradução de Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ESPINOSA. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Revisão Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA. *Traité politique*. Traduction d'Émile Saisset révisée par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Paris: Librairie Gênelare Française, 2002.

SPINOZA. *Tratado político*. Traducción, Introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza editorial, 1986.

SPINOZA. *Political Treatise*. Translated by Samuel Shirley. In: *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

SPINOZA. *A Theologico Political Treatise and A Political Treatise*. Translated from the Latin by R.H.M. Elwes. New York: Dover publications, 1951 (first edition).

A Mônada como espelho em Leibniz

Sacha Zilber Kontic

USP

Em uma das imagens mais recorrentes nas obras de Leibniz, a substância simples ou Mônada é caracterizada como “um espelho vivo e perpétuo do universo”. Por mais que ela não tenha “portas nem janelas” por onde algo possa entrar ou sair, a Mônada, sendo criada por Deus, espelha o universo criado refletindo toda a criação na simplicidade absoluta que a caracteriza. Mas essa analogia, se tomada literalmente, pode ser enganosa. Esse reflexo não pode ser entendido como uma simples imagem refletida nos órgãos sensórios ou mesmo na alma. O que ocorre é uma relação expressiva, ou seja, uma relação regrada e ordenada que representa na Mônada aquilo que ocorre no universo criado. Todas as Mônadas percebem mesmo o universo criado, apesar de representa-los com diferentes graus de distinção e a partir dos pontos de vistas que lhe são próprios. Assim, porque Leibniz mantém esse paradigma essencialmente imagético, se em seu sentido imediato ele é inadequado para compreender a atividade perceptiva da substância?

Assim como Descartes, Leibniz mantém a visão como um paradigma privilegiado para a representação (por mais que não seja mais o único). Entretanto, enquanto que para Descartes a ideia-quadro, ou a ideia *tanquam rerum imago* que apresenta na terceira Meditação é uma imagem para além de qualquer ponto de vista, para Leibniz esse paradigma só pode ser compreendido enquanto a visão se coloca a partir

do ponto de vista, ou seja, a partir das regras de perspectiva. Se para o filósofo francês o fato de muitas vezes representarmos um círculo melhor em uma pintura colocando-o em perspectiva e o representando pelo desenho de uma parábola atesta para a limitação natural de nossa visão para representar os objetos corretamente, para a filosofia leibniziana isso atesta simplesmente a condição de todas as substâncias, que, ao contrário de Descartes, não implica em uma dessemelhança completa entre a imagem e o objeto representado. Entre a representação em perspectiva e o objeto representado, entre o círculo e a elipse, ou, em outras palavras, entre a representação perfeita da imagem e sua projeção em perspectiva, existe uma relação regrada tão certa quanto a de cada ponto do círculo e cada ponto da parábola formada por sua projeção em uma secção cônica.

Descartes, ao analisar as leis da ótica na *Dióptrica*, diferencia a imagem sensível que se forma no interior de nossas retinas e a imagem propriamente representativa, que é a ideia. Isso se deve porque seja na sua produção, seja na sua natureza, essas duas concepções de imagem devem diferir essencialmente entre si, por mais que o paradigma permaneça o mesmo. A visão, apesar de lidar diretamente com a luz, e não com o movimento da matéria, como o tato, não opera de um modo essencialmente diferente dos outros sentidos.

Assim como um cego consegue sentir e diferenciar os diferentes tipos de solo que toca com a ponta de sua bengala, pelas vibrações que se transmitem da ponta da bengala até suas mãos, nossos olhos percebem a luz nos corpos luminosos a partir de certo movimento que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes¹. Do mesmo modo que o cego percebe pela bengala as diferenças entre areia, terra e pedra, as cores não são nada além de variações desses movimentos nos ar e nos corpos transparentes, variações que nos fazem perceber de tal modo e não de outro. É justamente por essa analogia que Descartes estabelece a dessemelhança entre nossas ideias das coisas e as imagens sensíveis que formamos delas:

Em consequência disso, tereis razão para julgar que não é necessário supor que ocorra alguma coisa de material desde os objetos até nossos olhos, para fazer que vejamos as cores e a luz, nem

¹ Descartes, *La Dioptrique*, 1º discurso. AT, VI, p.84.

mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou às sensações que temos deles. Da mesma forma que não sai nada dos corpos que um cego sente que deva passar ao longo de sua bengala à sua mão, e que a resistência ou o movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele possui, não é em nada semelhante às ideias que concebe desses corpos².

Para sentir, a alma não precisa contemplar as imagens que são formadas em nosso cérebro pelos raios de luz que partem dos objetos, como pensa a tradição. Esta opinião supõe que haja efetivamente uma semelhança entre as imagens produzidas na alma pelo intelecto e aquelas que se formam em nosso cérebro a partir da pintura que é produzida em nossas retinas pelos raios de luz. Essa semelhança, entretanto, não pode ser assegurada somente pelo caráter fisiológico dos órgãos do sentido. Para Descartes, é impossível conceber como as ideias podem ser formadas pelos objetos que elas representam, recebidas pelos órgãos dos sentidos exteriores e transmitidas até o cérebro.

De fato, existem outras coisas que podem excitar nosso pensamento como, por exemplo, os símbolos e as palavras, que em nada se assemelham às coisas representadas. Os filósofos da tradição erraram por, ao perceber que o pensamento pode ser estimulado por um quadro a conceber o objeto que é pintado, imaginar que os sentidos seriam como “alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça”³. Assim como as palavras e os símbolos, os sentidos nos dão a ocasião de pensar em um dado objeto, mas a ideia que é o objeto desse pensamento em nada se assemelha com o objeto exterior, como analisamos no capítulo anterior. E mesmo que os sentidos enviassem verdadeiramente imagens até o cérebro, “é impossível demonstrar como elas podem ser formadas por esses objetos, recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidos pelos nervos até o cérebro”⁴. Pensar que nós vemos os próprios objetos a partir da imagem que formamos deles seria o mesmo que supor “outros olhos em nosso cérebro, com os quais poderíamos percebê-la”⁵.

² Descartes, *La Dioptrique*, 1º discurso, AT, VI, p.85.

³ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso, AT, VI, p.112.

⁴ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso, AT, VI, p.112.

⁵ Descartes, *La Dioptrique*, 6º discurso, AT, VI, p.130.

Não só a visão, mas também as impressões recebidas pelos outros sentidos formam em nós imagens que em nada se assemelham aos objetos que as causam⁶. Entretanto, a visão, ou mais precisamente a ótica, é para Descartes um campo privilegiado para a análise do sensível justamente por ser através dela que o senso comum estabelece a relação entre a imagem sensível dos objetos e a representação que fazemos dele em nosso intelecto. Nesse sentido, o exemplo da gravura na *Dióptrica* é bastante revelador. As imagens pintadas em um quadro, assim como os objetos que se apresentam aos sentidos, ou mesmo como os signos e as palavras, nos dão a ocasião de pensar nos objetos nele representados. Pode-se até mesmo afirmar que o quadro é mais perfeito na medida em que menos se assemelha com o objeto pintado:

Como vedes que as gravuras, sendo feitas de um pouco de tinta colocada aqui e ali sobre o papel, representam-nos florestas, cidades, homens, e mesmo batalhas e tempestades, ainda que de uma infinidade de diferentes qualidades que elas nos fazem conceber nesses objetos, há aí uma única figura, com a qual elas tenham propriamente semelhança, mas, ainda assim, é uma semelhança bem imperfeita, visto que sobre uma superfície completamente plana elas nos apresentam corpos com diversos relevos e profundidades e que, até mesmo, conforme as regras da perspectiva, frequentemente elas representam melhor os círculos por ovais do que por outros círculos, e os quadrados por losangos do que por outros quadrados, e assim para todas as outras figuras, de tal modo que comumente, *para serem mais perfeitas na qualidade de imagens e representarem melhor um objeto, elas não devem assemelhar-se a eles*.⁷

⁶ “Ora, não há ninguém que não saiba que as ideias de cócegas ou de dor, que se formam em nosso pensamento na ocasião em que corpos de fora nos tocam, não têm nenhuma semelhança com eles. Que se passe suavemente uma pena sobre os lábios de uma criança adormecida, e ela sentirá que alguém lhe faz cócegas: pensais vós que a ideia de cócegas que ela concebe se assemelha a algo que há na pena? Um soldado retorna de uma batalha; durante o calor do combate, ele poderia ter sido ferido sem se aperceber; mas, agora que começa a se esfriar, sente dor e crê estar ferido: um cirurgião é chamado, o soldado é despojado de suas armas, é assistido e, finalmente, nota-se que o que sentia era apenas uma fivela que, estando debaixo das armas, o pressionava e incomodava. Se seu tato, fazendo-o sentir esse cinturão, tivesse impresso a imagem dele em seu pensamento, não teria havido necessidade de um cirurgião para lhe informar o que sentia”. Descartes, *Le monde ou Traité de la lumière*, AT, XI, 407

⁷ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso. AT, VI, p. 113. Grifo nosso.

Assim, as regras da perspectiva presentes nas representações pictóricas atestam para a dessemelhança entre o desenho e o objeto figurado. A deformação que o objeto recebe para que a ilusão da distância e da profundidade se produza no quadro torna essa representação algo inteiramente diverso do objeto representado. A forma, os contornos e as cores podem nos apontar para um dado conteúdo, mas sob a condição de não se assemelhar a ele senão de um modo imperfeito. Em outras palavras, nunca se deve confundir a imagem com o objeto⁸.

Devemos, indica Descartes, utilizar o mesmo raciocínio para as imagens que se formam em nosso cérebro. Se o senso comum aponta para uma analogia entre a visão e o quadro, é porque ele não foi capaz de perceber que mesmo o quadro não deve se assemelhar com o objeto que representa a partir do papel e das tinturas. A perspectiva, a partir do momento em que deforma os objetos para situá-los em relação a um ponto de vista, se torna a marca da inadequação da representação do objeto percebido pelos sentidos e a coisa mesma. Ela é a criação de um espaço artificial subordinado ao ponto de vista de um observador, enquanto que o espaço cartesiano aparece como algo para além de qualquer tentativa de uma redução empírica à percepção do sujeito. Espaço idealizado e homogêneo, que, nas palavras de Merleau-Ponty, o pensamento sobrevoa sem ponto de vista, e que remete inteiramente sobre três eixos retangulares⁹. O espaço no qual os objetos se encontram deve estar necessariamente para além de todo o ponto de vista, e a perspectiva não é anda além da marca indelével da inadequação dos nossos sentidos¹⁰.

O espaço geométrico cartesiano deve ser completamente purificado de qualquer relação com um observador ou com um ponto de vista preestabelecido. Ele deve ser redutível às linhas e pontos que o

⁸ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso. AT, VI, p. 113.

⁹ Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'Esprit*, p. 48. 1998.

¹⁰ Malebranche é ainda mais incisivo nesse ponto: “Mas se supusemos [as figuras] distantes de nós, quantas mudanças encontraremos na projeção que elas farão no fundo de nossos olhos? Não quero me deter aqui em descrevê-las: elas podem ser aprendidas facilmente em algum livro de ótica ou no exame das figuras que se encontram nos quadros. Pois, porque os pintores são obrigados a alterar quase todas elas de modo que elas pareçam ser naturais, e de pintar, por exemplo, os círculos como ovais, é uma marca infalível dos erros de nossa vista nos objetos que não são pintados”. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre I, Chap. VII, In: *Oeuvres*, vol.1, p.68, 1979.

perpassam sem qualquer influência de um sujeito perceptivo. Em outras palavras, o espaço geométrico cartesiano é um espaço sem sujeito, onde as distâncias são absolutas. É nesse espaço purificado que o pensamento claro e distinto pode operar, pois é somente nele que as leis claras e distintas da geometria operam sem qualquer intervenção do corpo. Em outras palavras, é o único que escapa do erro trazido pela união da alma e do corpo. O esforço da *Dióptrica* é justamente reduzir o espaço percebido sensivelmente a esse espaço puro da geometria.

Desenvolvida no mesmo período, a geometria projetiva de Desargues se diferencia da de Descartes justamente por atribuir ao ponto de vista um papel fundamental na construção das figuras geométricas. Isso não quer dizer que a geometria arguesiana considere necessariamente o sujeito perceptivo como ponto de vista. Mas a possibilidade de projetar a figura a partir de um ponto de vista situado a um dado grau de elevação permite que sua geometria repense a relação entre as figuras e o espaço. O exemplo clássico do ponto de vista ao infinito pode esclarecer essa noção e mostrar como Descartes e Desargues se diferenciam em relação a isso. No seu *Brouillon projet d'une atteinte aux événements des rencontres d'un cone avec un plan*, de 1639, Desargues afirma que projetando a 45 graus um grupo de linhas paralelas, elas tendem a um ponto de encontro ao infinito. Assim, a partir de uma projeção em perspectiva, é possível afirmar a existência de um ponto de encontro no infinito. Ao ter acesso ao *Brouillon*, Descartes escreve ao seu autor sobre essa questão um comentário que é significativo:

Sobre o seu modo de considerar as linhas paralelas, como se elas se encontrassem em um fim de distância infinita de modo a compreendê-las sob o mesmo gênero que aquelas que tendem a um ponto, ele é muito bom, desde que vós o façais, como estou seguro que fazes, para dar a entender o que há de obscuro em uma dessas espécies por meio da outra onde isso é mais claro, e não ao contrário.¹¹

Descartes concede, portanto, que se se fale de paralelas que se encontram no infinito, posto que elas sejam consideradas apenas enquanto metáforas, e que sirvam para esclarecer o que há de obscuro

¹¹ Descartes, *Carta a Desargues de 19 de junho de 1639*, AT, II, p. 555.

na projeção¹². A projeção, embora tenha o seu uso, não possui direito de cidadania no interior da geometria clara e distinta de Descartes. O espaço geométrico deve prescindir necessariamente de qualquer projeção justamente porque ela pressupõe, senão um sujeito perceptivo, ao menos um *situs* (situação, posição) a partir do qual a imagem se forma.

Portanto, ao contrário de Descartes, e se inspirando na geometria projetiva, Leibniz transforma a situação do espectador em uma característica fundamental da percepção das substâncias. Já vimos que a alma, sendo criada por Deus, o expressa tal qual o efeito expressa a sua causa. E ao expressar Deus, a alma expressa todo o universo por ele criado. Entretanto, essa expressão não é igual para todas as substâncias. Todas as substâncias são como um espelho de Deus, mas cada uma o reflete de uma maneira que lhe é única:

(...) toda a substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, do universo, expresso por cada uma a sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diversas situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações completamente diferentes de sua obra.¹³

Assim como uma mesma cidade é representada de modo diferente dependendo da posição daquele que a enxerga, cada substância tem um ponto de vista único desse mesmo universo, e a diferença entre os pontos de vista é justamente o que as diferencia entre si. É importante notar que ao afirmar isso no *Discurso de Metafísica*, Leibniz o faz para afirmar a impossibilidade de diferenciar as substâncias *solo numero*, ou seja, a impossibilidade de que duas substâncias sejam perfeitamente semelhantes. Não há variação de conteúdo entre a percepção das substâncias, mas há necessariamente uma variação de *ponto de vista* a partir do qual cada percepção se forma. Por mais que todas as substâncias expressem o mesmo Deus e o mesmo universo por ele criado, é a *perspectiva* que cada uma tem sobre o todo que fornece a sua particularidade.

¹² Cf. Bkouche, R. *La naissance de projectif: de la perspective à la géométrie projective*, In: Rashed, R. (org.) *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, 1991, p. 249.

¹³ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §IX, A, VI, 4, p. 1542.

Sabemos que a substância simples ou Mônada é a única verdadeira unidade na filosofia leibniziana, e, para nos valer da analogia que Leibniz faz no *Sistema Novo*, ela é como que um *ponto metafísico* ou de substância¹⁴, e é a partir dela que o “*ponto*” do ponto de vista deve ser compreendido. Em toda a projeção em perspectiva, a figura deve ser posicionada em função do *ponto de vista* a partir do qual a figura se forma. Assim como vimos para Descartes, dependendo da posição do ponto de vista, um círculo pode ser melhor representado por uma oval. Ampliando o sentido de representação para as figuras geométricas a partir da geometria projetiva de Desargues, como já vimos, um círculo projetado em um plano pode ser expresso até mesmo por uma parábola, na medida em que, entre o círculo e a parábola, é possível estabelecer uma ordem ou regra que liga cada ponto de uma figura a cada ponto de outra, por mais dessemelhantes que ambas as figuras possam ser entre elas.

É assim que duas substâncias podem ter representações completamente diversas do mesmo universo, por mais aparentemente opostas que elas possam ser. Entre a alma, que possui percepções distintas, e as substâncias ou Mônadas brutas, que possuem somente uma percepção obscura e confusa do universo, o mesmo universo é expresso, por mais que a expressão se dê de modos completamente distintos. Escrevendo sobre a pintura em 1684 – quase contemporaneamente ao *Discurso de Metafísica* – Bernard Lamy, nesse ponto discípulo fiel de Descartes, fornece um exemplo interessante desse problema:

Uma estátua, que é isolada, pode ser vista de vários lados; ela mostra todas as suas partes. A estátua de *Hércules* do palácio Farnese, por exemplo, representa o corpo de Hércules inteiro; podemos rodeá-la e vê-la de lugares diferentes. Mas o mesmo não acontece com a figura pintada, que se termina por um único traço, que marca única e precisamente o contorno sob o qual a coisa pintada apareceu ao pintor que a desenhou e sob o qual ele quer que ela apareça. *Esse contorno é, portanto, diferente conforme os diferentes pontos de vista, e não pode ser apropriado para a representação do mesmo objeto de outro lugar.* Por isso as gravuras do *Hércules* do palácio

¹⁴ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, GP. IV, pp. 482-483.

Farnese não se assemelham entre si, já que a estátua foi desenhada por pessoas diferentes que não a viram do mesmo lugar¹⁵.

Assim como as diferentes gravuras retratam a mesma estátua de Hércules a partir de pontos de vista diferentes, as substâncias representam o mesmo universo a partir de sua perspectiva particular. Essa analogia entre a representação da substância e a imagem em perspectiva não implica, naturalmente, que Leibniz entenda a representação de um modo puramente imagético. Como já vimos no capítulo anterior, a noção leibniziana de representação não se resume de modo algum à imagem, mas esse exemplo pode nos ajudar a compreender porque a visão permanece como um paradigma fundamental para compreender a representação do universo na substância e na Mônada. Assim como as diversas gravuras de Lamy, as substâncias são como diversos espelhos, que, de seu ponto de vista, representam uma mesma multiplicidade. Entretanto, Lamy não se apressaria ao afirmar que essas diferentes gravuras não se assemelham entre si? Afinal, uma pessoa não reconheceria a mesma estátua pintada em cada uma delas? Não bastaria somente que alguns traços comuns da estátua se conservassem para que elas pudessem ser ditas semelhantes entre si? É por isso que Leibniz, ao afirmar que as Mônadas são como espelhos do universo, não tem em mente o reflexo que se pinta nela apenas uma cópia perfeita da imagem do universo. Pelo contrário, o que interessa a ele é justamente a multiplicidade de reflexos que se formam a partir de cada ponto de vista que cada Mônada possui:

Não se deve desconfiar, quando falo em espelho, que eu me aproximo da opinião de que as coisas externas são constantemente retratadas nos órgãos e na própria alma. Para a expressão de uma coisa em outra, é suficiente que exista uma lei constante de relações pelas quais os elementos singulares da primeira possam ser relacionados aos elementos singulares que correspondem a eles na segunda. Assim como o círculo pode ser representado pela

¹⁵ Lamy, B., *Tratado de perspectiva*, In: *A pintura, textos essenciais*, vol. 3, p. 89, 2004. Grifo nosso. Gravuras do Hércules de Farnese vistas de diversos pontos de vista constavam no anexo do livro de Abraham Bosse, *Manière universelle de M. des Argues pour pratiquer la perspective par petit-pied comme le géométral* de 1648, que foi uma das principais obras responsáveis por divulgar a geometria projetiva de Desargues na França, e que é citado indiretamente por Leibniz em NE, II, ix, §8, p. 106.

elipse ou pela curva oval em uma projeção em perspectiva, e até por uma hipérbole, mesmo sendo muito dessemelhante e não retorna a si mesma, dado que para cada ponto da hipérbole, pode ser assinalado o ponto do círculo do qual ela é projeção segundo a mesma lei constante.¹⁶

Ora, se a percepção é um caso particular da expressão, as mesmas leis devem se aplicar. Como vimos, para dizer que uma coisa é expressão de outra, basta que haja uma lei ou regra que indique uma correspondência mútua entre duas ordens distintas. A perspectiva, aplicada à ótica é justamente tal lei. Submetida às leis da geometria¹⁷, mais precisamente da geometria projetiva, o estudo da perspectiva é o conjunto de regras que permite que uma figura qualquer seja representada a partir dos raios visuais que emanam de um ponto de vista previamente estabelecido.

Dada uma figura qualquer, é possível traçar as regras que a relaciona com a sua projeção em perspectiva, ou mesmo com a sua representação em um plano traçando entre elas retas, ou mesmo uma projeção cônica, que se encontram em um ponto, que no caso da ótica é o ponto de vista do observador. Sendo assim parte fundamental da ótica e técnica essencial do pintor seiscentista, a geometria projetiva permite que se estabeleça, como já vimos, uma semelhança entre figuras só aparentemente dessemelhantes (como entre o círculo e a elipse ou a parábola), e até mesmo que se represente, com o auxílio de sombras, figuras tridimensionais em um plano segundo leis precisas:

Na perspectiva, é preciso somente considerar que um objeto pode ser desenhado exatamente sobre certo quadro quando marcamos nele os pontos de encontro dos raios visuais, ou seja, das

¹⁶ Leibniz, [*Sur le principe de raison*], In: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p.15, 1903.

¹⁷ Lamy afirma que a perspectiva faz parte da ciência da ótica, junto com a dióptrica e a catóptrica “A perspectiva supõe que um quadro é uma janela ou um vidro através do qual se veem objetos, e ela ensina como podemos encontrar todos os pontos nesse vidro por onde passam os raios que fazem ver esses objetos: de modo que, tendo passado os traços por esses pontos, e colorindo-os com as mesmas cores que aparecem nos objetos, a vista seja enganada pelas mesmas impressões que os objetos naturais fariam”. Lamy, B. *Entretiens sur les sciences*, Entretien VI, p.232. 1966. Leibniz, que como Desargues atesta a importância das projeções na matemática, posiciona a perspectiva como uma seção da geometria, afirmando portanto que sua utilidade para estabelecer a relação entre figuras não se restringe apenas à ótica, mas à geometria como um todo. Cf. Leibniz, GP. VII, 169.

linhas retas que passam pelo olho e pelos pontos objetivos, e que prolongados segundo a necessidade, encontram ou atravessam o quadro. É por isso que o lugar do olho, a figura e a situação do quadro (digo a figura, pois ele pode ser plano, convexo ou mesmo côncavo) e enfim o geometral (ou seja, a situação e figura do objeto) sendo dadas, *um géômetra pode sempre determinar o ponto de aparência sobre o quadro que corresponde ao ponto objetivo proposto*.¹⁸

A perspectiva é portanto uma lei de correspondência, uma representação que, por mais que deforme o objeto, não deixa de ser por isso menos representativa. Poderíamos dizer ainda que a representação do universo na alma, dado que ela sempre representa o todo a partir de seu ponto de vista particular, é necessariamente uma deformação, por mais essa deformação possa ser mais ou menos fiel ao original. Ou ainda, o que seria dizer o mesmo, que as ideias pelas quais a alma representa os objetos sejam mais ou menos distintas.

Se toda alma é um ponto de vista particular sobre o todo, é porque ela estabelece com o todo uma relação regrada que lhe é particular. Assim como em uma secção cônica, na qual cada ponto do círculo projetado em um plano corresponde por uma relação regrada a cada ponto da elipse, da parábola ou da hipérbole formados pela secção, a alma forma uma relação regrada com o universo. Mas se cada substância forma uma relação particular com o mesmo universo, é porque cada uma mantém um ponto de vista que lhe é único.

Compreendida a partir do paradigma da expressão, ou seja, das relações regradas entre diversas representações, não podemos tomar mais a perspectiva como uma simples deformação ao ponto de tornar o objeto dessemelhante. Se, como afirmava Descartes, um círculo é normalmente melhor representado em uma pintura em perspectiva por uma elipse, isso não atesta para uma completa dessemelhança. Do mesmo modo que, como vimos, a parábola, sendo uma projeção do círculo, mantém com ele uma relação regrada, os objetos que se deformam segundo as leis da perspectiva mantêm uma relação regrada com aquilo que representam e, assim sendo, o expressa. É assim que podemos afirmar que a projeção em perspectiva expressa o seu geometral. A perspectiva cria a ilusão de um espaço, a percepção de que as figu-

18 Leibniz, GP. VII, 169. Grifo nosso.

ras representadas em um plano se sobrepõem no espaço de modo que parte delas se oculta à visão. De modo similar, o jogo regrado de luzes e sombras, sem o qual não conseguiríamos, por exemplo, discernir um círculo de uma esfera, nos fornece a impressão de uma profundidade ilusória. Por mais que com esses artifícios os objetos se deformem e se ocultem, a relação regradada, entre a representação e o representado, ou seja, o invariante, sempre se mantém. Como afirma Leibniz na *Teodiceia*:

A mesma coisa pode ser representada diferentemente; mas deve sempre haver uma relação exata entre a representação e a coisa, e por consequência, entre as diferentes representações de uma mesma coisa. As projeções de perspectiva, que projetam no círculo as seções cônicas, nos fazem ver que um mesmo círculo pode ser representado por uma elipse, por uma parábola e por uma hipérbole, e até mesmo por outro círculo, por uma linha reta e por um ponto. Nada parece tão diferente nem tão dessemelhante que essas figuras, e entretanto há uma relação exata de cada ponto a cada ponto. Também é preciso admitir que cada alma representa o universo a si mesma segundo seu ponto de vista e por uma relação que lhe é própria, mas aqui uma perfeita harmonia subsiste sempre¹⁹.

É nesse sentido que devemos compreender essa diferença pela qual as substâncias, todas espelhos do universo, expressam o mesmo universo com uma perspectiva que lhe é própria, e a harmonia garante que cada uma dessas infinitas perspectivas que são a soma da representação do universo nas infinitas substâncias se completem e, todas juntas, formem esse mesmo universo criado por Deus. Desse modo, a criação é espelhada infinitas vezes de infinitos modos distintos, multiplicando assim a complexidade e a beleza da obra Deus infinitamente. E é somente nesse sentido que devemos compreender que o homem é feito à imagem de Deus, pois sendo imperfeito, ele imita Deus sendo uma perspectiva dele, não podendo nunca chegar a uma imagem perfeita. Em outras palavras, o homem é uma imagem deformada de Deus, mas essa não pode ser uma deformação arbitrária. Entre a perfeição de Deus e a imperfeição do homem que lhe é imagem, há uma deformação que segue as leis da perspectiva. Mas ela só é imperfeita se vista isoladamente e confusamente. Ao expressar o mundo intei-

19 Leibniz, *Essais de theodicée*, §357, pp. 327-328.

ro, pode-se considerar o homem como um mundo à parte, ou mesmo como um pequeno Deus em seu próprio mundo. Mas diferentemente de Deus, ele está abandonado às suas próprias paixões e limitações, que o impedem de ver o todo distintamente, além de estar submetido ao pecado e às privações. Mas esses aparentes defeitos do homem só podem ser considerados como tais se, precisamente, não os observarmos a partir do ponto de vista correto.

O homem faz o mal na medida em que erra, mas Deus, por uma arte maravilhosa, transforma todos os defeitos desses pequenos mundos no maior ornamento de seu grande mundo. É como nessas invenções de perspectiva onde certos desenhos belos aparentam ser só confusão, até que nos posicionemos nos seus verdadeiros pontos de vista, ou que os observemos por meio de certo vidro ou espelho.²⁰

Essa referência à anamorfose, figuras deformadas por uma perspectiva que coloca o ponto de vista em um lugar improvável, ou formadas por ilusões catópticas que só são corrigidas por um espelho (os quadros anamórficos eram extremamente populares nas cortes da época), mostra que a Leibniz estava longe de conceber a perspectiva como um modo mais “realista” de representar os objetos. A perspectiva, enquanto um artifício (*perspectiva artificialis*), pode representar os objetos de acordo com regras estabelecidas, o que não significa que ela seja uma cópia exata, ou mesmo mais próxima de uma cópia, da coisa representada. As regras de perspectiva que transformam um quadro de uma paisagem, por exemplo, em algo próximo de uma janela que mostre a própria paisagem para quem o olhe, como, segundo Lamy, devem ser os quadros mais perfeitos. Mas essas mesmas regras podem deformar as figuras a ponto de torna-las completamente irreconhecíveis, de tal modo que só podem ser reconhecidas se colocadas defronte certo espelho, ou vista de certo ponto de vista específico. Assim, por mais destituída de forma que a imagem anamórfica possa ser, quando vista a partir do ponto ou do reflexo exato, a figura se restitui e se reforma para o espectador. É uma imagem que se destrói segundo uma certa regra para depois ser reconstruída. Tanto a figura que é identificada imediatamente como representação de algo facilmente reconhecível (como a paisagem de Lamy),

²⁰ Leibniz, *Essais de Théodicée*, §147, p.199.

quanto a imagem anamórfica que só se torna reconhecível através de certo espelho ou ponto de vista peculiar, se valem das mesmas regras exatas da geometria. Ora, não é justamente isso a exigência para que se possa dizer que dada relação é expressiva?

Sabe-se que Descartes estava longe de ignorar as leis da perspectiva e suas implicações para na formação de imagens. Inclusive um dos maiores estudiosos das ilusões anamórficas de seu século, o padre Nicéron foi um de seus muitos correspondentes, além de ser um fiel seguidor de sua filosofia e geometria. Mas é justamente o conhecimento do poder da perspectiva que, pelas mesmas regras que pinta em nossas retinas a imagem dos objetos exteriores, deforma as imagens a ponto de torna-las completamente dessemelhantes, que o leva a colocar o sensível no campo das coisas duvidosas, que devem ser descartadas em favor de uma representação que seja exata e evidente²¹. Ora, o que afasta Descartes da imagem sensível como modelo para a ideia é justamente o que, para Leibniz, transforma ela em um paradigma exato para compreender a ideia expressiva. Se a ideia é expressão e, se para haver expressão, é necessário que se mantenha uma relação regrada entre um e outro polo da expressão, a perspectiva se torna essa regra pela qual a imagem em perspectiva se relaciona com o objeto de que ela é representação. Se não há nenhuma relação aparente entre um e outro polo da representação, tal como, para tomar um exemplo que já examinamos, entre o movimento do ferro na carne e a sensação de dor, é porque o filósofo intuicionista, seja ele cartesiano ou empirista, não se preocupou em encontrar a regra que os relacionam e descartou prematuramente a relação. Mas nada nos impede de encontrar nessa aparente dessemelhança completa uma regra que liga uma representação à outra, do mesmo modo que uma anamorfose se torna uma imagem bem proporcionada uma vez colocado sobre ela o espelho ou o vidro correto. A perspectiva se torna assim um modelo fundamental para a expressão e, conseqüentemente, para a percepção, pois, ao estabelecer uma correlação regrada entre elementos dessemelhantes, ela traz à superfície o *invariante* que de outro modo permaneceria oculto na variação dos elementos expressivos.

²¹ Sobre a relação de Descartes com a anamorfose, que é mais complexa e interessante do que esboçamos rapidamente aqui, cf. Baltrusaitis, J. *Anamorphoses, ou thaumaturgos opticus*, pp. 59-68. 1984.

REFERÊNCIAS

- BALTRUSAITIS, Jurgis. *Anamorphoses, ou thaumaturgos opticus*, Paris: Flammarion, 1984.
- BKOUICHE, Rudolf. *La naissance de projectif: de la perspective à la géométrie projective*, In: RASHED, Roshdi. (org.) *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, (Adams, C. e Tannery, P. Ed.). 11 vol. Paris: Vrin, 1971.
- LAMY, Bernard. *Tratado de perspectiva*, In: Lichtenstein, J. (org.), *A pintura, textos essenciais*, vol. 3, São Paulo: Editora 34, 2004
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmann, 1875-85, 7 vols.
- _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1966-2014.
- _____. *Opuscles et fragments inédits*. (Couturat, L. org.). Paris: Félix Alcan, 1903.
- _____. *Essais de Théodicée*, Paris: Garnier-Flammarion, 2010.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Oeuvres*, (Rodis-Lewis, G. Ed.), 2 vol., Paris: Gallimard, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1992.

Bem, perfeição e maximização das existências em Leibniz

Celi Hirata

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Leibniz diz que, ao criar o mundo, Deus escolhe entre as diversas possibilidades aquela que comporta o maior bem: “há razões para a escolha em Deus e [...] essas razões são tiradas da sua bondade; donde necessariamente segue que o que foi escolhido teve a vantagem da bondade sobre o que não foi escolhido”.¹ Se Deus não escolhesse o melhor, não criasse um mundo que se sobressaísse em bondade em relação a outros possíveis, ele não poderia ser considerado justo, já que a justiça divina consiste na sua bondade segundo a sua sabedoria, sendo que a sua realização não tem outro resultado senão a efetivação do maior bem possível. Como Leibniz afirma nas *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*, a vontade divina tem como objeto o bem, mas, para reconhecê-lo, é necessária a sabedoria, que é o conhecimento do bem. Quando, enfim, a potência se acrescenta à justiça, realizando o que a vontade escolheu com base na sabedoria, efetiva-se o mundo no qual o ser coincide com o dever-ser,² o que não é outra coisa do que o melhor dos mundos possíveis, o mundo mais justo de todos.

Mas o que é o bem, esse bem que é reconhecido pelo entendimento divino, desejado pela sua vontade e efetivado pela sua potência? Numa

1 *Ensaio de Teodiceia*, § 226. São Paulo: Estação Liberdade, 2013 (tradução de William Piauú e Juliana Silva), p. 297

2 *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*. In: *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989 (tradução de Leroy Loemker), p. 564.

primeira resposta, encontra-se que o conceito de bem está ligado àquele de *perfeição*: ainda nas *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*, Leibniz diz que “uma vez que a justiça tem como fim o bem e a sabedoria e a bondade juntas formam a justiça, e referem-se, portanto, ao bem, podemos perguntar o que é o verdadeiro bem. Respondo que ele é aquilo que serve à perfeição das substâncias inteligentes”.³ Mas, embora estas sejam dentre as demais substâncias privilegiadas na criação, o bem não está ligado apenas à perfeição dos espíritos, mas da realidade como um todo. Afinal, Deus escolhe dentre as essências que estão no seu entendimento aquelas que possuem maior grau de perfeição, efetuando o mundo que não é apenas bom, mas o melhor dentre todos os possíveis.

Assim como a marca da perfeição é a possibilidade do último grau (diferentemente do número e do movimento, que não são suscetíveis do último grau, já que a noção do movimento mais rápido e do maior número encerram contradição), o melhor dos mundos possíveis figura como único dentre todos os demais. Como Leibniz ilustra no encerramento da *Teodiceia* por meio de uma ficção, o conjunto infinito dos mundos possíveis que estão no entendimento divino é análogo a uma pirâmide, pirâmide que possui um começo, uma ponta, mas não um fim, sendo que a sua base cresce ao infinito, na medida em que há infinitos mundos que não são o melhor. “Entre uma infinidade de mundos possíveis, há o melhor de todos; de outro modo Deus não se determinaria absolutamente a criar nenhum deles; mas não há nenhum que seja de tal maneira imperfeito que não haja ainda um menos perfeito abaixo dele: é por essa razão que a pirâmide desce ao infinito”.⁴ O mundo criado, apesar de não ser absolutamente perfeito no sentido de não conter limitações, já que Deus não poderia criar outro deus, é *supremo* dentre os demais mundos possíveis, superando-lhes em perfeição. Trata-se da combinação “pela qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir”⁵ do contrário, não haveria uma razão suficiente para a escolha deste mundo em detrimento dos demais, como na fábula do *asno de Buridan*.⁶

³ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*, p. 564.

⁴ *Teodiceia*, § 416, p. 415.

⁵ *Da origem primeira das coisas*. In: *Newton e Leibniz. Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1983 (tradução de Carlos Mattos), p. 156.

⁶ Essa famosa fábula é retomada várias vezes por Leibniz na sua rejeição da liberdade de indiferença. Cf., por exemplo, *Scientia Generalis*, GP VII, 111.

O modo como este mundo se determina matematicamente como o melhor dos mundos possíveis é bem exposto no *Da origem primeira das coisas*. Nesse texto, delinea-se o que Leibniz entende por bem e por perfeição, bem como o modo como ele se apropria do mecanicismo e da matematização característicos da modernidade não só na explicação dos fenômenos, mas também na explicação de como o melhor mundo possível é determinado e distinguido dos demais:

Sempre, com efeito, vigora nas coisas um *princípio de orientação tirado do máximo ou mínimo*, de modo que se produza o *máximo de efeito com o mínimo de gasto*, por assim dizer. E nesta altura o tempo, o lugar ou, numa só palavra, a receptividade, ou capacidade do mundo pode ser tida como gasta ou como terreno em que se edifique de modo mais cômodo, correspondendo as variedades das formas à comodidade do edifício, bem como à multidão e elegância dos quartos [...] Portanto, assim como, supondo-se a resolução de fazer um triângulo, ainda que não ocorra nenhuma outra razão que oriente, há de produzir-se um equilátero; e posto que se deva tender de um ponto a outro, embora nada mais indique o caminho, escolher-se-á a via mais *fácil* ou mais *curta*; assim também, uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser, ou que haja uma razão para que se produza alguma coisa de preferência ao nada, ou seja, que da possibilidade se deva passar ao ato, segue-se conseqüentemente que, embora nada mais seja indicado, exista o *máximo possível consoante a capacidade do tempo e do lugar* (ou da ordem possível da existência), do mesmíssimo modo como se ajustam as pedras para que caiba o maior número possível na área proposta.

Do que ficou dito já se compreende muito bem como na produção das coisas se tenha exercido certa matemática divina ou mecanismo metafísico, realizando-se a *tendência para o máximo*. Assim, de todos os ângulos prevalece na geometria o reto, e os líquidos postos heterogeneamente se arrumam na figura mais capaz, que é esférica, mas, sobretudo, na própria mecânica comum, lutando entre si muitos corpos graves, surge afinal um movimento pelo qual se produz no total a maior descida. Ora, da mesma maneira como todos os possíveis tendem com o mesmo direito a existir, na ordem da realidade, igualmente todos os pesos tendem com o mesmo direito a descer, na ordem

da gravidade. E, assim como aqui se produz um movimento em que se contém a maior descida de corpos graves, também ali se produz um mundo com a *maior produção de possíveis*.⁷

Pensando ou calculando, Deus cria o mundo⁸ no qual o *máximo de realidade* vem a existir. Depreende-se, assim, que o melhor mundo ou mais perfeito é aquele que possui o máximo de realidade possível⁹ de acordo com as ordens do espaço e do tempo. Se, por um lado, não existe em absoluto o maior número de todos, o que é uma noção contraditória, por outro, o mundo mais perfeito de todos é possível porque, relativamente à receptividade do mundo, há um número máximo de seres compostíveis, do mesmo modo como, num tabuleiro a ser preenchido, há um número máximo de peças que podem ser encaixadas. A partir daí parece se depreender que a *existência*, que Leibniz elenca entre as perfeições, é o próprio bem em si que é objeto da vontade divina, sendo o máximo de existências compostíveis na ordem do espaço e do tempo o melhor, o mais perfeito. O máximo de realidade se identificaria, assim, com o máximo de existências.

Entretanto, em outros textos, Leibniz identifica o bem com a harmonia, sendo o melhor o mais harmônico, como ele defende numa carta a Wedderkopf de maio de 1671, carta na qual a determinação matemática da criação também é enfatizada:

É necessário referir tudo a alguma razão, e não se pode parar até que se encontre uma primeira causa ou devemos admitir que algo pode existir sem uma razão suficiente para a sua existência, e essa admissão destrói a demonstração da existência de Deus e muitos teoremas filosóficos. Qual é, então, a razão última da vontade divina? O intelecto divino. Pois Deus quer as coisas que ele entende ser as melhores e mais harmoniosas e as seleciona a partir de um número infinito de todas as possibilidades. Qual é então a razão do intelecto divino? A harmonia das coisas. *Qual é a razão da harmonia das coisas? Nada*. Por exemplo, nenhuma razão pode ser dada para a proporção entre 2 e 4 ser a mesma que aquela que entre 4 e 8, nem mesmo na vontade divina. Isso de-

⁷ *Da origem primeira das coisas*, p. 156-157, itálicos meus.

⁸ “Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.” (*Scientia Generalis*, XII, GP VII 193).

⁹ Realidade, por sua vez, se identifica na maior parte das vezes com existência, embora não seja esgotada por ela, como indicaremos logo mais adiante.

pende da própria essência, da ideia das coisas. Pois a essência das coisas são números [...].¹⁰

A harmonia é, ao menos nesse texto, afirmada como *a última razão* da *razão última* das coisas, como o valor absoluto que Deus alcança pelo seu intelecto e que é representado à sua vontade como o maior bem a ser efetuado, vontade que, conjugada com a sua potência, constitui a primeira causa eficiente ou razão última de todas as coisas. Por sua vez, a harmonia consiste numa relação numérica, a saber, a relação entre a unidade e a multiplicidade. No caso da harmonia preestabelecida, por exemplo, trata-se da correspondência regrada entre o um e o múltiplo, entre várias séries distintas entre si. Já quando Leibniz fala de harmonia universal (que ele, desde a sua juventude, vê como a marca característica do mundo), ele visa dizer que a realidade atual é aquela onde a máxima variedade é compensada pela uniformidade ou máxima ordem, a ponto de descrever o seu sistema como a conciliação da variedade e da unidade: “[minha filosofia] (...) é fundada em dois ditados tão vulgares como os do Teatro Italiano, que *alhures é tudo como aqui*, e este outro de Tasso, que *por variar, a natureza é bela (che per variar natura è bella)*, que parecem se contradizer, mas que devem ser conciliados, entendendo-se um do fundo das coisas, e o outro, das maneiras e aparências”.¹¹ Ou ainda: “tudo é sempre e por toda parte como aqui, diferindo apenas por graus de grandeza e perfeição”.¹² A harmonia, enquanto relação regrada entre a unidade e a multiplicidade, resulta da resolução divina de criar o mundo onde o máximo de efeitos se segue das leis mais simples possíveis, como Leibniz explica no *Discurso de Metafísica*, após comparar Deus ao mais excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções para um problema, a um bom arquiteto, a um bom pai de família, a um maquinista habilidoso, ou, numa palavra, a um “sábio autor, que encerra o *máximo* de realidade no *mínimo* possível de volumes”:

¹⁰ *A Wedderkopf*, de maio de 1671, A II, 1, 117/ L 146, itálicos meus. Cf. também *Sobre a existência*, A VI, iii, 588/ *Recherches...*, p. 30: “Existir para uma coisa é idêntico a: ser concebido por Deus como o melhor, isto é, como o mais harmônico”.

¹¹ *À Rainha Sofia-Carlota*, GP III, 348

¹² *Explicação sobre as naturezas plásticas*, GP VI, 548

No que se refere à simplicidade das vias de Deus, esta se realiza propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins ou efeitos. E ambas as coisas devem equilibrar-se, como os gastos destinados a uma construção com o tamanho e a beleza nela requeridos. Verdade é nada custar a Deus, bem menos ainda do que a um filósofo que levanta hipóteses para a fábrica do seu mundo imaginário, pois para Deus é suficiente decretar para fazer surgir um mundo real. Em matéria de sabedoria, porém, os decretos ou hipóteses representam os gastos, à medida que são mais independentes uns dos outros, porque manda a razão evitar a multiplicidade nas hipóteses ou princípios, quase como em astronomia, onde o sistema mais simples é sempre preferido.¹³

A partir da tese de que Deus “tudo faz para o melhor” se segue que existe a ordem mais harmônica, onde o máximo de efeito e variedade é produzido a partir dos decretos e leis mais simples e unos, isto é, a partir dos meios mais simples, realizando-se o mínimo de gastos. A simplicidade dos meios, a economia das hipóteses e princípios, que deve ser conciliada com o máximo de variedade, permite, por sua vez, que o *máximo de realidade possível* seja produzido. Como ele diz na passagem supracitada do *Da origem primeira das coisas*, a ordem determinada, assim como o ângulo reto ou a forma esférica, é aquela que permite maximizar os efeitos, existindo então a ordem na qual o máximo de existências é atualizado. Essa conexão da ordem mais determinada com o máximo de existências é diretamente estabelecida no texto que posteriormente recebeu o título *24 teses metafísicas*. Após dizer que todos os possíveis exigem existir e que, entretanto, nem todos existem porque nem todos são compatíveis entre si,¹⁴ Leibniz prossegue dizendo que, do conflito de todos os possíveis que exigem a existência,

¹³ *Discurso de Metafísica*, § 5. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes, 2004 (tradução de Marilena Chaui), p. 11

¹⁴ Leibniz diz que não se sabe ainda de onde provêm as diferentes incompatibilidades, isto é, como umas essências excluem outras, dando apenas um exemplo de como isso funcionaria: “Suponhamos que A, B, C e D são iguais quando consideramos as suas essências, isto é, que eles são igualmente perfeitos e que as suas pretensões à existência são iguais; admitamos que D é incompatível com A e com B, que A é compatível com todos os outros à exceção de D e que ocorra o mesmo com B e C: é, então, a combinação ABC que existirá e não D. Com efeito, se nós desejássemos que D existisse, apenas C poderia existir com ele e é a combinação CD que deveria existir, ao passo que ela é evidentemente menos perfeita que a combinação ABC” (*Sobre as verdades primeira*. In: *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris: PUF, 1998, p. 447).

Existe a série pela qual as coisas existem no maior número, isto é, a série máxima de todos os possíveis. Essa série é igualmente a única que é determinada, como a linha reta o é dentre as linhas, o ângulo reto dentre os ângulos e, dentre as figuras, aquela que contém a extensão maior, a saber, o círculo ou a esfera. E do mesmo modo como vimos que os líquidos se reagrupam a si mesmos em gotas esféricas, existe na natureza universal a série que possui a maior capacidade. Existe, pois, o mais perfeito, já que a *perfeição* não é outra coisa que a quantidade de realidade [...] Segue-se também que prevaleceu a série pela qual é produzida a maior quantidade do que é pensável distintamente.¹⁵

O bem, então, é a existência, e o melhor, o máximo de existências, ou, como Leibniz diz, “a série pela qual as coisas existem no maior número”, sendo que a vontade antecedente de Deus visa a existência de todas as essências e a sua vontade consequente, dada a incompatibilidade lógica de todas as possibilidades, o máximo de existências possível. Donde parece se seguir que a perfeição ou quantidade de realidade se identifica com a *quantidade de existências*. A existência é um bem em si mesmo e o máximo de realidade possível é o *optimum*: a existência, e mais ainda, o máximo de existência ou realidade justifica a si mesma. Na medida em que a existência é moralmente superior ao nada, é o não-ser e a privação que devem ser justificados: como Leibniz se esforça em mostrar na sua obra e, em especial, na *Teodiceia*, o mal se justifica em parte pela produção de um bem maior e em parte pela privação original e irreduzível das criaturas, já que Deus não poderia produzir um outro deus. Nesse sentido, Leibniz aproxima-se do princípio espinosano de que, para cada coisa, deve se designar a causa ou razão não apenas pela qual a coisa existe, mas também, com igual direito, pela qual *não* existe.¹⁶

Entretanto, é bem verdade que a quantidade de realidade deve ser entendida de modo amplo, sendo relativa ao número e variedade não apenas de substâncias existentes, mas também às qualidades e aos estados internos de cada um dos seres: do prevalecimento da série pela qual é produzida a maior quantidade do que é pensável distintamente,

¹⁵ 24 *teses metafísicas*, GP VII, 290 / *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, p. 469. Os primeiros itálicos são meus.

¹⁶ Espinosa, *Ética*, I, prop. XI.

segue-se que a matéria não seja uniforme, mas diversificada ao máximo pelas formas; que não haja átomos e nem vácuo, mas que toda porção de espaço seja totalmente preenchida, não havendo parte da matéria que não seja atualmente dividida e que não contenha corpos orgânicos, havendo almas por toda parte.¹⁷ “Na natureza tudo é pleno”:¹⁸ há substâncias simples por toda parte, rodeadas, por sua vez, por uma massa composta ela própria por uma infinidade de outras substâncias. E cada substância é, por sua vez, completamente determinada e até mesmo infinitesimalmente detalhada, concentrando em si o universo inteiro a partir de um ponto de vista próprio que a distingue de todas as demais.

Mas, considerando-se o bem como a existência e a perfeição como o máximo de existência e variedade, como explicar, então, a definição de bem como aquilo que serve à perfeição das substâncias inteligentes, que Leibniz apresenta, por exemplo, nas *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*, citada no início deste artigo? O filósofo indica que também a felicidade e a perfeição dos espíritos, e não só o máximo de existências, é decisiva na realização da máxima perfeição em geral: como Leibniz diz no § 36 do *Discurso de Metafísica*, “Deus, pretendendo alcançar sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior desvelo com os espíritos, e lhes dará, não só em geral, mas até a cada um em particular, o máximo de perfeição permitido pela harmonia universal”.¹⁹

É verdade que a harmonia e o máximo de variedade e de existências no mundo contribuem ao aperfeiçoamento e felicidade dos espíritos, mas parece que não é suficiente para conduzir por si só a esse aperfeiçoamento. Leibniz é ambíguo a esse respeito: por um lado, ele diz que as essências em geral exigem a existência na proporção de suas perfeições, sendo que, em alguns casos, a essência de um pecador é criada no lugar da de um virtuoso com o qual é incompatível porque a sua essência encerra mais realidade, na medida em que a sua existência engendra, no fim das contas, um bem maior. Por outro, um ser é tanto mais perfeito quanto mais virtuoso e feliz for: “a felicidade está para as pessoas como a perfeição para os seres”.²⁰ Isto é, uma mesma

¹⁷ *Considérations sur les principes de vie...*, GP VI, 545.

¹⁸ *Princípios da Natureza e da Graça*, §3. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*, p. 154.

¹⁹ *Discurso de Metafísica*, §36, p. 76.

²⁰ *Discurso de Metafísica*, §36, p. 77.

essência é mais perfeita do ponto de vista da vontade antecedente de Deus e menos perfeita a partir de sua vontade consequente. É nesse sentido que a perfeição muda de sentido quando é pensada individualmente em relação à substância e em relação ao todo. Como Leibniz diz no § 35 do *Discurso de Metafísica*, a natureza, fim, virtude e função das substâncias consiste em exprimir Deus e o universo, sendo que os espíritos são mais perfeitos dos que as outras criaturas na medida em que exprimem melhor e um espírito mais sábio exprime melhor do que um que não seja sábio e virtuoso. Já a perfeição do todo é, de algum modo, relativa à quantidade de existências e variações possíveis num único conjunto de existências.

Por isso é que Leibniz diz que Deus atende a perfeição dos espíritos em geral e também de cada espírito em particular o máximo que é permitido pela harmonia universal, indicando aí que se tratam de dois fins distintos que são visados por Deus na criação, dois princípios distintos: “se o primeiro princípio da existência do mundo físico é o decreto de lhe dar a máxima perfeição possível, o primeiro desígnio do mundo moral, ou da Cidade de Deus, a mais nobre parte do universo, deve se espalhar quanta felicidade for possível”.²¹

Havíamos visto anteriormente neste artigo como a simplicidade dos meios, a economia de hipóteses ou o mínimo de volumes e gastos que é conciliada com a produção do máximo de efeitos na criação divina parecia conduzir também à *maximização* dos efeitos, levando à produção máxima de existências possível, já que as ordens determinadas são aquelas que maximizam a compatibilização das essências. Já em relação aos *espíritos*, Leibniz parece conceber esse mínimo, economia ou simplicidade de outra maneira, dizendo que os espíritos são, dentre todos os seres, aqueles que ocupam menos volume, na medida em que se estorvam menos do que as outras criaturas, como ele afirma no parágrafo quinto do *Discurso de Metafísica*. Ao contrário do que ocorre com as demais substâncias finitas, que estão presas à relação de ação e paixão (cada vez que ocorre uma mudança envolvendo duas ou mais substâncias a ação ou aumento de perfeição de uma corresponde à paixão ou diminuição da perfeição de outra), nos espíritos a ação de uma criatura pode corresponder à ação de outra, como no caso, por exemplo, da amizade ou da comunicação de conhecimentos – como

²¹ *Discurso de Metafísica*, §36, p. 77.

Leibniz diz, os seres racionais são capazes de se ajudar mutuamente. É por isso que as substâncias racionais são as mais perfeitas de todas, pois não apenas elas são as criaturas que melhor exprimem o mundo e o seu criador, mas também porque são as mais suscetíveis de aperfeiçoamento pelo fato de as suas perfeições caracterizarem-se por se estorvarem reciprocamente o mínimo.²²

Deste modo, “menos volume” não parece indicar no caso dos espíritos algo que permite a maior compatibilização numérica, de substâncias ou características distintas, levando a uma perfeição maior no todo pela maximização da quantidade de existência, mas sim algo que permite a maior perfeição no todo pela maior compatibilização de perfeições tomadas individualmente, em cada uma das substâncias. Dentre todas as demais criaturas, os espíritos são os seres que mais permitem a conciliação da vontade *antecedente* de Deus de dar perfeição a cada substância particular – ou, no caso, dotar cada espírito de virtude e felicidade – com a vontade *consequente* divina de dotar a totalidade de perfeição – já que os espíritos são os únicos que podem escapar da relação ação-paixão, sendo que, numa mudança que envolve várias substâncias, não é preciso que o aumento de perfeição de uma corresponda à diminuição de perfeição de outra. Deste modo, o aumento de perfeição de uma substância é compatível com o aumento de perfeição de outras.

Assim, “realidade” não é exatamente sinônimo de “existência” tomada pura e simplesmente: a máxima quantidade de realidade, que é a perfeição na criação, não é a mesma coisa que quantidade de existências, embora seja um de seus principais sentidos. É certo que a existência é um bem num sentido essencial, uma perfeição, mas também o são a ordem, o contentamento, a alegria, a sabedoria, a bondade e a virtude, que nunca podem ser maus, como ele diz nas *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*.²³ Deste modo, a criação revela-se como um complexo cálculo no qual diversas variantes são levadas em conta: para alcançar o máximo de realidade possível, Deus não apenas compatibiliza o máximo de existências e variações qualitativas internas, mas também atribui um peso diferente aos espíritos, na medida em que estes são os seres mais perfeitos tomados em si mesmos, além de permitirem uma maior compatibilização das perfeições individuais.

²² *Discurso de Metafísica*, §36, p. 76.

²³ *Philosophical Papers*, p. 564.

Assim, se o bem visado por Deus na criação é a perfeição do mundo, o melhor dos mundos possíveis que se encontra no ápice da pirâmide das possibilidades, a perfeição é, por seu turno, alcançada não apenas pela compatibilização do maior número de existências e variações, mas também por uma valorização especial dos espíritos.

A divisibilidade infinita do contínuo no diálogo *Pacidius Philalethi*, de Leibniz

Guilherme Augusto Guedes

Universidade Federal do Paraná

Pretendemos explorar aqui as reflexões feitas por Leibniz no período entre 1672 a 1676 - época em que o filósofo intensificou seus estudos matemáticos - a respeito dos infinitesimais e do estatuto do infinitamente pequeno em relação ao contínuo. É central nessa investigação o diálogo *Pacidius Philalethi: prima de motu philosophia* (LEIBNIZ, A VI.iii:529-571)¹, de 1676, no qual o autor examina a noção de divisibilidade dos lugares do espaço e dos instantes de tempo. A partir de exemplos tanto de movimento quanto lógico-geométricos, Leibniz investiga com maior detalhamento as condições sob as quais aquela divisibilidade pode ser compreendida, explicitando o infinito que ela envolve. Na esteira dessa investigação, Leibniz aborda também os indivisíveis e os mínimos, tomando parte na polêmica a respeito do estatuto ontológico das grandezas tanto infinitamente grandes quanto infinitamente pequenas. Para o autor, a característica do contínuo é ser constituído a partir de infinitos elementos indivisíveis, isto é, constituído por infinitos elementos incomensuráveis com sua grandeza.

No presente trabalho, pretendemos aprofundar os argumentos mobilizados por Leibniz no diálogo supramencionado visando reconstruir o percurso das reflexões que o conduziram às suas teses a respeito

¹ O texto é referido com base na edição da *Deutsche Akademie der Wissenschaften* (A), seguido da série (VI), volume (iii) e paginação (529-571). Com referência a esse texto, doravante a citação se dá mediante a sigla A, seguida da paginação.

das noções de contínuo e de infinitamente pequeno. Concentrar-nos-emos na análise da divisibilidade infinita, buscando compreender o impacto dos problemas do contínuo na matemática leibniziana e na filosofia natural do autor.

A questão central do diálogo pode ser resumida na formulação “o que é o movimento?”, a qual Leibniz procura responder a partir de uma primeira assunção, a saber, de que o movimento é uma “espécie de mudança” (LEIBNIZ, A:535). O problema passa a ser, então, de se analisar como ocorre a mudança, por seu turno entendida como a passagem de um estado qualquer P a outro estado que não seja P (o qual, doravante, notaremos por $\neg P$).

Em primeiro lugar, a hipótese da existência de um intermediário surge naturalmente, visto que, sendo a mudança a passagem de P a $\neg P$, ela nem corresponde a P nem corresponde a $\neg P$, mas necessariamente diz respeito a algo entre esses dois extremos. É a própria análise da noção de movimento que nos faz assumir, em um primeiro momento, um intermediário, assumir o contínuo e, portanto, a divisibilidade infinita. Ou bem um corpo está em movimento num determinado lugar geométrico A (entenda-se lugar geométrico, no contexto do diálogo *Pacidius Philalethi*, como um átimo de espaço pelo qual o corpo não subsista por mais que um átimo de tempo ao atravessá-lo), ou bem ele se encontra em repouso neste mesmo lugar, subsistindo no mesmo átimo de espaço por mais que um átimo de tempo. Ao passar para um lugar geométrico B , distinto de A , idem. Desse modo, estariam assegurados os cumprimentos dos princípios de não-contradição (cada predicação é única a cada novo lugar em que é analisado o movimento) e o do terceiro excluído (a cada novo lugar o corpo ou possui a predicação P , ou possui a predicação $\neg P$, sem terceira opção). Se pensarmos em um intermediário no qual ocorre a passagem de P a $\neg P$, esse intermediário seria composto dos mesmos extremos do intervalo do qual ele é um intermediário e reproduziria em seu interior as mesmas dificuldades, mas devendo conter para si, como intermediário, uma das duas predicções, satisfazendo os princípios da não-contradição e do terceiro excluído. Se pensarmos em outros intermediários cada vez menores ainda dentro desse intermediário, sempre demarcados pela oposição entre dois estados P e $\neg P$, a oposição entre os extremos segue *ad infinitum*.

A questão envolvida aí é a da densidade de um intervalo. Um intervalo é denso se nele é possível introduzir um elemento de mesma natureza entre os extremos desse intervalo, dividindo-o, seja qual for a grandeza. Essa introdução de um elemento *homogêneo* ou *comensurável* com a grandeza finita dada é reiterável ao infinito. Admitir que haja um intermediário passível de predicação, isto é, que seja necessariamente predicado a ele ou P ou $\neg P$, entre os extremos (S é P) e (S é $\neg P$) desse intervalo, é admitir que o intervalo seja denso, não vazio. Portanto, não poderia haver vacuidade de predicação desse intermediário e não seria possível aferir um intermediário em que o sujeito S não seja nem P , nem $\neg P$. Sendo o intervalo denso e a questão levada ao infinito, não se consegue determinar o exato átimo (no caso do movimento, o exato local geométrico) em que ocorre a mudança, seja ela no espaço, no tempo, ou em qualquer outra grandeza contínua que se queira analisar. Apenas se consegue aferir que os extremos desse átimo, reintroduzida infinitamente a problemática de se considerar a existência de um intermediário entre tais extremos, possuem predicados contrários entre si. Uma vez que o intermediário é justamente introduzido para ligar as duas predicções, ele deve verificar ambas e, portanto, deve ser encarado como uma unidade que as verifica em seus extremos. No entanto, deve-se ressaltar que, ao se considerar o intermediário como uma unidade, esta carrega nela mesmo uma multiplicidade, isto é, a duplicidade de verificar ambos os extremos contrários de predicação. Para Leibniz, pelo princípio de continuidade, podemos tratar algo como uma espécie de seu contraditório, o que, nesse caso, se reflete em tratar a duplicidade como unidade, assegurando a continuidade da mudança de um estado a outro. Ou seja, quando o intermediário é produzido, consigo é produzida a divisão desse intermediário em dois extremos com um novo intermediário entre eles, tal o problema da densidade (LEIBNIZ, A:541-542).

A argumentação até este momento leva o autor a concluir que não pode haver tal intermediário. Assim, Leibniz lança mão da hipótese de que o intervalo entre os extremos de predicação seja *incomparável* a esses extremos, que ele contenha algo que não reproduza a mesma natureza dos extremos. A questão que se coloca é, portanto: o que é esse algo *incomparável* aos extremos e que, no entanto, está entre eles,

assegurando a continuidade da mudança? Se esse algo for um absoluto vazio, se ele for um nada, a passagem de um extremo a outro será produzida por um salto descontínuo de $(S \text{ é } P)$ para $(S \text{ é } \neg P)$, um salto de um estado discreto a outro também discreto. Se esse algo for comparável à grandeza contínua estudada, isto é, de mesma natureza que ela (seja ela espaço, tempo, matéria), ou bem se reintroduz o problema da densidade do intermediário, ou teríamos novamente um salto que percorreria todas as relações biunívocas entre os átimos de espaço e os átimos de tempo, as quais poderiam ser estabelecidas nesse intervalo contínuo de intermediários, de uma só vez.

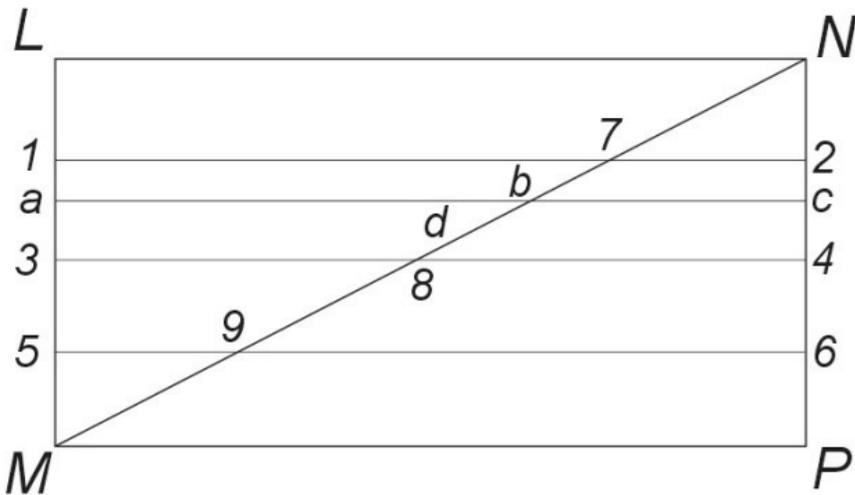
Tais dificuldades, “dignificadas pelo famoso nome de labirinto”² (LEIBNIZ, A:548) emergem ao se considerar o contínuo como composto por uma infinidade de átimos contíguos.³ (LEIBNIZ, A:537) Se o intervalo não pode ser um vazio e, também, deve possuir uma grandeza, Leibniz conclui, portanto, que essa grandeza deva ser um *inassinalável* (LEIBNIZ, A:543). Para ele, a continuidade sugere trazer para o interior de séries de predicação, quando estas tendem a uma análise infinita, um elemento limite exterior à série, o qual seria um elemento *espécie de contrário aos elementos constituintes da série*, lidando, portanto, não só com o princípio do terceiro excluído, mas, também, com o princípio de não-contradição. Desse modo, para Leibniz, o intervalo que contém os dois extremos e a passagem entre eles, deve ser um “agregado de dois estados contrários” (LEIBNIZ, A:542-548), isto é, um composto de dois estados comportando duas extremidades contraditórias entre si e um *inassinalável* entre elas.

A partir desse momento do texto (LEIBNIZ, A:549-553), Leibniz formula mais detidamente um argumento a respeito da divisibilidade do contínuo. Sua questão central aqui é se uma grandeza de magnitude finita é composta por um número finito ou infinito de elementos. O exemplo escolhido pelo autor é o de uma linha geométrica de magnitude finita, como um lado ou a diagonal de um retângulo, questionando se estas grandezas são compostas por um número finito ou infinito de pontos. O argumento é reconstruído a seguir:

² Ou “labirinto do contínuo”.

³ Dois estados são ditos contíguos, seguindo a definição aristotélica (cf. *Física*, V, 3, 227a10-b2), quando suas extremidades, ainda que se tocando num mesmo extremo, são distintas entre si. Diferentemente, dois estados são ditos contínuos quando suas extremidades são uma e a mesma.

Seja o retângulo LNPM e desenhe-se sua diagonal NM. Como LM e NP são paralelas, devem conter o mesmo número de pontos. Agora, consideremos que dos pontos 1, 3 e 5, da linha LM, até os pontos 2, 4 e 6, da linha NP, tracemos linhas paralelas 1-2, 3-4 e 5-6, as quais cortam a diagonal MN nos pontos 7, 8 e 9, respectivamente. Haverá tantos pontos concebíveis em LM quanto em MN, de modo que, se as linhas forem agregados de pontos, LM e MN são iguais, o que é absurdo, pois a menor linha teria o mesmo número de pontos que a maior. (LEIBNIZ, A:549-551)



Para qualquer outro ponto escolhido na linha LM, por exemplo o ponto *a*, deve haver um ponto correspondente na linha paralela NP (ponto *c*) e que corte a diagonal MN (ponto *b*), resguardando a relação de paralelismo. Para cada ponto assinalado em um dos lados LM ou NP, haverá uma correspondência biunívoca com um ponto determinado por uma paralela aos lados LN e MP, e também haverá uma correspondência biunívoca com um ponto determinado sobre a diagonal MN. Uma das conclusões seria de que o número de pontos contidos em cada lado do retângulo seria o mesmo entre eles, provando serem iguais, mas também o número de pontos da diagonal seria igual, provando (o que é absurdo) que a diagonal tem a mesma quantidade de pontos que os lados. Segundo Leibniz, isso violaria o princípio galileano de que “o todo é maior que a parte” (LEIBNIZ, A:550). A conclusão

leibniziana deste exemplo – e de outros ao longo do texto – é de que uma linha não é composta de pontos, sejam eles em quantidade finita ou infinita. O que ocorre é que só haverá pontos na medida em que forem produzidas divisões na linha, na medida em que tais divisões permitam que tais pontos sejam designados (ou assinalados). Não há pontos a não ser quanto há o *ato* da divisão. Do mesmo modo, não há partes no contínuo antes que seja produzida uma divisão desse contínuo, mas nem todas as divisões que podem ser feitas são, de fato, feitas. (LEIBNIZ, A:553).

Nesse sentido, não se pode falar em uma totalidade infinita, pois o infinito não é uma quantidade determinável. Não se pode, portanto, reportar-se ao problema do contínuo remetendo a um infinito atual, categoremático. A infinitude a ser considerada na divisão de um contínuo deve ser uma infinitude potencial, sincategoremática. Aquilo que é *divisível*, carrega consigo uma divisibilidade potencialmente infinita, enquanto que aquilo que é *dividido*, traz consigo divisões produzidas por atos de divisão, divisões essas nunca infinitas. O termo “divisível” está mais de acordo com as discussões que Leibniz propõe a respeito de itens ideais como o espaço, o tempo e os entes geométricos. Já o termo “dividido”, por outro lado, indica algo já realizado, algo determinado e fixo.⁴ Ou seja, dado que espaço e tempo são ideais, eles admitem apenas divisões possíveis – por isso são grandezas divisíveis ao invés de grandezas divididas.

O movimento, não sendo uniforme, leva-nos, então, a crer que espaço e tempo também não sejam uniformes, uma vez que ambos só possuem uma realidade existente como relações que explicam o movimento. Espaço e tempo, cujos pontos e instantes, respectivamente, só aparecem quando são assinalados, isto é, quando há o ato de movimento que perpassa o espaço e transcorre no tempo, são conceitos, para Leibniz, ideais, idealizados. Na geometria, essas infinitas relações, essas infinitas diferenças idealizadas, podem ser consideradas em potencial para explicar uma grandeza que seja finita. Contudo, no movimento, que não é idealizado, mas, sim, atualizado quando produzido no espaço e no tempo, esse infinito já não pode ser mais considerado

⁴ Numa carta a De Volder (11 de outubro de 1705, GP II, pp. 278-279), Leibniz diz que a matéria é “infinitamente dividida em ato”, enquanto que ao espaço e ao tempo são concebidas divisões apenas “produzidas pela mente”.

como potencial. A uniformidade só existe no domínio do finito, pois, se transpusermos o raciocínio ao infinito, recairíamos no problema do “todo não ser maior que a parte”, como no exemplo das linhas de magnitude finita, como os lados e a diagonal do retângulo. (LEIBNIZ, A:563-564)

Essa interpretação de corpos como divisíveis dá a Leibniz a habilidade de jogar de acordo com a aceção de corpos. O “dividido em ato” aponta para uma realidade dos corpos fundamentada em substâncias, ao seu não-ser indefinidamente divisível. O tema do indefinidamente divisível rompe contra isso e estaria de acordo com um tipo de continuidade e uma falta de realidade natural supostamente reservada a espaço, tempo, entes geométricos e outras grandezas contínuas ideais. Na geometria, idealizados, espaço e tempo podem ser considerados invenções, podem ser consideramos imaginativamente; mas não se pode proceder deste modo nas questões da natureza. Então, como conciliar a visão geométrica com a visão dinâmica? Como sair do labirinto do contínuo?

Nesse sentido, Leibniz testa a uniformidade do contínuo e a recusa. No *Pacidius Philalethi*, todo contínuo para Leibniz é constituído por elementos discretos que se unem ou se dobram uns aos outros (sempre na relação de antecessão/sucessão imediata, isto é, sem intervalo entre eles) para formar sequências aparentemente homogêneas. No diálogo, a análise revela que o movimento não é a soma de elementos contínuos, não é a soma de movimentos infinitamente pequenos, nem de infinitos repousos intercalados. A única realidade que há são esses agregados de dois estados contraditórios a cada instante que se analise do movimento.

Em ambos os casos, os mesmos requisitos de consistência sistemática prevalecem, o que nos leva a enfrentar duas noções de divisibilidade: (i) a partir da divisão de uma linha e (ii) a partir do movimento (diferenças). Talvez a contradição posta pela divisibilidade infinita surja por não se compreender como dois estados contraditórios podem formar uma unidade, um agregado *uno*. O agregado é uma unidade que contém uma duplicidade, por isso não pode ser uma realidade da natureza, nem uma realidade lógica, uma vez que violaria princípios lógicos ao admitir uma unidade cujo predicado é a conjunção ((S é

$P) \wedge (S \text{ é } \neg P)$); ele tem de ser uma idealidade, um ente de razão, uma ficção que possui uma realidade puramente notacional. O princípio da continuidade é, então, uma extrapolação das circunscrições dadas pela regra quando se atingem os limites nos casos infinitos. Tratar a duplicidade de um intervalo infinitesimal como uma unidade é tratá-la como uma espécie de seu contraditório, é tratar a duplicidade como unidade, pois a “unidade” infinitesimal não pode comportar uma diferença, uma duplicidade. Escreve Leibniz, em sua *Justificativa do Cálculo de infinitesimais por meio da Álgebra comum*:⁵

“[...] embora não seja nada verdadeiro no rigor que o repouso é uma espécie de movimento, ou que a igualdade é uma espécie de desigualdade, como não é nada verdadeiro que o círculo é uma espécie de polígono regular; contudo, pode-se dizer que o repouso, a igualdade e o círculo terminam os movimentos, as desigualdades e os polígonos regulares, que por uma mudança contínua neles chega evanescendo-se. E embora estas terminações sejam exclusivas, isto é, não compreendidas no rigor nas variedades que elas delimitam, contudo elas as têm as propriedades, como se elas lá estivessem compreendidas, seguindo a linguagem dos infinitos ou infinitesimais, que toma o círculo, por exemplo, como um polígono regular no qual o número de lados é infinito. Diferentemente, a lei da continuidade seria violada, isto é, uma vez que se passa de polígonos ao círculo, por uma mudança contínua e sem produzir salto, é também necessário que não se produza nenhum salto na passagem das afecções dos polígonos àquelas do círculo.” (LEIBNIZ, GM IV, p. 106)

A pergunta que fica é: o que resta, afinal, do processo infinito de divisibilidade? Uma versão do argumento a respeito da divisibilidade pode ser formulada como a seguir:

- 1) Uma grandeza contínua finita (GCF) é decomposta ultimamente ou em objetos divisíveis ou em objetos indivisíveis (premissa).
- 2) Suponhamos que a GCF seja decomposta, em última instância, em objetos divisíveis.
- 3) Então, os objetos divisíveis não são os objetos que restam ao final da decomposição da matéria (uma vez que tais objetos pode ainda ser decompostos).

⁵ Apêndice a uma carta que o autor escreve a Pierre de Varignon em 2 de fevereiro de 1702. (GM IV, pp. 91-95 e 104-106)

4) Mas, por 2, os objetos divisíveis são os objetos que restam ao final da decomposição da GCF.

5) A GCF não é decomposta, afinal, em objetos divisíveis (prova indireta, 2-4).

6) Desse modo, a GCF é decomposta, afinal, em objetos indivisíveis (1 e 5).

Se procedermos, neste momento, através de um argumento atomista, isto é, restringindo severamente os corpos e o vazio a uma realidade material, temos:

7) Todos os objetos são materiais (premissa).

8) A GCF é decomposta, afinal, em objetos materiais indivisíveis (6 e 7).

Leibniz aceita de 1 a 6, mas rejeita 7, substituindo-a ao assumir que um corpo é infinitamente divisível, isto é, um corpo é divisível idealmente, sem a necessidade de uma realidade material. Assim, ele afirma:

7') Todo objeto material é divisível (premissa). E, assim:

8') A GCF é decomposta, afinal, em objetos imateriais indivisíveis (6 e 7').

Chega-se a este resultado surpreendente de que, indo a fundo na investigação a respeito da composição da matéria contínua, esta é fundada por unidades imateriais. Retomando o argumento para qualquer grandeza contínua: se grandezas com magnitude finita têm partes infinitamente divisíveis, a realidade delas está em perigo: elas acabam esvaindo-se em um nada. Então, se as coisas com magnitude finita devem ter alguma realidade – como certamente parecem ter – deve haver indivisíveis fundamentando-as. Esses fundamentos eles mesmos não podem ter magnitude finita (sequer comparável a uma magnitude finita) ou serem divisíveis ou, do contrário, recairíamos no mesmo argumento. Tais fundamentos devem ser simples e, ainda assim, relacionados metafisicamente àquilo que possui magnitude de uma maneira robusta, complexa. Essa é a essência da crítica leibniziana a Descartes (LEIBNIZ, A:553-555), no que concerne à matéria ser, fundamentalmente, extensão. Se a matéria é extensão, ela é contínua. Se contínua, sua realidade se perde na divisão infinita. Como somente as unidades (indivisíveis) são reais, estabelecê-las nos corpos é a única maneira viável de conferir realidade à matéria.⁶

⁶ Nas palavras de Leibniz: “Portanto, [...] o que puder ser dividido em partes não possui realidade a não ser que haja nele coisas as quais não possam ser divididas em partes.” (LEIBNIZ, GP II, p. 261)

Ainda que sujeitos a um número infinito de decomposições, não ocorre que a matéria, ou o átomo material, simplesmente se desfaça. O ponto é que, dentro dos limites de uma experiência de pensamento, tais decomposições fariam evanescer o corpo o qual se imagina. É isto que torna o argumento leibniziano como o dos atomistas, no que concordam que elementos “simples” sejam inevitáveis, mas divergindo radicalmente quanto ao que esses “simples” são. Se a decomposição de coisas finitas for levada ao infinito, perde-se a noção de (i) decomposição e (ii) composição. Os compostos desaparecem em nada se puderem ser quebrados em partículas cada vez menores ao infinito, e átomos sem dimensão, mesmo que infinitos em número, não se somarão para formar compostos finitos extensos. Se, por outro lado, átomos tiverem tamanho, mas forem infinitos em número, cada composto será de tamanho infinito, o que não se confirma.

Na linguagem leibniziana do infinito, os agregados de dois estados contraditórios devem ser essa realidade última, ainda que uma realidade ideal. Devem ser *unidades indivisíveis e incomensuráveis com a grandeza contínua finita da qual são indivisíveis*.

REFERÊNCIAS

LEIBNIZ, G. W. *Die Mathematische Schriften* (GM). Hildesheim: Olms, 1978, 7v. Gerhardt, C. I.

(org.)

_____. *Die Philosophischen Schriften* (GP). Hildesheim: Olms, 1978, 7v. Gerhardt, C. I. (org.)

_____. *La Naissance du Calcul Différentiel: 26 articles des Acta eruditorum*. Paris: J. Vrin, 1995. Parmentier, M. (Trad. e org.)

_____. *Letter to Varignon, with a note on the 'Justification of the Infinitesimal Calculus by that of Ordinary Algebra' (1702) in Philosophical Papers and Letters*. Dordrecht: Kluwer, 1989, 2ª ed., v. 2, pp. 542-546. Trad. Leroy Loemker.

_____. *Obras Filosóficas y Científicas*. Granada: Comares, 2009, v. 8. Juan Arana (ed.).

_____. *Os Princípios da Filosofia ou A Monadologia in Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 1ª ed. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha.

- _____. *Pacidius philaleti: Primera filosofia sobre el movimiento* in *Obras Filosóficas y Científicas*. Granada: Comares, 2009, v. 8. Trad. Agustín Andreu e Juan Arana.
- _____. *Pacidius to Philaletes: A First Philosophy of Motion in The Labyrinth of the Continuum*. New Haven e Londres: Yale, 2001. Trad. Richard T. W. Arthur.
- _____. *Primary Truths in Philosophical Writings*. London: Everyman, 1995. Trad. Parkinson, G. e Morris, M.
- _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (A). Darmstadt e Berlim: Akademie-Verlag, (1923-).
- _____. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. Trad. Edgar Marques.
- _____. *The Early Mathematical Manuscripts Of Leibniz*. New York: Cosimo Classics, 2008. Trad. Child, J.M.
- _____. *The Labyrinth of the Continuum: writings on the Continuum problem, 1672-1686*. New Haven and London: Yale University Press, 2001. Arthur, R. (org.)

Bibliografia Complementar:

- AITON, E. J. *Leibniz: A Biography*. Avon: Adam Hilger, 1985.
- ARISTÓTELES. *The Basic Works of Aristotle*. New York: The Modern Library, 2001. Richard McKeon (ed.).
- ARTHUR, R. *Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought* in *Studia Leibnitiana*. Stuttgart: Steiner, 2009, Bd. 35. pp. 11-28.
- BEELEY, P. *Approaching Infinity: philosophical consequences of Leibniz's mathematical investigations in Paris and thereafter* in *Studia Leibnitiana*. Stuttgart: Steiner, 2009, Bd. 35. pp. 29-47.
- BERKELEY, G. *Dos Infinitos*. Tradução in São Paulo: Trans/Form/Ação, v. 28, n. 2, 2005. pp. 47-51. Trad. Jean Rodrigues Siqueira.
- BOYER, C. B. *The History of The Calculus and its Conceptual Development*. New York: Dover, 1959.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005, 1ª ed.
- DUCHESNEAU, F. *Leibniz on the Principle of Continuity* in *Revue Internationale de Philosophie*. 1994, v. 48, 188/2. pp. 141-160. Michel Fichant (org.)
- EUCLIDES. *Os Elementos*. São Paulo: Unesp, 2009.
- FAN-CHANG, L. *Euler Misses The Point*. EUA: EIR Journal, 2005, v. 32, n. 49, pp. 62-63.

HARTZ, G. A. *Leibniz's Final System: Monads, Matter and Animals*. Oxon e New York: Routledge, 2007.

MONDOLFO, R. *O Infinito no pensamento da Antiguidade Clássica*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MOREIRA, V. C. *Contingência e análise infinita: Estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*. (tese de doutorado) Porto Alegre: UFRGS, 2001. Prof. Dr. Denis Rosenfield (orientador).

_____. *Continuidade na Lógica de Leibniz*. São Paulo: Analytica, v. 14, n. 1, 2010. pp. 103-137.

_____. *Leibniz & A Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Notas sobre essência, existência, e assíntotas nas Generales inquisitiones de Leibniz*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LI (129-131), Enero-Diciembre 2012, pp. 117-125.

PIAUÍ, W. S. *Leibniz e as duas faces do labirinto do contínuo: uma introdução*. Fortaleza: Argumentos, ano 2, n. 3, 2010. pp. 16-24.

Os filósofos, os políticos e a política

André Menezes Rocha

Universidade de São Paulo

1. A CRÍTICA AOS FILÓSOFOS.

A crítica à normatividade da teologia política com que Espinosa abre o *Tratado Político* desvela em seu avesso a maneira pela qual os próprios modernos compreendiam a necessidade de pensar uma nova teoria política. E a referência mais forte desta reflexão é uma obra precisa, qual seja, *O Príncipe* de Maquiavel. O texto de Espinosa, como já foi salientado por Leo Strauss¹, parece ter sido inspirado diretamente do famoso §1 do capítulo XV, em que Maquiavel, após ter tratado da gênese e conservação do poder político e do exército, passa a tratar das “normas de comportamento do Príncipe”. Encontra-se explicitada no capítulo XV de *O Príncipe* a grande primeira grande crítica do viés normativo das teorias políticas antigas e medievais através da reconstrução de um gênero preciso muito em voga nos albores do absolutismo, o gênero do *espelho do príncipe*, que abundava em tratados com a apresentação de preceitos morais que o príncipe deveria aceitar para bem governar os seus súditos e não cair em tirania.

Na Antiguidade, este gênero discursivo vingou em tratados romanos como o *De Clementia* e o *De Ira* que Sêneca redigiu com o intuito

¹ STRAUSS, Leo. *Spinoza's critique of religion*. Schocken Books, New York, 1665. Página: 224.

de combater as paixões que poderiam conduzir Nero à tirania². No manuseio pelos teólogos medievais o gênero foi reestruturado e transformou-se na tratativa com que se teciam os discursos retóricos pelos quais os príncipes eram persuadidos, desde a meninice pelos seus preceptores à vida adulta pelos seus conselheiros, a aceitar agir de acordo com as *virtutes cardeais*³, tal como definidas pelo catecismo da Igreja Católica. A reestruturação de toda a filosofia moral e política clássica e, *a fortiori*, do gênero preceptivo elaborado por Cícero e Sêneca, encontrou seu fundamento na teoria do livre-arbítrio de Agostinho. Com efeito, a retórica de preceituação moral dos teólogos pressupõe que os políticos possam *escolher livremente*, por ações espirituais do livre-arbítrio, seja governar de acordo com as virtudes ensinadas pela Igreja, seja ceder aos vícios de suas paixões. Entretanto, este direcionamento teológico da filosofia política para a educação moral dos políticos radica, em última análise, na filosofia clássica que os teólogos adaptavam aos dogmas de sua Igreja.

De fato, o pressuposto teórico de que os desejos e afetos humanos são acidentais e não constituintes necessários da essência humana permite caracterizar retoricamente as paixões como vícios que os homens podem escolher ou não seguir: por conseguinte, permite erguer uma filosofia política especulativa na aposta de que os políticos possam não apenas decidir livremente agir sempre de acordo com a razão e a virtude mas, sobretudo, governar a República para o *bem comum* a partir de seu livre-arbítrio, recusar as tentações da corrupção e seguir apenas suas boas intenções morais. Sonhando poder conduzir os políticos a recusar os vícios para viver como anjos, isto é, a realizar uma “natureza humana que não existe em parte alguma”⁴, os filósofos ex-cogitaram normais que os políticos jamais poderiam seguir na prática,

² Cícero trata da educação moral dos políticos do *De Officiis*, escrito já sob a ditadura de César, mas tem em mente ainda reestabelecimento da República e dirige-se, portanto, à preceituação das virtudes para senadores que governariam o Senado de acordo com o bem comum. Os tratados de Sêneca reelaboram o gênero discursivo, doravante dedicado a fornecer máximas para elevação moral do imperador, durante o período imperial, isto é, sem esperanças imediatas de reestabelecimento da República.

³ Quais eram as virtudes cardeais? A fortaleza [*fortitudo*], a prudência [*prudencia*] e a temperança [*temperantia*]. Elas foram pintadas alegoricamente por Rafael nos painéis da *Stanza della Segnatura* no *Palazzo Vaticano*.

⁴ SPINOZA, Baruch. *Traité Politique*. Traduit du latin par Charles Ramond. Texte latin établi par Omero Proietti. PUF, Paris, 2005. TP, I, §1.

isto é, teorias incompatíveis com as práticas políticas. Em suma, no lugar da filosofia moral acabaram por escrever sátiras e no lugar dos discursos políticos escreveram discursos utópicos⁵.

Maquiavel abole o controle do político pelos preceptores católicos e precisamente por isso suscita a ira de muitos padres. Maquiavel destrói a dependência entre o político e o preceptor moral, pois recomenda ao político pensar por si mesmo a sua prática política. Para Lefort, com efeito, a *virtù* é prática e pensamento porque Maquiavel elabora uma nova ciência que é inerente à própria prática política e ensina ao príncipe como repensar as relações entre saber e poder.

Entretanto, a crítica aos filósofos não incide apenas sobre a ilusão teológica de que as elites governantes deixar-se-iam guiar pelos preceptores morais para administrar a República como anjos que extirparam suas próprias paixões e viveriam com a alma repleta de virtudes. A política é uma prática.⁶ Se não for utilizável pelos homens em suas práticas sociais, a política não pode ser dita *ciência prática*. Ora, os filósofos ou teóricos constroem teorias fundadas em imagens absurdas do homem, imagens que bloqueiam o conhecimento das práticas efetivas dos homens. As teorias políticas fundadas nestas imagens absurdas não podem contribuir para compreender e reelaborar as práticas políticas e, assim, não são ciências práticas.

Por isto Espinosa conclui que as teorias políticas dos “filósofos” discrepam das práticas [*praxis*] dos homens e não podem ser utilizadas e nem convir com as práticas. As práticas efetivas dos homens, no fundo, ficam ocultas sob as teorias absurdas.

⁵ O gênero da utopia no Renascimento deve ser distinguido das formulações contemporâneas de “utopia” e, especialmente, da reformulação proposta por Mannheim em *Ideologia e Utopia*. As utopias do Renascimento são reelaborações de um gênero que já existia nos escritos medievais sobre o “paraíso terreal”, isto é, nos escritos que tiveram influência decisiva na formação do imaginário e do discurso dos conquistadores ibéricos que vieram para a América, como mostrou Sérgio Buarque de Hollanda em *Visão do Paraíso*. No Renascimento, as utopias são literalmente construções literárias de lugares imaginários que só têm lugar na imaginação e não têm lugar algum na *realidade efetiva das coisas*. As cidades utópicas em geral são ilhas desertas e secretas. A *Utopia* de Morus, a *Nova Atlântida* de Francis Bacon e a *Cidade do Sol* de Campanella são deliberadamente construções literárias e não, no sentido de Mannheim, teorias que animam a ação política de classes sociais que discordam da organização social presente e se esforçam por transformá-la no curso de poucas gerações.

⁶ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §1.

A crítica às filosofias políticas normativas, como veremos, desdobrar-se-á em dois grandes momentos: (a) crítica à filosofia política como tentativa de educação moral dos políticos que fracassa e resulta em sátira; (b) crítica à filosofia política como tentativa de construção teórica de modelos de Cidade que os políticos deveriam construir na prática, tentativa que fracassa e resulta em utopia.

No caso da crítica da normatividade como tentativa de educação moral dos políticos, o alvo espinosano é o fundamento antropológico quimérico de certas teorias políticas.

Os filósofos concebem os afetos com que conflitamos como se fossem vícios em que os homens caem por culpa própria. (...O Concebem os homens, com efeito, não como são, mas como gostariam que fossem. (...). E por isso crê-se que, dentre todas as ciências práticas, a Política é aquela em que a Teoria discrepa mais da Práxis e que não há homens menos apropriados para governar a República do que os Teóricos, ou seja, do que os Filósofos.⁷

Uma ideia quimérica dos homens, eis onde os teóricos querem fundar a construção de instituições políticas. Espinosa critica a antropologia teológica que ergue-se numa retórica de pessimismo acerca da natureza humana que radica, em última análise, na teoria do pecado original, segundo a qual o homem teria escolhido a “queda” no pecado por seu livre-arbítrio. Com outras palavras, a crítica dirige-se à tradição do *agostinismo político*⁸, que toma as paixões como “vícios em que os homens caem por culpa própria”. A “redenção” da natureza humana pervertida, por conseguinte, só seria possível quando as almas chegassem à Cidade de Deus, isto é, segundo o modelo de história universal da “semana cósmica”, depois da “história da humanidade” para aqueles que passassem sob o crivo do Juízo Final. Durante os dias da “humanidade” na História Universal, as Cidades com poder temporal nada poderiam fazer para promover a felicidade humana, não poderiam em nada contribuir para que os homens transformassem a sua natureza pecadora em virtude e bondade. Apenas a Igreja, como assembleia do povo de Deus, em sentido estrito, poderia fazer algo, a saber, preparar

⁷ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §1.

⁸ ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L' Agostinisme Politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*. 2. ed., Paris: J. Vrin, 1955.

as almas, através da educação espiritual [*magisterio spiritualis*] para a redenção no Juízo Final quando chegasse o fim da história.

O irremediável pessimismo fundado na imagem da natureza humana decaída por seu livre-arbítrio e a antropologia teológica que a partir deste imaginário se ergue não permitem construir instituições políticas úteis para o estabelecimento de Repúblicas e, por isso, resumem-se a apresentar imagens dos homens para a elaboração de discursos satíricos, melancólicos, etc... Neste sentido, teremos que interrogar se os modernos, a partir de Maquiavel⁹, conservam esta perspectiva pessimista sobre a natureza humana. No caso de Espinosa que, como veremos, encontra nos textos de Maquiavel os fundamentos para pensar um novo republicanismo, a resposta é evidente.

O núcleo da antropologia teológica é a imagem da liberdade como poder absoluto de uma faculdade espiritual para escolher entre contrários. A crítica à teoria teológica da liberdade e o pessimismo moral que lhe serve de fundo indica que a interrogação de Espinosa no *Tratado Político* desde o início se faz em busca dos fundamentos políticos para uma realização democrática da liberdade entendida como práxis.

Com efeito, a elaboração de uma nova teoria da liberdade humana, que se fizera no interior da *Ética*, conduz a pensar como construir instituições democráticas fundadas na e para a conservação das liberdades humanas. Da imagem do homem como espírito dotado de livre-arbítrio que poderia, se quisesse, ser imune às paixões e que somente por vício nelas se embrenharia seguem certas imagens dos regimes políticos que os homens podem, com sua vontade, construir e administrar. Da teoria da liberdade como livre-necessidade que se faz na *praxis* entendida como potência do *conatus* no corpo e na mente, Espinosa deduzi uma lógica institucional democrática que lhe seja adequada.

Mais uma vez, frisemos que a crítica da teoria do livre-arbítrio e a posição da teoria da liberdade como livre-necessidade implica na

⁹ Este é o engano, por exemplo, da interpretação de Aron que aproxima a doutrina de Maquiavel pelo peso irremediável “pessimismo” das formulações fascistas a partir de Pareto. A partir de outros leitores de Maquiavel, em especial Lefort, podemos perceber as limitações da leitura de Maquiavel realizada por Aron. As leituras fascistas se explicam, certamente, pelo trabalho da obra, mas isto não significa que a obra ela mesma destine-se ao fascismo. A leitura de Aron deixa na penumbra os fundamentos republicanos que constituem o nuancado discurso político de Maquiavel. **ARON, Raymond.** *Machiavel et les tyrannies modernes.* Texte établie, présenté et annoté par Rémy Freymond. Editions de Fallois, 1993.

reformulação das concepções de teoria, poiesis e práxis. Com efeito, a partir da imagem da liberdade como livre-arbítrio os filósofos concebem a política como arte poiética, pois acreditam que os políticos podem colocar em prática ou não, por deliberar com o livre-arbítrio, seja os princípios morais que os preceptores erigem com suas teorias, seja os modelos e ideais de *politeia* ou constituição que os filósofos em suas teorias definem como o “melhor regime”.

. A CRÍTICA AOS POLÍTICOS.

Espinosa inicia ressaltando a vantagem dos políticos frente aos teóricos, vantagem que é precisamente reconhecer na experiência o fundamento da política, em contraposição aos teólogos que põem no fundamento uma imagem quimérica do homem. Os políticos não erigem um ideal de natureza humana, como soem fazer os filósofos e, no entanto, comungam com seus rivais o mesmo pessimismo acerca da natureza humana.

A experiência lhes ensinou que sempre haverá vícios enquanto houver homens.¹⁰

Ocorre que, diferentemente dos filósofos, com base na experiência das paixões humanas, os políticos constroem efetivamente instituições políticas, isto é, dispõem de artes [*artibus*] cujo sentido é construir instituições políticas que contenham os excessos das paixões humanas e que previnam contra artimanhas da malícia dos homens [*humanam malitiam*]. Por outras palavras, se os filósofos reduzem a política a uma arte teórica que poderia ter um uso poiético, os políticos realizam a política como uma arte prática que é extrínseca aos modelos dos filósofos, mas que pode combinar-se com uma arte poiética de construção das instituições.

Espinosa diz que artes e artimanhas dos políticos foram ensinadas pela experiência mesma, isto é, pela longa experiência acumulada de seu uso [*experientia longo uso docuit*]. O sentido que anima o interior da experiência dos políticos em questão é a dominação. A experiência de utilização das artes e das instituições garante a sua eficácia no

¹⁰ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §2.

controle dos governados. Entretanto, o exercício destas artes, escreve Espinosa, não é reflexo de uma ciência racional da política, mas reflexo do medo que os políticos sentem daqueles que são governados

Quem são os políticos mencionados por Espinosa? Para Leo Strauss, como já indicamos, seriam os pupilos fiéis do próprio Maquiavel. Entretanto, a interpretação de Matheron indica, pela análise das expressões utilizadas por Espinosa, que os políticos mencionados são os “maquiavélicos” seiscentistas, isto é, os administradores das monarquias absolutistas que, além de recusar os preceitos da teologia política tomista, leem os textos de Maquiavel como receituário das técnicas de dominação política e transformam a política de Maquiavel numa pragmática da *razão de Estado*.¹¹ Espinosa, como já sabemos, lê os textos de Maquiavel outramente e encontra neles tanto a decifração das técnicas de dominação empregadas para a montagem das monarquias absolutistas como a elaboração das formas políticas de produzir e fundar novas repúblicas em liberdade¹². A posição de Strauss, conquanto fundada num engano, refina-se com os passar dos anos e reaparece décadas depois em *Pensamentos sobre Maquiavel*, em que o ensinamento de Maquiavel é apresentado como a perversão do ensinamento clássico.

Desta maneira, se seguirmos as análises de Matheron, a crítica aos filósofos e aos políticos, conquanto com nuances importantes, consiste em verdade na crítica da *cultura política absolutista*, isto é, na crítica das teorias e práticas que sustentavam os discursos e as instituições do absolutismo monárquico na Europa do século XVII. A destruição desta cultura política que Espinosa propõe no *Tratado Político* realiza-se por uma nova maneira de pensar as relações entre teoria e práxis.

Outros indícios textuais nos indicam que a vantagem dos políticos frente aos teóricos não é suficiente para Espinosa. Notemos, com efeito, como Espinosa introduz a aceitação teórica da passionalidade: para os políticos “sempre haverá vícios enquanto houver homens.” Ora, os políticos têm em comum com os teóricos este prejulgamento moral das paixões, este julgamento precipitado de que *toda paixão é vício*.

¹¹ “Se o pensamento de Maquiavel, repitamos, é bem mais rico do que isto, Espinosa resumiu corretamente o breviário do maquiavelismo médio. É efetivamente assim que o maquiavelismo, constituído como tal, em parte ao menos, pelo olhar de seu adversário, retorna contra ele as armas que lhe tomara.”. MATHERON, Alexandre. *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavellisme et utopie*. In: *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. ENS Editions, Lyon, 2011. Págs: 104

¹² SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, V, §

Veremos adiante que o primeiro efeito da utilização do paradigma matemático na construção da ciência política será afastar este prejuízo moral e conceber as paixões como propriedades necessárias da natureza humana, propriedades tão naturais como os trovões e tempestades que são propriedades necessárias da atmosfera.

O eixo da crítica aos políticos, sob a forma de um aparente elogio, parece residir na crítica ao sentido destas artes adquiridas pela experiência acumulada. Com efeito, na mão exclusiva dos políticos, a política nada mais é que arte de instituir instituições para controlar as paixões dos governados. Os políticos, por temor da multidão governada, constroem instituições para controlar as paixões e assim previnem-se contra os ataques da multidão. Ora, instituições fundadas para controlar por medo dão origem e justificam a desconfiança generalizada que os homens têm dos políticos, a imagem de que os políticos são peritos em elaborar artimanhas para enganar [*insidiare*] os governados ou para controlar as paixões dos governados.

3. A CIÊNCIA DOS AFETOS E A CIÊNCIA POLÍTICA.

Para fundar a sua política como ciência prática, Espinosa parte da experiência prática dos políticos. A prática política, contudo, não será pensada com a tradicional divisão entre ciências teóricas, poiéticas e práticas. A reformulação de Espinosa permite elaborar um conhecimento teórico que se realiza como ação da mente no interior das práticas. A reformulação, portanto, não consiste apenas na crítica das teorias dos filósofos, mas também na crítica do sentido das práticas dos políticos.

O reconhecimento de que a ação política se orienta necessariamente para uma *ratio* diferente desvincula-a, não só dos critérios de validação do saber teórico, como também daquilo que eram as chamadas ciências práticas.¹³

Espinosa inicia declarando-se persuadido de que:

¹³ AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder. Estudos sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Edições Colibri. Lisboa, 2000. Página 66.

... a experiência já mostrou todos os gêneros de Cidade [*Civitas genera*] que podem ser concebidos para que os homens vivam em concórdia e também os meios pelos quais a multidão deve ser dirigida e contida em certos limites.¹⁴

A experiência que mostrou os gêneros de Cidade é a experiência histórica. Assim como Maquiavel, que funda a sua reflexão sobre os gêneros de Cidade na compreensão da história efetiva, a partir de historiadores clássicos como Políbio e Tito-Lívio, também Espinosa pensa que a produção dos diversos gêneros de Cidade explica-se no interior da experiência histórica ela mesma.¹⁵

Com o *Tratado Político*, Espinosa não pretenderá lançar algum novo gênero de Cidade, porquanto não erigirá uma teoria que se contraponha à experiência, ou seja, à prática¹⁶, como propunham os filósofos com suas quimeras. Nada apresentará, portanto, no que concerne a este tema dos gêneros de Cidade, que “não tenha sido já construído e experimentado”. Mas isto não significa que o mesmo valha para as formações sociais, ou seja, para as formas de constituição [*imperium*] e para as formas de multidão [*multitudo*] e nem tampouco que as instituições historicamente existentes não possam ser dispostas em novos arranjos ou transformadas.

Antes de aprofundar estas distinções, precisamos compreender o que é a experiência que fundamenta a formação das noções comuns no *Tratado Político*. Com efeito, o que serve de fundamento à interrogação? A experiência política sedimentada por longo uso nas instituições, isto é, a experiência dos políticos. Espinosa inicia com uma premissa que envolve necessidade¹⁷: os homens só podem existir em sociedade instituindo direitos comuns.

Os homens, com efeito, não podem viver sem um direito comum. Ora, os direitos comuns [*jura communia*] ou negócios públicos foram tratados e instituídos [*tractata et instituta*] por homens agu-

¹⁴ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §3.

¹⁵ Sobre a leitura dos historiadores clássicos e sua influência na concepção de experiência política de Espinosa, conferir os trabalhos de Moreau. MOREAU, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed

¹⁶ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §3. *Experientia, sive, Praxis*. Experiência, ou seja, prática, eis a fórmula que permite a Espinosa elaborar uma teoria que seja imanente à prática política.

¹⁷ Na Ética (IV, P39), demonstra-se que esta necessidade é ontológica.

díssimos, astutos, espertos. E assim é muito pouco crível que possamos conceber algo para ser posto em prática pela Sociedade que já não tenha sido obtido por acaso e que os homens ocupados com os negócios comuns e empenhados em sua segurança não tenham vislumbrado¹⁸.

Em outras palavras, em lugar daquelas quimeras dos “filósofos”, a base da interrogação de Espinosa é esta produtividade necessária da vida social, a experiência acumulada de que os homens só sobrevivem em sociedade e que sua existência social realiza-se por meio de instituições. Trata-se da experiência dos políticos sedimentada em instituições e discursos. Com efeito, para descrever a necessária gênese dos *direitos comuns* na sociedade, Espinosa utiliza os mesmos adjetivos que utilizara para apresentar os políticos¹⁹: “os direitos comuns e os negócios públicos foram instituídos e tratados por homens [*viri*] sagazes [*acutissimi*], astutos [*astuti*] e [*callidi*].” Na descrição da experiência dos políticos, vimos que Espinosa emprega dois verbos que exprimem dois campos de sentido: (1) *instituere*: a prática de produção das instituições; (2) *tractare*: a prática de construção de discursos sobre estas instituições.

Os políticos constroem as instituições e constroem discursos sobre estas instituições²⁰. Espinosa elabora um discurso que visa reproduzir, no nível teórico da ciência política este movimento prático de gênese das instituições políticas. Deve-se frisar que por ciência política, aqui, entende-se o saber que é reflexão imanente da prática política. A ciência política que seu discurso apresenta não é como a quimera dos teóricos, pois quer ser utilizável, elabora-se para a prática e, por isto, se fundamenta na mesma experiência que é o fundamento dos políticos. A ciência política, assim, reproduz no nível teórico a gênese concreta das instituições e desvenda sua inteligibilidade. O estatuto da teoria muda ao passar dentro da experiência dos políticos: deixa de ser utopia, sátira e condenação moral. Torna-se ciência genética que

¹⁸ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §3.

¹⁹ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §2. Os políticos

²⁰ Para Espinosa, me parece, a discrepância está entre os dois registros: os políticos constroem instituições mas não constroem discursos que refletem esta construção, isto é, que ensinam como construir as instituições, que ensinam a gênese, a essência e as propriedades de suas construções. Os políticos acreditam que as paixões são vícios e não elaboram um conhecimento racional que vincule a lógica das paixões à lógica das instituições e, por isso, ficam nos juízos estéticos e morais sobre as condutas humanas e as instituições.

ensina como as instituições são construídas pelas práticas efetivas dos homens na *verità effettuale delle cose*.

Conceber a partir da experiência, ou seja, conceber a partir da prática [*ab experientia sive praxi*] eis a fórmula que permite a Espinosa elaborar uma teoria que seja imanente à prática política. A fórmula, se assim podemos chamá-la, exprime a descrição da gênese da experiência a partir das práticas humanas e afasta, pelo chamado à experiência, os preconceitos tradicionais da abordagem normativa dos filósofos políticos.

Mas a crítica à racionalidade teológica não significa abandonar a necessidade de produzir conceitos para pensar racionalmente a política. Apenas, trata-se de uma outra racionalidade que se produz no interior da *praxis*, ou seja, que não se abstrai do interior da experiência, mas a aprofunda até captar sua gênese interna, isto é, sua causa eficiente imanente. O paradigma da geometria genética indica que os conceitos da política são elaborados para pensar a gênese da experiência política.

Quando me apliquei em pensar a Política, portanto, não procurei introduzir novidades, mas apenas demonstrar o que convém melhor com a práxis por uma razão certa e determinada, isto é, por dedução a partir da condição mesma da natureza humana. E para levar adiante as investigações que concernem à ciência da Política com a mesma liberdade de ânimo que costumamos ter nas investigações que concernem à Matemática, tive todo o cuidado para não rir, não lamentar e nem detestar as ações humanas, mas simplesmente entender. E assim contemplei os afetos humanos, tais como o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as outras comoções do ânimo não como se fossem vícios da natureza humana, mas como propriedades que a ela pertencem. O frio, a tempestade e o trovão, por exemplo, pertencem à natureza da atmosfera e ainda que se tornem às vezes incômodos são necessários e têm causas certas. Nós nos esforçamos para entender sua natureza a partir destas causas e a Mente goza com sua contemplação verdadeira da mesma maneira como quando conhece as coisas que agradam aos sentidos.²¹

Aplicar-se com o ânimo livre no esforço de pensar a Política para conceber o que convém com a práxis [*cum praxi convenit*]. A primei-

21 SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §4.

ra expressão da liberdade no *Tratado Político*, assim, encontra-se no pensar livremente a Política. Muito mais do que pensá-la como uma construção matemática, trata-se de pensa-la com a mesma liberdade de ânimo com que se realiza o pensamento quando se ocupa com as matemáticas. O verbo convir [*convenire*], como sabem os leitores da *Ética*, exprime a ação que define a ideia verdadeira²². Ora, conceber ideias verdadeiras na política, assim, não pode ser pensar entidades matemáticas alheias à experiência da política, isto é, não pode ser senão pensar as práticas humanas com a *mesma liberdade de ânimo* com que se pensa as entidades matemáticas.

O conhecimento envolvido pelas definições reais da política é a ciência intuitiva das leis de produção dos modos finitos a partir dos atributos da substância. A ciência dos afetos, demonstrada em EIII e presuposta no *Tratado Político*, por exemplo, consiste numa ciência intuitiva das leis de produção dos desejos e afetos humanos. A ciência da política, que envolve a ciência dos afetos e a ciência das instituições, permite ao político que pensa a política deduzir, a partir das leis de produção das paixões humanas e das instituições políticas, como a democracia poderia ser instituída de maneira a convir cada vez mais com a práxis

As noções comuns da política exprimem o movimento concreto de construção das instituições, movimento concreto que é a concreção da experiência mesma. Com as ideias adequadas podemos pensar a gênese da política e deduzir a origem das instituições a partir das práticas humanas e, destarte, podemos elaborar novas instituições, propícias para o aumento das liberdades, que convenham com as práticas e paixões dos homens.

A referência à matemática como paradigma deve ser lida com cuidado, para que não se projete no texto de Espinosa os preconceitos do cientificismo positivista. Em primeiro lugar, Espinosa não se refere a qualquer matemática, mas à geometria genética que foi elaborada por Hobbes e por Espinosa. Em segundo lugar, a geometria genética é paradigma que mostra como proceder “com liberdade” nas ciências, isto é, a ciência política não é geometria genética, mas toma esta como modelo para se construir com liberdade uma ciência prática da gênese das instituições políticas.

²² EI, Def. 6. “A ideia verdadeira deve convir [*convenire*] com o seu ideado”.

O primeiro uso da matemática, com efeito, consiste precisamente em afastar o prejuízo moral, compartilhado por teóricos e políticos, acerca das paixões humanas. Em vez de interpretar a experiência das paixões humanas julgando que os homens sejam viciosos, a ciência prática permite pensá-las como propriedades necessárias da natureza humana, tão necessárias e naturais como as propriedades do ar. Espinosa escreve que aplicar-se à política com a mesma liberdade de ânimo com que o geômetra trabalha com a matemática significa contemplar os afetos humanos²³ não como vícios, mas como “propriedades que pertencem à natureza humana”, tão necessariamente como o trovão e a tempestade são propriedades que pertencem à natureza da atmosfera.

A utilização do termo *propriedade* nos indica, se consultarmos a *Ética*, que o conhecimento dos afetos na política é racional, bem mais que intuitivo ou imaginativo. Ora, segundo as proposições de *EII*, o conhecimento racional por noções comuns consiste precisamente no conhecimento destas propriedades necessárias e universais, ao passo que o conhecimento imaginativo leva a perceber existências de corpos e a intuição a conhecer essências singulares a partir dos atributos. Embora na filosofia de Espinosa os três gêneros de conhecimento sejam sempre simultâneos e não seja concebível um conhecimento racional sem intuição, há diferenças de intensidade no exercício dos gêneros de conhecimento e ao pensar a política é com as noções comuns da razão que a mente exercita mais intensamente o pensamento.

As propriedades conhecidas pela razão são operações materiais realizadas por todos (EIIIP38) ou por um conjunto de corpos de mesma “espécie” (EIIIP39). As mentes ou ideias destes corpos percebem necessariamente suas operações corporais e, por isso, as noções comuns são operações mentais comuns, isto é, refletem ações necessárias do pensamento infinito enquanto causa eficiente imanente de todas as ideias e, portanto, de todas as mentes humanas.

Como Espinosa afirmou, as paixões são propriedades comuns de todos os homens, isto é, operações corporais e mentais necessárias da natureza humana. Ora, enquanto ideias destas operações passivas da mente, as noções comuns que permitem pensar as paixões como propriedades necessárias da natureza humana são elas mesmas propriedades comuns necessárias das mentes humanas. Se a gênese da pró-

²³ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §4.

pria racionalidade com as noções comuns não for bem compreendida, a distinção entre as noções comuns da política de Espinosa e as noções abstratas da política normativa dos filósofos se esfuma. Como vimos, a experiência política é prática, ou seja, ela é elaborada pela *praxis* humana. Como apreender a racionalidade imanente que, do interior da natureza humana, engendra as relações sociais? Como os homens em sociedade constroem a política com suas práticas?

O que se perfaz no interior da experiência são as paixões humanas. Não por acaso, o primeiro passo para elaborar os conceitos da política é pensar nas paixões como propriedades necessárias da natureza humana. Disto segue que todos os homens têm propriedades comuns, que a racionalidade das propriedades comuns inscreve-se na própria natureza humana e que as noções comuns, portanto, consistem em propriedades necessárias das mentes humanas subjacentes a toda e qualquer afecção passiva da mente. Isto não significa, porém, que a razão seja contrária às paixões e que todos os homens possam fundar sua *praxis* na ação racional.

Admitimos por certo, e já o demonstramos em nossa *Ética*, que os homens são necessariamente bloqueados pelos afetos e constituídos de tal maneira que se comiseram daqueles que estão mal, invejam os que estão bem e estão sempre mais dispostos à vingança do que à misericórdia. Além disso, cada um deseja que os outros vivam de acordo com seu engenho, aprovelem o que ele aprova e repudiem o que ele mesmo repudia. Assim ocorre que, enquanto todos desejam serem os primeiros, passam a disputar e a se esforçar para oprimir uns aos outros.²⁴

A partir do conceito de ambição, tal como definido na *Ética*, Espinosa conclui que na política as paixões são mais fortes que a razão e que apenas no “século de ouro dos poetas” os homens estariam dispostos a superar suas paixões para reelaborar suas relações sociais e políticas de acordo com as ações racionais.

Todas as ideias de corpos realizam estas operações mentais que são as noções comuns, na medida em que pensam as operações de seu corpo. Cumpre observar ainda que conhecimento por noções comuns envolve o conhecimento intuitivo causal, pois Espinosa afirma que os

²⁴ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §5

afetos têm certas causas [*certas causas habent*], cujo conhecimento adequado nos permite “inteligir a natureza dos afetos”.

Assim, se a experiência das paixões é o pressuposto comum com os políticos, Espinosa põe a diferença na maneira de interpretar as paixões humanas. Com o paradigma da matemática, constrói uma ciência dos afetos que permite pensá-los como fenômenos naturais e, assim, supera o moralismo que os políticos, a despeito de suas vantagens práticas, partilhavam com os teólogos: a tese de que as paixões são vícios dos homens, ou seja, a tese dos políticos, é uma tese moral que esconde a ignorância da gênese natural dos fenômenos passionais. Sem se afastar da experiência dos políticos, ou seja, da *praxis* política, Espinosa elabora uma ciência que afaste os prejuízos moralistas e ajude na interpretação da experiência de produção social das instituições e discursos políticos. Esta é uma das novidades que justificam o *Tratado Político*.

No §5, Espinosa invoca a *Ética* para demonstrar algumas propriedades ou operações do ânimo [*animi comotiones*] que constituem as relações conflituosas na política: a ambição e a inveja. Estas operações são constitutivas de todos os indivíduos e nada pode contra seus ímpetos a religião, senão depois que homens enfermos desistiram de viver; a razão por sua vez pode muito, mas seu caminho é difícil e árduo. Consiste num absurdo, ou seja, numa impossibilidade, querer que estes conflitos constitutivos da sociedade e decorrentes das práticas humanas, entendidas como operações ou propriedades comuns, sejam resolvidos ou suprimidos com uma doutrinação moral de estilo religioso ou com uma doutrina ética de propagação da razão.

A conservação de instituições de uma República, assim, não pode depender de princípios morais ou éticos que supostamente deveriam nortear as práticas dos cidadãos. A imagem quimérica da liberdade permitia supor que estes conflitos pudessem ser resolvidos a partir da posição de princípios morais. Se for suposto que os homens são “sujeitos” que têm um poder absoluto de escolha ou “vontade livre”, então se pode concluir com a hipótese de que basta lhes sejam ensinados princípios éticos ou “imperativos morais” para que estes “sujeitos” escolham livremente obedecer ou não a estes princípios ou imperativos.

Contudo, desde os ensinamentos de Maquiavel, nada é mais absurdo em política do que imaginar que as instituições políticas foram

e são geradas por “escolhas racionais” feitas por “sujeitos racionais”. Com esta imagem utópica, não se compreende nem como as instituições são efetivamente geradas, nem como podem ser refeitas ou reconstruídas. Além de utópica, leva a supor que existem princípios morais anteriores à política, princípios fixos que o Estado deveria reconhecer.

Demonstrada a necessidade das paixões, o passo seguinte é demonstrar que somente em meio a conflitos necessários²⁵, que seguem das práticas passionais como operações necessárias do ânimo²⁶, os homens construíram e constróem instituições políticas. As instituições regulam os conflitos e determinam a cooperação. A segurança do corpo político, destarte, depende do ordenamento da república [*res ordinandae*]. As instituições da República devem ser ordenadas de tal maneira que os governantes, sejam movidos pela razão ou pelo afeto, “sejam coagidos a não operar com improbidade e desonestidade”²⁷.

A clausula negativa significa as operações que as instituições devem coibir e se refere aos governantes [*quae administrant*]. Há uma reviravolta em relação às artes dos políticos, pois a ciência política de Espinosa põe as artes dos políticos contra eles mesmos: com efeito, vimos que os políticos construíam instituições para conter o povo e, aqui, Espinosa afirma que a estabilidade da República depende de instituições que contenham os próprios políticos.

Há um duplo registro na ciência política que se elabora: a escrita exprime o movimento genético de construção das instituições, movimento realizado pela experiência *prática* dos políticos, mas a escrita realiza este movimento refletindo-o teoricamente com noções comuns. Este duplo registro pode ser entendido como vinculação entre artes (dos políticos) e noções comuns (de Espinosa): *práxis e reflexão imanente*.

REFERÊNCIAS

SPINOZA, Baruch. *Traité Politique*. Traduit du latin par Charles Ramond. Texte latin établi par Omero Proietti. PUF, Paris, 2005.

²⁵ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §5

²⁶ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §6

²⁷ SPINOZA, Baruch. *Idem*. TP, I, §6

- SPINOZA, Baruch. *Opera Posthuma*. A cura di Pina Totaro. Prefazione di Filippo Mignini. Quodlibet, Macerata, 2008.
- MATHERON, Alexandre. *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavellisme et utopie*. In: *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. ENS Editions, Lyon, 2011.
- STRAUSS, Leo. *Spinoza's critique of religion*. Schocken Books, New York, 1965.
- ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L' Agostinisme Politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*. 2. ed., Paris: J. Vrin, 1955.
- ARON, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Texte établie, présenté et annoté par Rémy Freymond. Editions de Fallois, 1993.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder. Estudos sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Edições Colibri. Lisboa, 2000. Página 66.
- CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- MOREAU, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed