

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

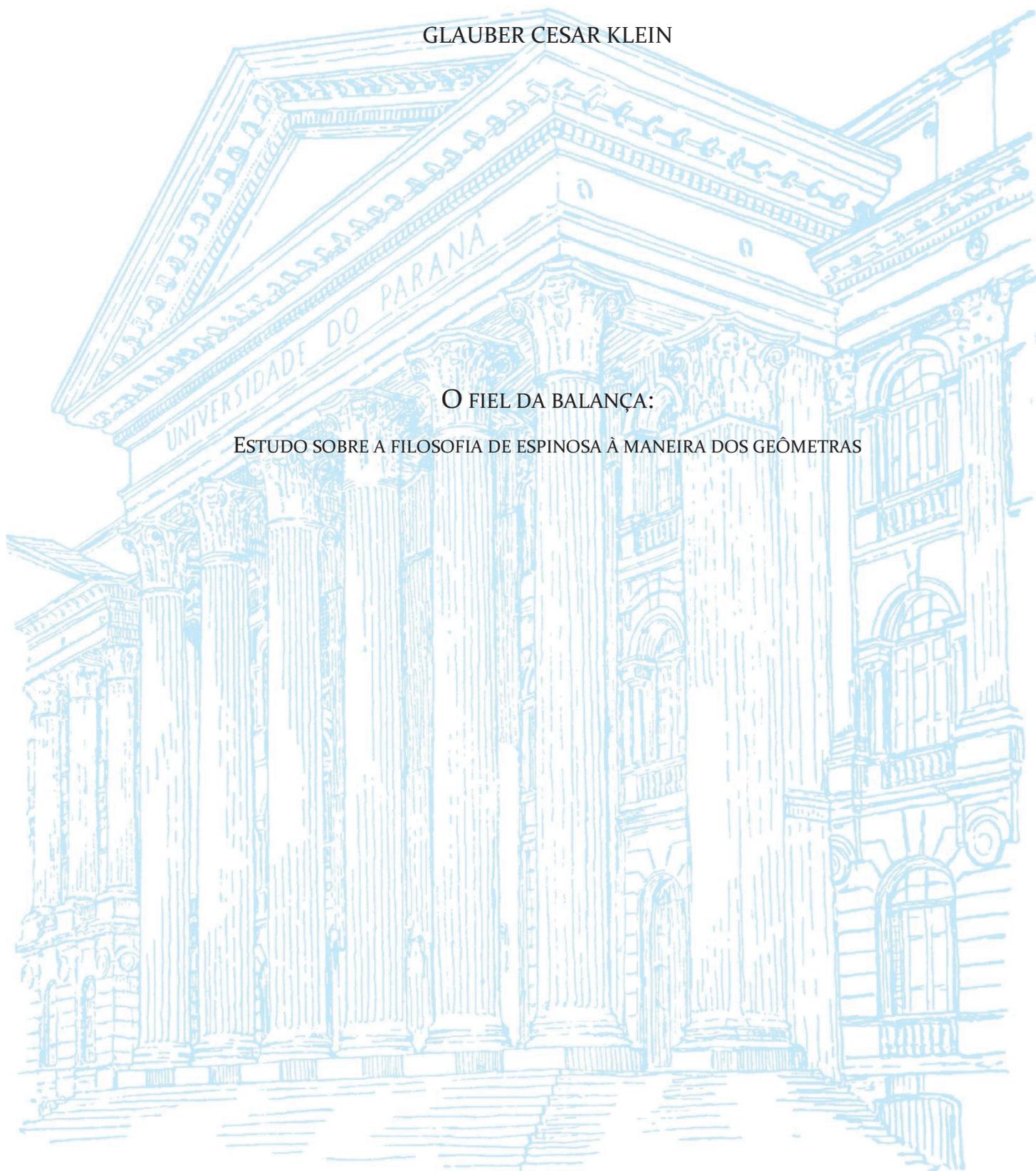
GLAUBER CESAR KLEIN

O FIEL DA BALANÇA:

ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DE ESPINOSA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS

CURITIBA

2024



GLAUBER CESAR KLEIN

O FIEL DA BALANÇA:

ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DE ESPINOSA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Klein, Glauber Cesar

O fiel da balança : estudo sobre a filosofia de Espinosa à maneira dos geômetras. / Glauber Cesar Klein. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese – (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Metafísica. 3. Racionalismo. Vieira Neto, Paulo, 1964-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **GLAUBER CESAR KLEIN** intitulada: **Por um fio: Metafísica e História em Espinosa**, sob orientação do Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 18 de Dezembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

05/03/2024 14:55:11.0

PAULO VIEIRA NETO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

06/03/2024 10:35:03.0

ALEX CALAZANS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

05/03/2024 16:21:57.0

BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR)

Assinatura Eletrônica

07/03/2024 23:41:55.0

DEBORA DE SA RIBEIRO AYMORE

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

05/03/2024 15:02:24.0

ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 343808

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 343808

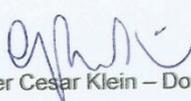
ALTERAÇÃO DE TÍTULO DE TESE

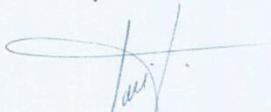
Eu, Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, venho por meio deste comunicar a alteração do título da tese de doutorado de GLAUBER CESAR KLEIN. O novo título constará como: "O fiel da balança: estudo sobre a Filosofia de Espinosa à maneira dos geômetras".

Curitiba, 11 de abril de 2024




Prof. Dr. Paulo Vieira Neto- Orientador


Glauber Cesar Klein – Doutorando


Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal – Coordenador do PPGFILOS

A tese é dedicada ao senhor Aloisio Gomes, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Paraná; ao seu Departamento de Filosofia e às suas Secretarias dos departamentos de graduação, nomeadamente ao sr. Daniel de Toledo, e pós-graduação, nomeadamente à sra. Aurea Junglos e à sra. Anna Paula Nascimento Dutra. Sou especialmente grato ao corpo docente do Departamento de Filosofia, nomeadamente às professoras Dra. Maria Adriana Camargo Cappello, Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi e Dra. Vivianne de Castilho Moreira, aos professores Dr. André de Macedo Duarte, Dr. Breno Hax Júnior, Dr. Eduardo Salles de Oliveira Barra, Dr. Leandro Neves Cardim, Dr. Luiz Antônio Alves Eva, Dr. Marco Antônio Valentim, Dr. Rodrigo Brandão, Dr. Tiago Fonseca Falkenbach, Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo. Junto a estes, e ao meu orientador, foram também meus professores e professoras, não mais integrantes deste Departamento, as professoras Dra. Anita Helena Schlesener, Dra. Giorgia Cecchinato (minha coorientador no mestrado), Dra. Natalia Maruyama Rougier, e os professores Dr. Emmanuel José Appel, Dr. Luiz Damon Santos Moutinho e Dr. Pedro Costa Rego. Esta tese completa meu período de formação acadêmica, iniciada e agora concluída nesta Universidade e neste Departamento, entre os anos de 2004 e 2024. O corpo docente mencionado marcou para mim, junto à transmissão de matérias, o que é a dedicação e o zelo, à sério, com a Filosofia. Em verdade, comecei a estudar filosofia com o plano de adquirir conhecimento geral e básico, ao longo de um bacharelado; tive, entretanto, a boa fortuna de ser aluno destas pessoas, cujo brilhantismo intelectual e docente, aliado à generosidade, levaram-me ao prosseguimento de estudo e pesquisa nesta área.

À profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi e ao prof. Dr. Homero Silveira Santiago por aceitarem gentilmente participar como examinadores na banca de qualificação desta tese, honrando-a.

À profa. Dra. Débora de Sá Ribeiro Aymoré, ao prof. Dr. Benito Eduardo Araújo Maeso, ao prof. Dr. Alex Calazans e ao prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia por gentilmente dignificarem este trabalho com suas avaliações no Exame de Defesa.

Ao prof. Dr. Paulo Vieira Neto, meu orientador acadêmico desde a graduação, a partir do ano de 2006. Desde então, tive o privilégio de enriquecer-me com sua acurácia

intelectual, seu brilhantismo docente, seu humor único e sua grande generosidade. Como orientador, o prof. Paulo foi sempre muito atento a me indicar e explicar bibliografia precisa, alertar-me sobre dificuldades que minhas escolhas implicavam, propor-me soluções, oferecer-me recursos, em suma, dispor do que era necessário ao meu aperfeiçoamento e a meus objetivos de pesquisa. Assim, e especialmente quanto a esta tese, é justo o ditado: as suas qualidades são em grande medida devidas à orientação; os seus limites, devem-se a mim.

Aos meus colegas, amigos e amigas, em especial a Cleiton Münchow, Heloisa Schmaedecke, Bruno Sanroman, Gustavo Jugend, Marcos Antonio de França, Diogenes Morais Silva, Élcio Santos, Felipe Aquino de Cordova, Hernandez Eichenberg, Lucas Lipka Pedron, Raphael Zdebsky, Max William da Costa, Guilherme Abilhoa, Anderson Bogéa, Carina Bordon, Gabriel Domingues, Lucas Axt, Selma Lamas, Antonio Djalma Braga Junior, Ivan Monteiro, Emerson Marçal Gonçalves, Bárbara Canto e Gustavo Fontes, Camila Ferraz Milek e Murilo Milek, Daniclei Alves, Eloy de Sousa Moreira e Fernanda Lopes, José Geraldo, Guilherme Rafael da Quinta, Paulo Ugolini, Santiago Elizalde, Matheus Pedrini, Felipe Serafim Vieira, Said Jaber, Majd Khoury e Rose Pinheiro.

Aos meus familiares, especialmente à minha mãe, Marcia Maria Klein.

À Zenaide, quem mais fez para que eu estivesse apto a terminar este estudo: devo-o à sua sabedoria, inspiração, incentivo e amor.

O presente trabalho foi realizado com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

As ideias nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza.

RESUMO

Estudamos a Filosofia de Espinosa a partir do seu princípio, segundo o qual a realidade é inteligível por si e comunicável pelo discurso racional, isto é, à maneira dos geômetras. Uma vez que o escopo desta Filosofia é o ensinamento da perfeição ética, nossa liberdade em ato, o seu princípio deve atender à comunidade dos saberes, artes e ciências, como meios para a realização deste mesmo escopo. Por isso, neste estudo, esforçamo-nos por entender, notavelmente, a maneira pela qual os saberes, uma vez concebidos e ordenados pelo intelecto, são convenientes entre si e em concurso para a realização de uma vida ética. Em concreto, dispomos nossas leituras na seguinte ordem: após indicar uma significação geral desta Filosofia cuja obra máxima é uma *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, em nossa *Introdução*, apresentamos, pelo *capítulo 1*, o percurso dedutivo da Primeira Parte da *Ética*, pelo qual o autor demonstra o mencionado princípio e, a seguir, em seu *Apêndice*, indica suas implicações em diálogo com outras concepções tradicionais do conhecimento e da interpretação da natureza; pelo *capítulo 2*, uma problematização sobre por que o início do *Breve Tratado* não realiza uma argumentação de mesma natureza, mas, antes, uma análise de 3 demonstrações de Deus tal como a sustentaram outros autores, e, a seguir, uma análise do princípio e sua dedução tal como é argumentada na *Correspondência*, em concreto, nas 4 primeiras cartas trocadas entre o filósofo e Oldenburg; pelo *capítulo 3*, por fim, uma leitura do *Tratado da emenda do intelecto*, sob a seguinte questão: como, neste discurso, argumenta-se a favor da conveniência entre a experiência, a instituição do saber e o fim ético almejado?

Palavras-chave: metafísica; inteligibilidade; experiência; método geométrico; método histórico.

ABSTRACT

We study Spinoza's Philosophy based on its principle, according to which reality is intelligible in itself and communicable through rational discourse, that is, in the manner of geometers. Since the scope of this Philosophy is the teaching of ethical perfection, our freedom in action, its principle must serve the community of knowledge, arts and sciences, as means to achieve this same scope. Therefore, in this study, we strive to understand, notably, the way in which human knowledge, once conceived and ordered by the intellect, is compatible with each other and together for realization of an ethical life. Specifically, we arrange our readings in the following order: after indicating a general meaning of this Philosophy whose maximum work is an *Ethics demonstrated in geometrical order*, in our *Introduction*, we present, through *chapter 1*, the deductive path of the First Part of *Ethics*, through which the author demonstrates the aforementioned principle and, then, in his *Appendix*, indicates its implications in dialogue with other traditional conceptions, specifically, for the knowledge and interpretation of Nature; in *chapter 2*, a problematization of why the beginning of the *Short Treatise* does not carry out an argument of the same nature, but, rather, an analysis of 3 demonstrations of God as supported by other authors, and, following, an analysis of the principle and his deduction as argued in the *Correspondence*, specifically, in the first 4 letters exchanged between the philosopher and Oldenburg; through *chapter 3*, finally, a reading of the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, under the following question: how, in this speech, is it argued in favor of the convenience between experience, the institution of knowledge and the desired ethical end?

Keywords: metaphysics; intelligibility; experience; geometric method; historical method.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. LAVRAR UM TRANSLÚCIDO CRISTAL	27
2.1 O PRINCÍPIO DE INTELIGIBILIDADE	27
2.2 OUTRA NORMA DE VERDADE	33
2.3 FORMA E MATÉRIA	37
2.4 NO CÉU DA FILOSOFIA	39
2.5 SABER E ÉTICA	43
2.6 INTELIGIBILIDADE E EXPERIÊNCIA	45
2.7 NATUREZA E SOBRENATUREZA.....	51
2.8 SUPERSTIÇÃO E FORTUNA.....	56
2.9 A DISCÓRDIA E O ÓDIO MAIS CRUEL.....	62
3. NÃO CRÊ EM MUITOS DEUSES, MAS NUM SÓ	67
3.1 ESBOÇO DA <i>ÉTICA</i>	67
3.2 A EXISTÊNCIA DE DEUS É ESSÊNCIA	69
3.3 AS COISAS COGNOSCÍVEIS SÃO INFINITAS.....	72
3.4 FICÇÃO E IDEIA.....	74
3.5 <i>NERVUS PROBANDI</i> E <i>NON SEQUITUR</i>	79
3.6 SILOGISMO E PRIMEIRO PRINCÍPIO DA <i>PHILOSOPHIA</i>	80
3.7 PRINCÍPIOS E DEFINIÇÕES.....	84
3.8 DEFINIÇÕES E DEDUÇÃO	87
3.9 FORMULAÇÕES ALTERNATIVAS.....	91
3.10 OS AXIOMAS DO MANUSCRITO	94
3.11 AXIOMA CONTRA A CAUSA DE SI	97
3.12 UMA ABREVIADA IRONIA	100
4. UM PODER DE INVESTIGAR MAIS ADIANTE	102
4.1 A CONVENIÊNCIA DAS ARTES E CIÊNCIAS	102
4.2 OS DADOS DA CONSCIÊNCIA	103
4.3 O PARALELO ENTRE GEOMETRIA E METAFÍSICA.....	106
4.4 A EXPERIÊNCIA ENSINA	108
4.5 A EXPERIÊNCIA PENSADA	111
4.6 A INVESTIGAÇÃO METÓDICA DA EXPERIÊNCIA	112
4.7 O EXAME DOS BENS	114
4.8 O DRAMA E A MEDITAÇÃO ASSÍDUA	115
4.9 AS COMODIDADES DA VIDA E O BEM SUPREMO	118

4.10	REMÉDIOS E BENS VERDADEIROS	119
4.11	A VIDA COMUM É VÃ E FÚTIL	120
4.12	BEM E MAL SEGUNDO DIVERSAS RELAÇÕES.....	126
4.13	OS MEIOS PARA A PERFEIÇÃO	127
4.14	TRABALHAR PERTENCE À MINHA FELICIDADE	131
4.15	DEDICAR TRABALHO ÀS ARTES E CIÊNCIAS.....	135
4.16	CONCEITO CLARO E ESSÊNCIA	138
4.17	IDEIA VERDADEIRA E ADEQUADA	141
4.18	A IDEIA DA UNIÃO DA MENTE COM A NATUREZA INTEIRA	143
4.19	AS OBRAS INTELLECTUAIS	146
4.20	PROGRESSO E BEATITUDE	151
4.21	A EXPERIÊNCIA E O INTELECTO: PRODUÇÃO DA LIBERDADE	159
5.	CONCLUSÃO	165
	REFERÊNCIAS	169
	APÊNDICE 1 – TRADUÇÃO DE <i>TREZE LIVROS D’OS ELEMENTOS DE EUCLIDES</i>, EXCERTO CONTENDO: <i>INTRODUÇÃO, CAPÍTULO IX, §§ 3-7</i>, DE THOMAS HEATH	175
	APÊNDICE 2 – TRADUÇÃO DE <i>ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 1)</i>, DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO CONTENDO: <i>INTRODUÇÃO E §§ 1-9BIS DO PRIMEIRO CAPÍTULO DA PRIMEIRA PARTE</i>	223
	APÊNDICE 3 – TRADUÇÃO DE <i>ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 1)</i>, DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO CONTENDO: <i>APÊNDICE Nº 1: MODOS DE PENSAR SEM OBJETOS, FICÇÕES, ENTES DE RAZÃO, QUIMERAS, ENTIDADES GEOMÉTRICAS, ENTES FISICAMENTE REAIS</i>.....	253
	APÊNDICE 4 – TRADUÇÃO DE <i>ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 2)</i>, DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO CONTENDO: <i>ESTRUTURAS DO LIVRO II DA ÉTICA, PRIMEIRO CAPÍTULO</i>	267
	APÊNDICE 5 – TRADUÇÃO DE <i>ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 2)</i>, DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO CONTENDO: <i>CAPÍTULO IV, II. DEDUÇÃO DO ENTENDIMENTO DE DEUS E DO PARALELISMO</i>.....	278

1. INTRODUÇÃO

O estudo de temas que exigem análise em detalhe e discussão prolixa não deve nos permitir a negligência de seus motivos básicos; não apenas devido à clareza de pensamento e à eficiência de transmissão e ensino, mas antes de tudo porque a sofisticação, quando pertinente, deve atender ao uso da vida. Com atenção a este propósito, pode-se atestar que toda experiência e todo trabalho de pensamento se enraízam no amplo solo que se estende do passado (que herdamos e continuamos) ao presente (que fazemos e projetamos), de tal maneira que todo e cada novo percurso repõe esta comunidade, que, afinal, haveremos de transmitir. Neste sentido, as questões mais pertinentes são, a um só tempo, as que fazemos para melhor viver a nossa experiência, e, para as quais, recorreremos àqueles que, tal como nós agora, transformaram a sua experiência em trabalho de pensamento.

Qual o motivo básico das questões que serão estudadas nesta tese? *A existência* é dotada de racionalidade, de sentido, de significação? É a inteligência unicamente parte de nossa natureza, ou ainda, é distinta e essencialmente a nossa natureza humana? Ou ela é marcadamente humana à medida que nós a produzimos histórica e coletivamente? A nossa maneira de entender a nós mesmos e a realidade é uma faculdade de ação sobre o mundo, por vezes contra ele? Nosso poder de instituição de uma racionalidade para a experiência possui limites? Estes são insuperáveis ou indefinidamente estendidos? Não seria melhor considerar que a inteligência atende à parte de nossas necessidades, mas torna-se desrazão, desmedida, imprudência, uma vez que a projetamos para a totalidade de nossa experiência, e, mesmo, da natureza e da realidade? Em sentido diverso, a inteligência e a racionalidade são, realmente, atividades propriamente humanas? Não seria a realidade em si mesma plena de sentido, e, desde esta concepção, a nossa ou as nossas maneiras humanas de pensar não são partes, variações, expressões de um princípio inteligente que nos supera? E ainda em outra direção, existe uma forma de pensamento, ou mais de uma, várias, diversas, múltiplas, um sem-número de modos de entender, os quais não apreendemos senão uma ínfima parte? A racionalidade deve, por conseguinte, ser pensada como una ou como multiplicidade que é em si mesma adequada seja à pluralidade de concepções, seja à plural natureza das coisas? Talvez de outra

maneira, pois *ratio* não é nem uma nem outra coisa, mas uma espécie de relação, a de proporcionalidade, entre unidade e multiplicidade, que melhor nos permite entender o pensamento e as coisas? Assim, a inteligência humana será a medida das coisas ou é a medida das coisas que serve a definir e dimensionar, simultaneamente, nossa inteligência delas e de nós mesmos?

Por certo, a inteligência e a racionalidade perpassam e constituem a nossa experiência, desde operações fundamentais como a de buscar, conferir e guiar-nos por noções e operações como, entre tantas outras, as de evidência, ordem, nexos, coerência, exatidão, forma, compreensão, discernimento, finalidade, necessidade, completude, pertinência, previsão, causalidade, harmonia, progresso, justiça, eficiência e perfeição. Também algumas distinções muito amplas bastam para indicar nosso esforço por entender divisões, oposições, contrastes e conflitos, seja porque a exigência de inteligibilidade os estabelece, seja porque contra elas se debate: identidade e contradição; forma e matéria; inteligível e sensível; espiritual e físico; eterno e histórico. Decisivamente, saber e ignorância instauram um drama; racionalidade e violência (em antítese ou em cooperação, quando não são a mesma coisa) realizam-no em toda experiência. No plano da natureza, é ineludível o contraste entre a debilidade de nossa inteligência e a anterior, inapreensível e superior ordenação natural; no plano simplesmente humano, se isto é concebível, o conflito das paixões é intermitente, do embate de opiniões e interesses às disputas multisseculares entre modelos de civilização.

Após complicarmos um pouco a questão inicial a fim de indicar sua pertinência à nossa experiência comum, é evidente que as questões rapidamente se multiplicam, sem sabermos se assim se enriquece ou se desfaz a pretensão inicial de apresentar alguns motivos básicos deste estudo. Por isso, convém agora nos perguntarmos por motivos ainda mais básicos, a deflagrar as questões acima. Já sinalizamos uma resposta: o uso da vida. Não, porém, qualquer uso, mas o que realiza a pretensão segundo a qual a vida ela mesma é dotada de plena inteligibilidade. Assim posto, a ética (como significação plena da existência) é, pensamos, o motivo básico do trabalho do pensamento. Por que não seria a positividade da vida valorizada superiormente à inevitabilidade da morte? Por que secundaríamos a afirmação solar da existência pela reivindicação do não feito, do não alcançado, do não justificado, do estado de problema, da acusação de todo sacrílega de

que a pretensão de felicidade é descabida e irrealizável? O esforço de nosso intelecto para que a experiência, o nosso existir, a realização de nossas ações, com sentido e felicidade, seja real e inteligível, tal positividade, afirmação e ação são verazes e necessárias, uma vez que observemos, nada mais, nada menos, que nosso intelecto e nossa experiência é parte e comum à inteligibilidade de todo o real.

Esta tese não é uma dissertação sobre um tema particular, modelo segundo o qual se definiria como “a metafísica de Espinosa à maneira dos geômetras”. Será melhor entendida como *investigação* sobre um motivo que percorre esta filosofia e estabelece seu escopo, parâmetro pelo qual deve-se entender que, a partir de um princípio metafísico, as ciências e as artes se comunicam com propósito ético. A vasta abrangência desta rubrica, da metafísica às artes e às ciências, e a excelência do objetivo, a sabedoria e a perfeição ética, não devem frustrar a pretensão e a pertinência de um trabalho que não deixamos de reconhecer, entretanto, como materialmente modesto – não deduz e discute consequências do já estabelecido, do já largamente pensado, analisado e refletido; é, para todos os efeitos, ainda um *estudo*, cujo estado parcial e provisório aqui apresentamos.

Assim considerado, nosso motivo metodológico pode contrariar a expectativa segundo a qual a soma de trabalhos tematicamente particulares (“método geométrico em Espinosa”, “causalidade eficiente em Espinosa”, “crítica da imaginação em Espinosa”, etc.) resultaria em solução do problema geral: por que a filosofia de Espinosa se apresenta à maneira matemática, como uma ética demonstrada em ordem geométrica? Pesquisamos no caminho inverso: uma vez entendido o princípio que conduz, dispõe e determina o propósito desta filosofia, poder-se-á melhor entender os seus desenvolvimentos particulares e como estes se ordenam para este mesmo propósito. A réplica imediata a esta proposta pode ser formulada com a seguinte pergunta, um pouco irônica: assim, desviando-se de um erro, não termina por se abraçar o seu oposto? Melhor seria manter indeterminado o ponto fixo e buscar conjuntamente todo e partes, princípio, desenvolvimentos e objetivo. Se não quereis escrever uma dissertação com temática bem circunscrita por um assunto particular, então deveis redigir um ensaio cuja pertinência dependerá de vosso estilo e engenho ensejarem uma reflexão útil. Desta maneira, nosso trabalho a seguir poderia sugerir similaridade com o gênero ensaístico, a considerar que

o “objeto” não está completamente definido de início, seus contornos se fazem no percurso de pesquisa e, ao fim, certamente provisório, o objeto se transformou? Certamente tal semelhança nos agradaria, a começar pelo arripio da suposição segundo a qual propomos um terreno inicial mais amplo, “a filosofia de Espinosa à maneira dos geômetras”, a se relacionar com seus compartimentos regionais, “a metafísica, a física, a geometria, a história, a política, a moral, etc.”, de cujo passeio pretenderíamos retornar à edificação da matriz e dela avistar a paisagem privilegiada: “a ética da liberdade, felicidade e beatitude”. Neste ponto, haveríamos de nos questionar então por que não nos propusemos e intitulamos nosso estudo de, simplesmente, “A natureza ética de toda a filosofia de Espinosa”? Com efeito, a ética, escopo do pensamento, tem a sua fundamentação na física, que, por sua vez, funda-se na metafísica. Ora, com isso não voltamos ao primeiro ponto, uma vez que, por conseguinte, deveríamos começar o estudo desta filosofia pela sua metafísica, fundamento do que se segue? Ao menos, teríamos o assunto bem delimitado apto a uma dissertação redonda: “O fundamento metafísico de toda a filosofia de Espinosa”. Pois não deixa de ser o caso, quando constatamos que este fundamento metafísico se demonstra à maneira dos geômetras. E deixa de sê-lo, quando averiguamos que o princípio comum à metafísica e à geometria é a operação do pensamento, seu modo de inteligibilidade. Por que o pensamento, em sua natureza absoluta, isto é, considerado em si mesmo, haveria de se acomodar a um ou outro saber e objeto, e não a todo saber e objeto reais?

A filosofia de Espinosa propõe a ordenação dos saberes, das ciências e das artes, pela realização máxima do conhecimento e da existência: a perfeição ética. E o faz com o princípio universal segundo o qual a realidade é, em si mesma, inteligível. É ainda uma delimitação genérica do motivo básico, e assim nos basta neste momento. Note-se, no entanto, que nosso estudo não tem como questão privilegiada “a metafísica”, “a maneira geométrica”, sequer “a ética” em Espinosa, mas: a inteligibilidade como princípio, base comum e exigência a se realizar pelo escopo desta filosofia. Com o seguinte cuidado, em tempo: é a vida ética, sua feliz realização, o escopo, e, aliás, simultaneamente o motivo primordial. Por conseguinte, a pretensão não condiz com a realidade e o trabalho do pensamento é vão, se a vida ética não se mostrar e se fazer inteligível e, mais, inteligibilidade. Este motivo sustenta e percorre por inteiro a filosofia de Espinosa. Nosso

estudo, assim, é um esforço de identificar, destacar e entender temas e tratamentos os mais decisivos para este argumento, a considerar que tal proposta deve reconhecer e dialogar com as mais consagradas interpretações da obra.

Delineemos ainda um pouco mais, a considerar agora o título da obra principal: *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Por um lado, o enunciado do título tem a virtude de, por si só, deixar-nos perplexos e, eventualmente, trazer à memória o recurso poético conhecido por engenho agudo: a formação de um conceito ou metáfora pela associação de ao menos duas ideias ou imagens distantes entre si, de ordinário *incomunicáveis*. Ao primeiro raciocínio, não há contradição ou paradoxo entre o saber matemático e a ética (em tempo, como as metáforas por engenho agudo não operam, a rigor, por oxímoro), mas o sentido da aproximação ou união entre saberes distantes, talvez dois domínios distintos, não se nos ocorre como o mais evidente. Por certo, assim como podemos nos maravilhar ao entender o sentido expresso por aquela espécie de metáfora, o qual não poderia se fazer sem tal associação imprevista e singular, a nossa primogênita perplexidade pode logo se transformar em deleite intelectual, uma vez que ajuizemos que o filósofo se propõe tratar a matéria ética com a precisão pedagógica, o rigor de raciocínio e a universalidade do conhecimento matemático, em outras palavras, com clareza, distinção e evidência, despontando-se ao mesmo tempo uma significação peculiar a esta filosofia? Sob outro aspecto, a mesma obra trata, em sua divisão em cinco partes, respectivamente, de Deus, da mente, dos afetos, da servidão e da potência do intelecto ou liberdade humana. Se esta ordem evidencia, de pronto, as linhas mais gerais do argumento – a vida ética será explicada a partir dos princípios da realidade, pois estes asseguram o conhecimento e estabelecem critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso, com base nos quais pode-se separar as paixões dos afetos e, por fim, concluir-se a regra de vida adequada à realidade, ao saber e à instituição da liberdade –, a diversidade das matérias tratadas por um e mesmo (e haveremos de melhor ajuizar sobre esta ideia) instrumento de investigação e exposição, o modo geométrico, simultaneamente justifica a proposta abrangente e destaca o motivo para a objeção que não tarda: o método das matemáticas é adequado às figuras e aos números, mas de todo inviável para o conhecimento de Deus, da Alma, das Paixões e Afetos e da Liberdade.

A primeira ponderação acima é previsível, uma vez que parte de uma estranheza

a uma informação inabitual: de ordinário, livros matemáticos não abordam temas éticos, e vice-versa. A segunda é convencional e começa a esboçar exame e crítica: os temas são dispostos por um argumento que se baseia em um método impróprio às matérias. Consideremos, no entanto, que as duas ponderações compartilham o princípio, ao menos a expectativa, segundo o qual a diversidade dos assuntos e a diversidade dos saberes correspondem à certa distância, heterogeneidade ou incomunicabilidade entre gêneros distintos de coisas e saberes. Se a lembrança da metáfora por engenho agudo parece sinalizar um caminho mais condizente com a obra – não obstante um artifício espantoso, com tal operação se realiza uma comunicação entre coisas distantes, uma vez que a poética e a filosofia do Renascimento se desvia, destarte, da rigidez metodológica que separa e opõe, observando na profusão dos seres *concordia discors* e *discordia concors*, entrevedo assim *il disegno segreto* que tudo une –, todavia, não o faz senão nos marcos mais gerais da *episteme* da semelhança, diversa da pretensão e exigência da demonstração. Para todos os efeitos, a primeira aproximação à obra de Espinosa é suficiente para demarcar o cerne de uma resistência de longo alcance: os gêneros de coisas (seres, matérias, ideias) implicam diversos gêneros de conhecimento, portanto, heterogeneidade categorial e metodológica? Para responder a esta dificuldade, a seguir poder-se-ia estudar o quadro da *episteme* clássica da representação. No entanto, preferimos considerar, junto à nova questão, que o mesmo cerne de resistência já funciona a insinuar, à contraluz, a proposta de nosso filósofo: a obra aborda coisas diversas e distintas matérias (veremos que serão reduzidas a duas) desde um modo de pensar que as comunica, e, simultaneamente, a ordem e concatenação das ideias se produz em conveniência à comunidade real das coisas.

Estes incipientes traços para delinear com mais nitidez o motivo de nosso estudo já nos permitem formular as seguintes perguntas, que o balizam: Haverá um princípio que institui esta proposta? A definição desta filosofia à maneira dos geômetras corresponde ao princípio que a distingue? A resposta para ambas é simples de se enunciar, já a anunciamos e haveremos de desenvolvê-la logo a seguir e ao longo deste estudo: a filosofia de Espinosa parte da *inteligibilidade plena do real*. A este princípio correspondem as afirmações segundo as quais o pensamento possui o poder de conhecer a essência da realidade e, como a realidade é inteligível e una, as coisas e os saberes particulares

comunicam-se entre si e com o princípio e devem ser racionalmente demonstrados e transmitidos. Mas por qual razão se sustenta que o pensamento, em sua verdadeira adequação e potência, identifica-se à racionalidade matemática? Em verdade, não há esta identidade. As matemáticas exercem uma maneira de pensar e atestam a veracidade deste modo de pensamento: conhecimento de essências e suas propriedades por causa eficiente imanente. Isto não equivale à ideia segundo a qual o conhecimento perfeito é matemático; afirma somente que as matemáticas exercem-no em suas matérias. Esta consideração permite evitar o equívoco segundo o qual Espinosa *aplica* a matéria matemática à metafísica, e, por extensão, a todo saber; diversamente, o filósofo mostra que o modo geométrico *exemplifica* o pensamento verdadeiro, *uma maneira de pensar*.

À questão sobre a heterogeneidade da divisão categorial, e, por conseguinte, sobre a organização do saber por gêneros, responde-se distinguindo a particularidade das matérias da universalidade do modo de conhecer, que, assim, pode operar a comunidade dos saberes? A diferença entre o princípio de inteligibilidade de Espinosa e a *mathesis universalis* de Descartes, que aqui apenas indicaremos, permite-nos precisar melhor este tópico que tangencia o motivo de nossa investigação. Notemos que a divisão das matérias e suas ciências em gêneros recebeu unidade, desde a antiguidade, pela lógica: a forma de todo saber, à parte suas matérias, encontra-se nas regras formais do pensamento. Por isso, a matemática, em concreto a geometria euclidiana, fora fundada na demonstração silogística. Ao menos desde Clavius, porém, sustenta-se que os entes matemáticos não são nem entes reais metafísicos, nem formas físicas abstraídas dos entes materiais: são entes inteligíveis concebidos pelos geômetras. Biancani, por sua vez, distinguiu quantidade absoluta (*res* metafísica como transcendental e *res* física como princípio formal) e determinada (*res* matemática como quantidade discreta: números; como determinação do espaço contínuo: figuras). A distinção oferece à matemática sua causa formal (determinação da quantidade) e sua causa material (a quantidade determinada), a partir das quais se conhece as propriedades dos números e das figuras. Notavelmente, a afirmação de que a matemática possui causas formal e material próprias é o mesmo que afirmar que os entes matemáticos são essências: entes inteligíveis.

Estas reformulações dos fundamentos matemáticos os libertam da fundamentação lógica à maneira da tradição medieval aristotélica e abrem caminho para

a álgebra analítica – esta ciência de nome bárbaro –, e sua fundamentação na *mathesis universalis* como ciência universal da ordem e da medida. Sem nos deter, neste estudo, na concepção cartesiana, cumpre apontar que Descartes explica-a em contraste aos “antigos”, que trataram certas curvas mecânicas pela descrição de dois movimentos separados cuja relação não admitia determinação; diversamente, a geometria analítica moderna é capaz de determinar com exatidão todas as quantidades, uma vez que as linhas são imaginadas por um movimento contínuo ou, se a figura exige muitos movimentos, ordenar as séries de encadeamentos por proporção contínua. A ideia segundo a qual medidas diversas – logo, diversas ideias, saberes e coisas – podem ser proporcionalmente ordenadas depende, por sua vez, da ideia de quantidade homogênea, isto é, de uma medida comum. Se na matemática o princípio de homogeneidade discrimina as medidas que não podem ser conhecidas, por exemplo as figuras cujas curvas não possuem proporção determinável (como o exemplo de Espinosa em sua *Carta 12*), na metafísica, ou melhor, na filosofia primeira, não há *ratio* entre o infinito e o finito. A *mathesis universalis* não permite o conhecimento *per se* da essência de Deus e a inteligibilidade do real terá um limite definido.

Por isso, na filosofia de Descartes, a desmedida diferença entre o infinito e o finito estabelece, preliminarmente, a impossibilidade de conhecermos *per se* a essência e a existência de Deus (a ideia de Deus será provada por sua ideia em nosso pensamento), mas também discrimina os critérios segundo os quais (distinção, clareza e evidência) podemos ou não conhecer, e em que medida, as coisas existentes, logo, a medida de inteligibilidade das coisas e da experiência. Nos princípios metafísicos, haverá a incomunicabilidade radical entre as substâncias pensante e extensa, uma vez que o princípio comum, a substância divina, não é conhecida em sua essência, ou seja, desde sua causa; na investigação da experiência (logo, nas ciências particulares), a ordenação de suas causas e efeitos é suposta e, no máximo, localmente descrita. A experiência, em suma, não é conhecida com a perfeição das matemáticas, não apenas porque os princípios destas são poucos e simples e os daquela multidão que muito supera nosso poder analítico (uma diferença de grau, portanto), mas decisivamente porque os princípios metafísicos, ou seja, as substâncias, são absolutamente distintos e incomunicáveis, e, portanto, os modos da substância extensa não são perfeitamente adequados aos modos da substância

pensante. Em uma só expressão: há um divórcio de princípio entre a inteligibilidade (pensamento, ideias) e a experiência (extensão, corpos). Por certo, a experiência não é, simplesmente, ininteligível, todavia é apenas parcialmente permeável aos princípios, aos critérios e ao método do saber.

Em Espinosa, o modo geométrico não se compromete com a concepção de uma *mathesis universalis*. Não apenas porque o método geométrico e a própria geometria são concebidos de outra maneira que a de Descartes, mas principalmente porque será outro o princípio de inteligibilidade a operar, e, assim, outros serão os princípios metafísicos e diversa será a ideia de experiência. Com efeito, o princípio metafísico – Deus é em si mesmo conhecido por nós em sua essência, existência e potência e seus efeitos são imanentes à sua causa eficiente – assegura que a experiência seja, ela também, perfeitamente inteligível.

Chegamos, por este caminho, a uma melhor definição do motivo que mobiliza nosso estudo: como se concebe, na filosofia de Espinosa, a articulação entre o princípio de inteligibilidade e a experiência? Toda a experiência será concebida pelo modo geométrico? Já indicamos que este não se confunde com uma prioridade das disciplinas matemáticas, de tal maneira que todo e qualquer saber haveria de se converter em matematização material. Ademais e decisivamente, como já assinalamos, não é a norma geométrica que a filosofia empresta, antes a geometria e a filosofia observam a mesma norma (como já era, aliás, em Descartes ou Hobbes); nem Deus é Geômetra, nem a Natureza se escreve em caracteres matemáticos. As matemáticas, a geometria em especial, é exemplo (excelente por sua evidência e exatidão) de uma maneira de pensar: conhecimento dedutivo por causa eficiente imanente. Toda a matéria da experiência será, todavia, deduzida dos princípios da metafísica? Se o filósofo não se compromete com a *mathesis universalis* à maneira de Descartes, institui uma à sua maneira? Isto significaria, preliminarmente, um e único método de conhecimento para todo saber, a se modular pelas matérias? Não entendemos assim. E partimos do seguinte entendimento:

...é constitutivo do percurso espinosano (...) que as duas pontas extremas do conhecimento (a imaginação e a ciência intuitiva) são designadas por Espinosa com o termo experientia: a primeira ponta é a experiência da existência das coisas singulares corpóreas, a segunda, experiência de nossa eternidade enquanto conhecimento da essência singular de uma coisa singular. É no percurso que conduz da imagem corpórea da existência singular à idéia da essência singular

que a obra espinosana se deixa ler como filosofia, isto é, experiência do pensamento (CHAUI, 1999, p. 46, grifos do original).

Como veremos, a filosofia de Espinosa opera com dois métodos: o dedutivo à maneira dos geômetras para o conhecimento de essências; o interpretativo à maneira dos historiadores para o conhecimento das coisas existentes na duração. A duplicidade de métodos, portanto, duas maneiras de investigar, justifica-se pela diversidade de matérias: a dedução é adequada ao conhecimento da ordem das essências (reais, na metafísica; racionais, nas matemáticas); a interpretação ao conhecimento (por intelecto finito) das coisas em meio à conexão e concatenação infinita de causas e efeitos na ordem das existências finitas. A maneira de pensar, ou seja, o princípio de inteligibilidade (conhecimento dos efeitos pela causa eficiente imanente), é, contudo, o mesmo. Assim, a interpretação da natureza, desde a investigação histórica, observa a ordem do conhecimento, da causa (eficiente imanente) ao efeito (que não separa da causa), e deve ser conveniente com os fundamentos deduzidos desde os princípios do saber de essências. Por certo, o conhecimento da experiência não compreende toda a ordem das existências, tampouco é, por si mesmo, apto à perfeição do saber que se realiza pela dedução das coisas cuja essência envolve existência ou das coisas simples que são entes de razão. Disto não se segue, porém, a oposição ou incomunicabilidade entre metafísica e investigação da experiência, ou ainda, entre saber dedutivo e histórico-interpretativo. A singularidade da filosofia de Espinosa está, neste tópico, em conceber a conveniência e o concurso destas duas vias de investigação, fundadas em um e único princípio de inteligibilidade.

E qual a utilidade desta doutrina? O saber racional metódico da natureza e a produção de instrumentos que o realizam e aperfeiçoam, assim como a produção social e histórica das nações e povos, suas instituições, costumes e valores – resumindo todo o escopo acima: as artes e as ciências –, são nosso saber da experiência e, simultaneamente, nossa produção da experiência, tornando-a apta à nossa liberdade e felicidade. Não nos fornecem fundamento para inteligibilidade do real, que é encontrada na metafísica. Sem esta, o sentido da experiência, isto é, o trabalho humano em sua acepção mais ampla, não ultrapassa o labor de Sísifo, é questionável, reduzível à busca de conforto material (vã e fútil) e, por conseguinte, eclodem as disputas violentas em todos os graus, pois, no limite, e a despeito da operacionalidade científica, quem tem a chave da verdade e do bem?

Todos e ninguém. É a ininteligibilidade do real que se insinua e não cessa de desferir seus aguilhões. Por que a vida seria critério para qualquer coisa? Por qual critério? Que ciência (por mais metódica e experimental que seja) e que assembleia decidirão critérios senão parciais, circunstanciais, por incerto arbítrio? Por outro lado, o saber metafísico, por si só, para que nos serve, se não se estende à experiência dos seres existentes na duração, uma vez que a nossa experiência lhe é adversa e impenetrável? Note-se que os fundamentos da metafísica de Espinosa obstruem qualquer concepção teleológica da realidade, logo, da experiência e da História. Será suficiente para a justificação de algumas poucas ciências duras e eis a inteligibilidade parcial que não se entende por que existe? Servirá, diversamente, como caminho para a Salvação, e, portanto, seu propósito é uma ética que se despreza da experiência comum, pois autônoma dos demais saberes?

A filosofia de Espinosa mobiliza simultaneamente metafísica e interpretação da experiência, fundamenta esta conveniência e, portanto, o concurso entre elas desde um mesmo princípio de inteligibilidade (imane ao real), e, por isso, contempla seja a exigência do conhecimento seguro, certo e fixo, seja a razoabilidade e o sentido dos saberes que são históricos e matéria de interpretação.

A bibliografia dedicada ao tema da filosofia da matemática, em concreto, à natureza, lugar, uso e significação do modo geométrico em Espinosa, é vasta e variada. Nossa leitura se pauta, em geral e neste tópico, na interpretação de CHAUI (1999), em cuja análise e discussão com a fortuna crítica de comentadores e intérpretes, arrolada ademais nas referências obra, encontra-se o essencial e o plexo da bibliografia mais pertinente. Destacamos, entretanto, para o estudo da matemática e sua significação filosófica no séc. XVII, a obra de MANCOSU (1996). Para a matemática e a filosofia grega antiga, o estudo de HEATH (*in*: EUCLID, 1956). Em especial para o tema em Espinosa, além da obra de Chauí, valemo-nos com particular utilidade de SANTIAGO (2000) e FRAGOSO (2011). Para o tema da experiência e da história em Espinosa, destacamos ainda MATHERON (1988), NEGRI (1993) e MOREAU (1994).

Nosso estudo optou, entretanto, em elencar duas interpretações da obra de Espinosa que julgamos, em geral e para os temas diretamente pertinentes, sem iguais, nucleares e decisivas, a de CHAUI (1983, 1999, 2001, 2003, 2016), que adotamos, e a de

GUEROULT (1968, 1972), cujo rigor, erudição e influência assentam-na como ainda basilar, inclusive para as interpretações posteriores que, à sua revelia, se aproximam da que adotamos. Em destaque, Gueroult estabelece que o princípio de inteligibilidade do real é primeiro, e, por sua realização e universalidade, e em meio às outras grandes filosofias do Seiscentos, torna Espinosa distinto. Ato contínuo, o comentador tematiza, esmiuça e explica o paralelo e o vínculo entre metafísica e geometria na obra do filósofo. Suas análises e explicações levam-no, porém, a separar e incompatibilizar a metafísica e epistemologia espinosanas de seu tratamento da experiência, da história e da interpretação da natureza. Portanto, nosso estudo considera e contrasta estas duas grandes interpretações, não, porém, resumindo-as e as confrontando diretamente. Lemos Espinosa pontuando em boa medida nosso percurso pelas questões e explicações que Gueroult fornece, fazendo a interpretação que adotamos o mais das vezes se insinuar pelos vãos das discussões particulares e pontuais e sobrepondo-a, afinal, desde um quadro mais amplo.

À parte o início de nosso argumento, no qual resumimos a nossa leitura da Parte 1 da *Ética* pela interpretação de CHAUI (2009), em companhia de algumas pontuações de NETO (2002) – primeira subseção de nosso primeiro capítulo, 2. LAVRAR UM TRANSLÚCIDO CRISTAL –, no restante selecionamos os temas e os textos e os estudamos o mais diretamente possível; seja nas subseções do primeiro capítulo nas quais passamos à discussão em pormenor do tema central delineado nesta **Introdução**, para a qual recorreremos à análise do *Apêndice* da Parte 1 da *Ética* e seu cruzamento com a análise da primeira parte do *Tratado teológico-político*, notavelmente atenta à distinção entre métodos histórico e geométrico e a correlata distinção entre matéria a exigir interpretação e matéria inteligível; seja para as análises do início do *Breve Tratado* e das 4 primeiras cartas da correspondência entre o filósofo e Oldenburg realizadas em nosso segundo capítulo, 3. NÃO CRÊ EM MUITOS DEUSES, MAS NUM SÓ; seja ainda para nossa leitura do *Tratado da emenda do intelecto* realizada em nosso terceiro capítulo, 4. UM PODER DE INVESTIGAR MAIS ADIANTE. Neste terceiro capítulo, entretanto, nosso percurso demandou especial atenção e remobilização das análises e explicações de Gueroult (1968), como também a de TEIXEIRA (2001), no que toca à explicitação de que nossa leitura contrasta, em concreto, com a de Gueroult, não apenas em alguns pontos específicos, mas na

proposta geral de interpretação. Neste último capítulo, encontra-se nosso argumento mais sensível e talvez decisivo, pois estabelecemos para a leitura deste tratado em simultâneo o princípio da inteligibilidade plena do real, fundado na Parte 1 da *Ética*, e a distinção entre duas matérias e dois modos de investigá-las e entendê-las (geométrica e historicamente), definida no capítulo VII do *Tratado teológico-político*. Julgamos que a interpretação de CHAUI (1983, 1999 e 2003) sobre o lugar, a função e escopo da experiência em Espinosa, permite-nos, modestamente, *evidenciar* que a distinção posta pelo *Teológico-político* opera já no *Emenda do intelecto*, não apenas em seu prólogo (§§1-11) ou próêmio (§§1-18), mas em todo o percurso deste tratado. Foi assim que dividimos o estudo em três capítulos e os sequenciamos para formar um argumento, o qual se discerne em pormenor e desta maneira pode ser percorrido pela segmentação que aditamos aos capítulos (que, para este efeito, poderiam ainda ser sequenciados numericamente sem a divisão em capítulos, que se faz necessária, porém, à padronização em vigor).

Após resumir e reformular o tema, o motivo de investigação e seu percurso analítico em nossa **Conclusão**, apresentamos 5 apêndices. O primeiro é a tradução de um excerto da *Introdução* de Thomas Heath à edição feita pelo mesmo dos *Elementos de Euclides*; os seguintes são traduções de excertos do comentário de Martial Gueroult à *Ética* de Espinosa. Estas traduções serviram-nos, em primeiro lugar, como auxílio de pesquisa e delimitação do tema de estudo; em segundo lugar, funcionam a indicar o caminho de expansão e aprofundamento da temática em diálogo com a tradição. O estudo de Heath é, neste sentido, duplamente significativo: estabelece explicações dos procedimentos fundamentais do modo geométrico, tal como se exercem nos *Elementos de Euclides* e as relaciona com os princípios filosóficos correlatos à geometria grega. Os excertos do comentário de Gueroult possuem ainda uma funcionalidade mais específica e estrita à nossa tese, seja porque, em parte, dispomos nossas questões em estudo a partir de suas análises, seja porque a julgamos nuclear para uma interpretação global da obra de Espinosa (e estes excertos pretendem identificar posições fundamentais de sua proposta), seja ainda porque a interpretação que adotamos é, em nosso estudo, contratada com a de Gueroult, em especial no que diz respeito à temática por nós privilegiada neste estudo.

2. LAVRAR UM TRANSLÚCIDO CRISTAL

2.1 O PRINCÍPIO DE INTELIGIBILIDADE

Dedução intelectualmente ordenada da veracidade de suas proposições a partir de definições verdadeiras e axiomas universalmente válidos, o modo geométrico cumpre a máxima exigência racional de demonstração e, portanto, é o modelo perfeito do saber discursivo. Posto que é intelectualmente concebido que a essência de Deus envolve existência, justamente por ser causa de si, e causa de tudo o mais, por ser a essência da única substância absolutamente infinita, a dedução real das coisas necessariamente existentes por sua essência e o que delas deriva é perfeitamente demonstrada em uma disposição perfeitamente racional. Como gênese causal eficiente de seus efeitos imanentes, cujos princípios são enunciados por definições, a concepção intelectual das *essências* é, por conseguinte, segundo Espinosa, o conhecimento perfeito da realidade.

Com efeito, a Primeira Parte da *Ética* (Espinosa, 2015a, pp. 45-121) constrói geometricamente a ideia de Deus demonstrando que a sua essência, a sua existência e a sua potência são uma única e mesma coisa. Quanto à essência e à existência, seu vínculo se enuncia desde a primeira definição: é causa de si aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente. As proposições 1 a 16 cumprem a dedução da ideia de Deus como substância absolutamente infinita – infinita, livre e eterna a partir da explicitação intelectual segundo a qual ser causa de si é ser em si e por si e, disso, se seguem as propriedades deste ente, apropriadamente dito perfeitíssimo. Quanto à sua potência, sua identidade com a existência, logo, também com a essência, é demonstrada nas proposições 16 a 36, dedução pela qual se entende que ser causa de si, logo, substância absolutamente infinita, é o mesmo que ser causa imanente de seus modos.

Com a primeira série, sabemos por demonstração que uma substância é aquilo que é concebido por si mesmo (proposições 1 a 5), que é única (proposição 5), que é causa de si (proposições 6 e 7), que é absolutamente infinita (proposição 8), que existe necessariamente e é constituída de infinitos atributos infinitos, os quais constituem a sua essência e são concebidos por si (proposições 9 e 10), e que, portanto (pela definição 6), uma substância é um ser absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, isto é, produzem infinitas ordens

infinitas em infinitos modos infinitos e finitos, ou seja, tudo que pode ser concebido como real (proposição 16). Os corolários da proposição 16 preparam a segunda série, pois por meio deles sabemos que Deus é causa eficiente (corolário 1), por si (corolário 2) e primeira (corolário 3) de tudo o que existe, ou seja, de tudo que cai sob o intelecto infinito, a saber, atributos e suas modificações. Por isso, com o início da segunda série, passamos a saber que Deus é causa livre e imanente. Com efeito, só Ele é livre (proposição 17), pois só ele (conforme a definição 7) existe e age pela necessidade de sua natureza e, uma vez que, em primeiro lugar, tudo que existe e pode ser concebido existe e é concebido por meio de Deus (proposição 15), ele é causa de todas as coisas (corolário 1 da proposição 16), e, em segundo lugar, como só ele existe em si mesmo, ou seja, só ele é causa de si e substância e, portanto, tudo o mais é ou atributo ou modo (proposição 14), então Deus é causa imanente e não pode ser concebido como causa transitiva (proposição 18).

A seguir, pelas proposições 19 a 21, é demonstrado que os atributos, por constituírem a essência de substância (*cf.* definição 4), são eternos (proposição 19) e constitutivos da existência divina (proposição 20,) e, por exprimem a existência infinita de Deus como produção de todo o real, são eternos e infinitos (proposição 21). O próximo par de proposições deduz tudo o que se segue *necessariamente* na natureza de um atributo de Deus, a saber, os modos infinitos imediatos (o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus, pela proposição 22) e os modos infinitos mediados (o que se segue de algum atributo modificado por um modo infinito imediato, pela proposição 23). A proposição seguinte, a 24, recapitula que os atributos de Deus e o que se segue necessariamente deles, ou seja, tudo o que se segue necessariamente da essência de Deus, existe necessariamente, pois, como vimos pela proposição 20, a essência e a existência de Deus são um só e o mesmo, e, portanto, a essência dos atributos e dos modos infinitos são eternos e infinitos, logo, existem necessariamente. Isto marca a distinção entre o que se segue necessariamente da essência de Deus e o que é por ele produzido: a essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência, não são, portanto, causas de si, infinitas e eternas. Mas fundamentalmente anuncia um novo movimento dedutivo (o que se evidencia, ademais, pela demonstração que se apoia apenas na definição 1, isto é, sem recorrer às preposições antecedentes), a saber, o da ordenação causal dos modos finitos.

À distinção *de razão* entre Deus e seus atributos (a distinção se dá, como na explicação da definição 6, entre o que é absolutamente infinito e o que é infinito em seu gênero), anuncia-se aqui, na proposição 24, a *distinção modal* entre os atributos divinos e o que deles se segue necessariamente, ou seja, os seus modos. Assim, pela articulação entre o conteúdo concreto da substância, dos atributos e dos modos, a proposição 24 fecha um segundo momento (completa pelas proposições 21 a 24) do *De Deo*, com a função de distinguir o conteúdo – a natureza real – das três classes de modos: infinitos imediatos, infinitos mediados e finitos. Na série das proposições 25 a 29, o *De Deo* estabelece que *todas as coisas produzidas por Deus (isto é, independentemente do atributo a que pertencem)*, ou seja, todos os modos, existem e são determinados a operar segundo a mesma ordem necessária. Neste sentido, pontuamos que o escólio da proposição que inicia a série, o da proposição 25, afirma que ela se segue mais claramente da proposição 16, em outras palavras, que a dedução da ordem que rege os modos pode ser lida iniciando-se pela proposição 16 e prossegue da proposição 25 até à proposição 29. Assim sendo, acerca da ordem causal que rege necessariamente todos os modos, sabemos, relendo esta série desde o enunciado da proposição 16, que da necessidade da natureza divina (pela definição 1, o que é causa de si; pela definição 3, o que existe em si e é concebido por si; pela definição 6, o que é absolutamente infinito) se segue infinitas coisas de infinitas maneiras (ou seja, tudo o que existe, a saber, infinitos atributos e suas infinitas modificações), portanto, tudo que pode ser concebido, ou melhor, todas as coisas reais (ou tudo o que cai sob o intelecto infinito); e através de seus corolários, que Deus é causa de todas as coisas (pois é infinito), é causa por si (sua potência é absoluta e, portanto, não age por causas intermediárias) e em si (é causa primeira, portanto, causa de si). Por isso, o escólio da proposição 25 assenta que, agora, sabemos que Deus é causa de si mesmo, mas também de todas as coisas.

Por que esta retomada, se já sabíamos, desde a proposição 16, que Deus é causa absoluta, por si e em si? Porque agora, isto é, nesta última série de proposições, deduz-se a ordem causal das coisas cuja essência não envolve existência, ou seja, a ordem dos modos (demonstrado na proposição precedente), que, como saberemos, constarão no enunciado da proposição 7 da Segunda Parte (Espinosa, 2015, p. 135): as coisas singulares, isto é, os modos finitos dos atributos pensamento e extensão, ou seja, ideias e corpos.

Ainda neste sentido, a proposição 24 terminou de deduzir a natureza real das essências das três classes de modos. A partir desta proposição, portanto, Espinosa pôde deduzir a potência divina em relação aos seus modos, em especial, aos modos finitos. Aqui está, portanto, a necessidade de recapitular a proposição 16: da demonstração universal de que Deus é causa de todas as coisas, agora se opera a dedução desta ordem causal nos seres cuja essência não envolve existência, isto é, cujo conhecimento de essência não implica necessariamente conhecimento de existência. A existência dos modos não se segue de sua essência (proposição 24), diversamente, Deus é causa de suas existências e de suas essências (proposição 25); se sua essência não implica sua existência, ou seja, seu modo de ser e operar, então é determinada, em seu ser e em seu operar, por outro, isto é, pela ordem da produção divina (primeira parte da proposição 26); pelo corolário da proposição 24, sabemos que aquilo que é produzido por Deus, depende de Deus, ou seja, de sua causa, não apenas pra começar a existir mas também para perseverar em seu ser e, portanto, não pode determinar-se a si mesmo (segunda parte da proposição 26) ou deixar de ser determinado por Deus, isto é, pela ordem da produção divina, e passar a ser indeterminado (proposição 27).

A seguir, a proposição 28 responde à questão segundo a qual uma coisa singular, com existência finita e determinada na duração, não há de ser produzida sem mais por um atributo infinito e eterno, pois, pela proposição 21, tudo o que se segue necessariamente da natureza absoluta de um atributo de Deus existe necessariamente e é infinito. A primeira parte da demonstração responde, por explicitação demonstrativa, que uma coisa singular é produzida por um atributo enquanto este é modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada; a segunda, que essa causa (modificação finita e determinada), por sua vez, é produzida por outra modificação finita e determinada. O escólio adverte que Deus não é, entretanto, causa remota¹ dos modos

¹ A noção de “causa remota” remete ao *Comentário às Sentenças de Pedro Abelardo*, por Durandus de St. Pourçain (ver Pereira e Silva, 2018). A propósito, Chauí (1999, pp. 183-4) explica que Saint Pourçain mobiliza a distinção entre causa primeira e causa segunda para fundamentar a relação entre a causalidade divina e a natural, de tal maneira que, na ordem natural, a causa segunda (natural) produz imediata e proximamente seus efeitos, e Deus, na ordem divina, é sua causa remota. Assim, Deus é causa da existência de todas as coisas, portanto, da causalidade segunda ou natural, mas não é responsável pelos efeitos produzidos pela última. Em outras palavras: Se Deus é causa de tudo, não o é imediatamente da vontade dos homens, que são responsáveis, como causas imediatas, por suas ações. Ver ainda, já em explicação desta passagem que resumimos da Parte 1 da *Ética*, à propósito do conceito de causa remota, sua refutação pela ação divina por causalidade absoluta imanente e a estrita

finitos, não obstante a demonstração tenha afirmado que Deus não os causa imediatamente. Em outras palavras, de acordo com o que será demonstrado logo a seguir, os modos finitos são explicados por suas causas próximas, outros modos finitos, e seguem, na ordem universal da natureza, dos modos infinitos mediados, por sua vez modificações dos modos infinitos imediatos produzidos pela potência dos atributos divinos.

Isto posto, a proposição seguinte (proposição 29) anuncia a dedução da abrangência completa da ordem causal divina: nada existe de contingente, tudo é determinado não apenas a existir, mas também a operar de maneira definida e determinada. Mas antes de passar à nova série, esta é preparada pelo escólio da proposição 29, que anuncia a distinção entre *natureza naturante* e *natureza naturada*: a primeira é Deus, considerado causa livre, a segunda, Deus, considerado os seus modos. A distinção, neste traço geral, apoia-se na distinção entre o que é em si e por si mesmo concebido e o que é outro, por meio do qual também é concebido. Distinção particularmente importante porque volta a lançar luz à proposição 16 (que, temos frisado, é o eixo de articulação da ordem dedutiva que perfaz a demonstração da natureza de Deus: sua essência, existência e potência), segundo a qual tudo o que cai sob o intelecto infinito, segue-se necessariamente da natureza divina.

O próximo par de proposições têm como função, dentro desta ordem dedutiva do *De Deo*, em específico dentro da série que deduz a potência de Deus e a ordem causal que se segue necessariamente da essência divina, ou seja, a identidade entre sua essência e potência, e logo após introduzir a distinção entre *natureza naturante* e *naturada*, possível pela dedução da natureza real da substância, dos atributos e dos modos em suas três classes, demonstrar “*por que intelecto e vontade não são atributos divinos*” (Chauí, 1999, p. 817). Assim, “*as proposições I, P30 a I, 32, encarregam-se de demolir os andaimes e arrancar os alicerces dessa tradição em que o intelecto e a vontade criadores são imaginados como atributos da essência e potência do ser absolutamente infinito*” (*idem*, p. 902). Isto porque as proposições 30 e 31 determinam o conteúdo do intelecto, seja ele finito ou infinito, a saber, os atributos e os seus modos. A demonstração da proposição 30, “*O intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e*

necessidade da causalidade eficiente na ordem da natureza, a considerar a causalidade absolutamente próxima dos efeitos imediatos e a causalidade próxima dos efeitos mediatos, Chauí (1999), pp. 890-3.

as afecções de Deus, e nada outro” (Espinosa, 2015a, 97), apoia-se no axioma 6, “*uma ideia verdadeira deve concordar com seu ideado*” (*idem*, p. 49), e identifica o conteúdo deste axioma com a concordância necessária do que está objetivamente no intelecto com o que existe necessariamente na Natureza. Ora, o que até aqui fora demonstrado como existindo necessariamente? Pelas proposições 14 e 15, Deus e suas afecções. Por isso, já sabíamos que

um intelecto em ato, infinito ou finito, não pensa coisas possíveis, mas reais, não pensa coisas contingentes, mas necessárias, uma vez que a ideia verdadeira deve convir com seu ideado, o qual existe necessariamente fora do intelecto; e fora do intelecto só existem a substância e os modos da substância (Chauí, 1999, p. 903).

Disto se segue (proposição 32), primordialmente, que o intelecto em ato é um modo definido de pensar, pois, pela demonstração da proposição precedente, o intelecto infinito não se confunde com o pensamento absoluto (atributo pensamento), mas é uma expressão determinada – um modo infinito – dele. Ora, por isso a demonstração evoca a proposição 28, que, como vimos, demonstrou que toda coisa singular tem como causa outra coisa singular, e, portanto, a vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária.

Dentro do escopo desta parte do *De Deo* (Proposições 32-7), a proposição 32 começa por demonstrar, contra uma longa tradição (*cf.* Chauí, 1999, pp. 902-32), que a vontade não é livre, mas, como outro qualquer modo determinado, precisa ser explicada como causada. Isto significa, em primeiro lugar, que Deus não causa contingentemente e, por isso, a proposição 33 afirma que as coisas produzidas por Deus não são “*produzidas de outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas*” (Espinosa, 2015a, p. 101). A demonstração se faz por absurdo: Deus poder ter produzido as coisas de outra maneira e em outra ordem nega a proposição 16, pela qual tudo se segue *necessariamente* de sua natureza e, justamente pela necessidade desta natureza – ser absolutamente infinito –, tudo por ele produzido é e é determinado a operar de maneira definida (pela proposição 29), portanto, pela hipótese, seria necessário que Deus mudasse ou tivesse outra natureza ou na natureza das coisas houvesse duas ou mais substâncias (pela proposição 11), e, assim, poderiam existir dois ou mais deuses, absurdo pela proposição 14.

As três últimas proposições do *De Deo*, 34 a 36, deduzem a ordem necessária do real como decorrência da essência da *natureza naturante* e da identidade entre potência e essência de Deus ou, ainda, entre o conteúdo do intelecto, infinito e finito, com a vontade, isto é, com a potência de Deus. Com elas, a ordem necessária das coisas produzidas (*natureza naturada*) é expressão da produção causal de todas as coisas pela potência absoluta de Deus (*natureza naturante*). Como enuncia a demonstração da proposição 34, Deus é, pela necessidade de sua essência (unicidade e existência necessária do ser absolutamente infinito), causa de si e de *todas as coisas*; o que vale dizer, *todas as coisas são e o são necessariamente como são porque Deus necessariamente é em si e por si*. Isto significa que a Natureza Inteira aparece no *De Deo* sob duas figuras: como ordem completa do real, isto é, substância, atributo, modos na ordem causal imanente à sua produção absoluta; como conteúdo do intelecto infinito, isto é, ordem completa das ideias (ideias de substância, atributo e modos na ordem imanente de sua implicação recíproca). A identidade da Natureza, sob estas duas figuras, é perfeita como ordem completa que se perfaz, no mesmo ato, em ordem das coisas e ordem das ideias (VIEIRA NETO, 2002).

2.2 OUTRA NORMA DE VERDADE

Este breve percurso pela dedução dos fundamentos da metafísica espinosana, demonstrados na Primeira Parte da *Ética*, *De Deus*, parece ter em comum com *Os Elementos* de Euclides não mais que o uso do gênero textual e a disposição argumentativa geométrica. No mais, nesta Primeira Parte e no restante da *Ética*, são exíguos e apenas ilustrativos os recursos próprios às matemáticas. Em outras palavras, o livro de Espinosa é um tratado metafísico com a peculiaridade de um uso argumentativo à maneira geométrica? O *Apêndice* a esta Parte I da *Ética* nos fornece uma indicação decisiva para a resposta a esta pergunta. Ele começa com um resumo do que foi realizado nesta Primeira Parte:

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

por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita (Espinosa, 2015a, p. 109).

A seguir, o filósofo indica que se esmerou em retirar os preconceitos que dificultam, ou impedem, o entendimento das demonstrações apresentadas. São muitos e fortes o suficiente para impedir a aceitação das “*concatenações das coisas da maneira como as expliquei*” (Espinosa, *loc. cit.*). Faz-se necessário, pois, que se demore em dirimir os principais preconceitos restantes. Eis o propósito deste *Apêndice*. A estratégia fundamental de Espinosa, para tanto, é a de reduzir a multidão de preconceitos à sua origem comum, pois todos “*dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim*” (*ibid*, p. III). Neste sentido, a projeção na natureza do finalismo próprio à ação humana é a raiz dos preconceitos que distanciam os homens do entendimento de Deus, ou seja, da Natureza. Identificada a fonte, o filósofo passa a uma tripla tarefa, explicar a causa deste preconceito primeiro e do assentimento dos homens a ele, mostrar a sua falsidade e, por fim, como dele se originam as *imagens* de bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, etc. É adiantado que a causa desses preconceitos será deduzida da natureza da mente humana, um dos objetivos das partes subsequentes do livro.

Já o *Apêndice* realiza a gênese dos preconceitos a partir unicamente da consideração segundo a qual os homens nascem ignorantes das causas das coisas. Eis a fonte universal do preconceito: a ignorância. Ora, nascidos ignorantes, os homens ignoram a si mesmos; em especial, a causa de seu apetite. O que não podem ignorar é que apetecem o que lhes parece o mais útil, ou ainda, o que, neste estado natural de ignorância, aparece-lhes como sendo o mais útil. Em suma, são conscientes de suas volições, mas ignorantes de suas causas. Disso, Espinosa retira duas consequências, ou melhor, realiza a gênese de dois preconceitos. O primeiro: a imagem da liberdade como livre determinação da vontade ou, simplesmente, da liberdade como livre-arbítrio, isto é, imaginar-se com liberdade de indiferença. O segundo: a imagem da causa das ações como causa final, ou dito de outra maneira, que os homens passam a conceber que as suas volições têm como causa o que encontram para satisfazer essas volições. Com isso, os homens estabelecem a utilidade como causa final, a única causa que então contemplam. A seguir, passam a ansiar por conhecer a utilidade, como causa final, em todas as coisas.

Inquirem os outros homens sobre a causa final de suas volições e, se não obtêm alguma explicação, a concebem por si mesmos – refletem, diz a letra de Espinosa (*loc. cit.*) – qual o fim buscado pelas ações de outrem. Mas como não observam nas demais coisas a mesma ação determinada por fins, só podem imaginá-las como meios para os *seus* fins. Aqui a gênese da imaginação das coisas naturais, e, por extensão, de toda a natureza, como meio para a realização da finalidade humana.

Temos agora um passo decisivo. Posta a gênese das coisas naturais como meios para se alcançar o que é útil às volições humanas, este homem natural, ignorante e imaginativo, concebe que as coisas naturais não são meios para ele porque elas assim se fizeram e, tampouco, são obra do próprio homem. É necessário, pois, que alguém ou algo as tenha feito e disposto como meios para a utilidade dos homens. E assim, em resumo, Espinosa explica a origem dos deuses (concebidos à imagem dos homens imaginativos ignorantes, a saber, com uma vontade que é imaginada como absoluta e agindo por causa transcendente e transitiva, à parte da natureza que, entretanto, a sustém, posta que determinada apenas pela finalidade do seu querer e escolha indiferente), do culto supersticioso e dos mistérios da Sobrenatureza. Frisemos o traço mais substancial desta gênese dos preconceitos: porque são ignorantes da causa de suas ações, mas cômnicos do próprio apetecer, os homens imaginam-se determinados apenas pelos fins que lhes saciam momentaneamente. Como os demais seres naturais se lhes afiguram sem vontade, e, simultaneamente, como meios para saciar suas volições, os homens imaginam a natureza como criação disposta à consecução de fins por deuses igualmente volitivos e determinados unicamente por vontade arbitrária. Mas, ao fim e ao cabo, esses deuses lhes são desconhecidos e, portanto, concebidos acima de toda compreensão humana.

Ora, em toda esta concepção ficcional, em muitos pontos, delirante, diz o filósofo (*cf. ibid*, p. 113), opera a noção de causa final. E aqui chegamos ao ponto que nos levou a esta análise do *Apêndice*, pois o que Espinosa opõe à supersticiosa imagem do homem, da natureza e das divindades acima apresentada? A resposta pelas próprias palavras do filósofo:

Donde terem dado por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassa a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se

volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma de verdade... (Espinosa, loc. cit.)

Não passamos em branco que, na continuação da mesma frase, Espinosa acrescenta que “*também outras causas podem ser apontadas, as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos*” (Espinosa, loc. cit.), e que, na sequência do *Apêndice*, pela qual ele realiza as outras duas tarefas a que se propôs aqui (a saber, como já indicamos, mostrar a falsidade da concepção finalista da natureza, matéria inerte para a ação arbitrária da Sobrenatureza, e como dela se originam os preconceitos sobre o bem e mal, etc.), faz nova referência à matemática, agora argumentando que “*os homens julgam as coisas conforme a disposição do seu cérebro, as imaginam mais que as entendem (...) com efeito, se entendessem as coisas, estas, se não atraíssem, no mínimo convenceriam, como atesta a matemática*” (ibid, p. 121). Em outras palavras, por estas passagens do *Apêndice*, constatamos que Espinosa não considera o pensamento matemático como a única causa, ou ainda a principal ou suficiente, a libertar os homens da ignorância, tampouco que ela possa ser a única responsável, se pode fazê-lo por si só em qualquer grau notável, por afastar os homens da servidão. O que está dito com todas as letras é que a Matemática mostrou *uma outra norma de verdade*, outra que a da concepção pelas causas finais, pois com ela os homens entendem somente essências e propriedades de figuras, e que, se as verdades matemáticas não podem sustar as paixões, são, em todo caso, forçosamente inteligíveis.

Ao leitor de Espinosa, portanto, o estudo do modo geométrico justifica-se não apenas porque o filósofo faz uso do gênero textual, dos seus termos e procedimentos demonstrativos, mas, essencialmente, porque esta maneira de pensar é desvinculável da norma de verdade adequada à ordem da natureza, suficientemente ilustrada pela geometria. É notável desde então, pois, que o filósofo caracterize o modo geométrico pelo entendimento somente de *essências* e de *propriedades*, e o faz pela operação da causa eficiente, pois é pela gênese ordenada da causa que produz os seus efeitos que realizamos o entendimento das essências e suas propriedades; na Geometria, em relação às figuras; na *Ética*, em relação a Deus, ou seja, à Natureza – como no percurso que resumimos na *subseção 2.1* –; e que este exercício do pensamento leva à Liberdade humana.

2.3 FORMA E MATÉRIA

A frequência da obra principal de Espinosa não pode deixar de nos surpreender com este primeiro dado, porquanto se sustenta em toda a obra: é uma filosofia com rigor e forma matemática². Se muitos de seus leitores tornam-se logo impacientes, senão complacentes em relação a esta forma – trata-se somente, dizem, de um estilo desastrado, ou ao menos supérfluo, que se deve separar do conteúdo mesmo desta filosofia³ –, deve-se, primeiramente, a não se aperceberem do seu engenho, pelo qual se demonstra o vínculo que une aquilo que, inicialmente, só percebemos separadamente, sendo a clareza proporcionada por este engenho tanto maior quanto mais consistente se mostra, simultaneamente, a distância e a conveniência das coisas reunidas pela mesma demonstração. Ora, uma vez que o modo geométrico se realiza pela ordenação demonstrativa que, simultaneamente, constrói sua matéria, o rigor espinosano há de admirar com maravilhamento ou incompreensão todo aquele que, previamente, concebe a filosofia como especulação sobre a natureza do que é, em si mesmo, transcendente à simples razão. Diversamente, o procedimento demonstrativo à maneira dos geômetras, não de entes de razão, mas de essências reais, seja da Natureza absolutamente infinita, seja da Alma, dos Corpos Físicos ou da Felicidade, denuncia-se não apenas como um artifício expositivo, mas como uma significação própria e *per si* desta obra de pensamento.

Espinosa afirma que os objetos da geometria são entes de razão, e os da filosofia, essências e existências reais que não podem ser entendidas verdadeiramente pelo só raciocínio⁴. Nega, porém, que os últimos sejam, por isso, transcendentés a nosso intelecto, o qual, em verdade, é apto a concebê-los e enunciá-los em definições reais. O seu engenho demonstrativo indica, portanto, o princípio de seu pensamento: a realidade,

² Para a concepção de matemática em Espinosa, em análise pormenorizada e discutida em toda a sua dimensão, cf. Chauí (1999), especialmente Parte III, capítulo 5 (*ibid*, pp. 559-735).

³ cf. Espinosa (2015a), p. 235: “Estes, sem dúvida, hão de admirar que eu proponha a tratar dos vícios e inépcias dos homens à maneira Geométrica e queira demonstrar com uma razão certa aquilo que reiteradamente proclamam ser contrário à razão, vão, absurdo e horrendo”.

⁴ Pelo só raciocínio, isto é, sem o ato propriamente intelectual, ou intuição, por meio do qual apreende-se a essência de algo por sua causa interna. A distinção aqui apontada corresponde à diferença entre o segundo e o terceiro gênero de conhecimento, tal como expostos na Parte II da *Ética* (Espinosa, 2015a), ou entre o terceiro e o quarto modo de percepção, tal como explicados no *Tratado da emenda do intelecto* (Espinosa, 2015c). Introdutoriamente, cabe acrescentar que esta distinção e diferença não implicam, no entender de Espinosa, em oposição ou exclusão mútua. O modo geométrico, como exercido na *Ética*, vale-se simultaneamente de ambos.

ser em si e por si, essência que envolve a existência, é plenamente inteligível para nós, que, ademais, como uma sua expressão singular, somos não apenas aptos a entendê-la como a tomarmos parte de sua natureza infinita e livre. E isto se demonstra *à maneira dos geômetras...* Destarte, se a Primeira Parte da *Ética* demonstra geometricamente a essência e a existência da Natureza absoluta, a Segunda o faz em relação à mente e dos corpos, a Terceira e a Quarta quanto às paixões e aos afetos humanos, a última, quanto ao sumo bem, ou Beatitude; e com o máximo efeito dessa concepção, encontramos que a última Proposição (cf. Espinosa, 2015a, pp. 577-9) da obra demonstra que a Felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude, pois consiste no Amor à Natureza, máxima atividade do Intelecto, e, portanto, máxima potência humana a afastar, por si só..., a servidão.

Pode-se ainda objetar, no entanto, e será um outro leitor – ou personagem conceitual – a fazê-lo, que esta pretendida intelecção filosófica não pode ser idêntica à demonstração geométrica, pois, mais uma vez, não se contém no simples limites da razão, os quais se deve transcender *in limine* se se almeja a visão das essências e existências reais; o costume geométrico só pode ser, por essa via, um exercício à intuição mística da unidade primordial, com a qual nossa natureza há de se unir estreitamente, o que, aliás, explica o erotismo espiritual defendido pela conclusão da obra, assim como em outras passagens como esta, igualmente de um desfecho, mas desta vez do *Breve tratado*:

...o raciocínio não é o mais importante em nós, mas somente como uma escada que nos permite nos elevarmos ao lugar almejado; ou como um bom espírito que, fora de toda falsidade e engano, nos anuncia o sumo bem a fim de despertar-nos para que o busquemos e nos unamos a ele, união que é nossa suprema salvação e felicidade (Espinosa, 2012, p. 150).

E agora, sob outro aspecto, permanece a estranheza do modo geométrico quando praticado em filosofia, pois a esta, entendida como ascese erótico-espiritual, caberia antes alguma forma dialética⁵. A esta nova objeção, talvez convenha replicar que o sentido do engenho espinosano é, muito distintamente, o de indicar que, para além da ascensão dialética, o exercício geométrico, malgrado seja “*demonstrado de maneira dispersa, a saber, de maneira a deduzir mais facilmente uma coisa de outra*”, promove precipuamente

⁵ cf. Hebreu (2002).

que o *Todo-Uno* “possa ser visto de uma só vez” (Espinosa, 2015a, p. 493)? Desta sorte, e agora com maior razão, o modo geométrico revelar-se-ia novamente como forma, a rigor separada da natureza mesma do fim buscado pela filosofia, ainda que agora método justificado e exercício o mais eficiente para nos conduzir à *Porta do Céu*⁶ – ao Bem Supremo, à Suma Felicidade?

Devemos, todavia, afastar-nos desta réplica e das considerações que dela se seguem, a ponderar que o modo geométrico é para Espinosa, antes de tudo, o modelo de uma dedução genética pela qual o entendimento (definição) e a construção (demonstração) do objeto se perfazem simultaneamente, e, portanto, o *more geometrico* é proporcional à intuição intelectual da substância absolutamente infinita, causa de si, livre e eterna, imanente aos seus modos; e por conseguinte, justifica-se plenamente que o seu procedimento lógico-demonstrativo é menos uma forma a título de força persuasiva – em tempo, nada negligenciável –, que a consecução mesma do princípio desta filosofia; e como é a sua realização em ato, dispensa-se *eo ipso* a hipótese segundo a qual seria uma sorte de exercício místico.

2.4 NO CÉU DA FILOSOFIA

A questão sobre a forma da obra principal de Espinosa, e mais precisamente, o vínculo que nela se realiza entre Geometria e Filosofia, não deve nos desviar, todavia, do dado mais substancial de seu título: é uma *Ética*... Certamente, as questões sobre a forma expositiva, o método investigativo e o plano de interlocução, senão de polêmica com as doutrinas adversárias, perpassam a obra; e, assim sendo, seu estudo deve dirimi-las de modo a tornar claro, das linhas gerais aos detalhes, o propósito de seu autor. Convém sempre ter em mente, entretanto, que o conhecimento de um labirinto objetiva, antes de tudo, não restar preso em seu interior⁷; a construção de uma escada tem por causa

⁶ A referência aqui é ao livro de Abraham Herrera, *Sha'ar ha-Shamayim*, publicado em Amsterdam no ano de 1655, depois (1677-78) traduzido para latim como *Porta Cœlorum*, por Christian Knorr von Rosenroth, em seu *Kaballa Denudata*. Sobre Herrera, cf. Scholem (1972).

⁷ cf. Rotterdam (1972), pp. 100-101: “Em nenhuma outra ciência se despreza tanto o vulgo profano como nas matemáticas, que consistem em triângulos, quadrados, círculos e outras figuras geométricas semelhantes, que se sobrepõem umas às outras, confundindo tudo como um labirinto. Por fim, atordoam os idiotas com diversas letras dispostas como um exército em ordem de batalha e subdivididas em várias compainhas”; e Galilei (1983), p. 32: “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres

primeira unicamente a visão ampla, através das lentes de um telescópio, de um horizonte aberto, ou de uma infinita galáxia. Neste sentido, não é supérflua a advertência, muito simples à primeira vista, segundo a qual, se esta obra começa “*sem preâmbulo*” (Gueroult, 1969, p. 20)⁸, simplesmente com uma lista de definições e axiomas, a esta *ouverture* antecede, em seu frontão, o título: uma *Ética*...

A leitura magistral que Martial Gueroult faz da obra ilustra à perfeição esta última consideração e nos permite um reparo inicial. Como o seu comentário nos apresenta à guisa de introdução, a posição própria do spinozismo em seu período histórico, a luz singular deste pensamento não cessa de brilhar no céu da filosofia porque, com ela e só com ela plenamente, o desejo místico se sacia plenamente com o simples desabrochar da razão. A filosofia de Espinosa atende à dupla exigência da inteligência e do coração: a razão promotora e o saber absoluto; a primeira, quanto ao conhecimento, faz o homem, no essencial, igual a Deus; a segunda, é uma religião absoluta, religando o homem a Deus no mais lúcido dos amores. Tarefa que responde, portanto, à demanda histórica de uma compreensão desencantada do mundo, que, por si só, arruinaria o sobrenatural em proveito de um naturalismo integral, e, simultaneamente, ao destino mais sublime da humanidade, a saber, a união do homem com Deus, todavia através de uma mística sem mistério, fundada sobre a dupla transparência do homem para si mesmo e de Deus para o homem (*ibid*, p. 9)⁹.

Em suas linhas mais gerais, ou ainda, em seu propósito cabal, o spinozismo, na qualidade de *Ciência de Deus*, concilia a antítese fundamental da modernidade: o céu acima de mim e a lei moral dentro de mim... A natureza se deixa ver completamente pela transparência da razão e, ao fazê-lo, dá-se a conceber intelectualmente a plena infinitude da providência divina. Isto porque nosso filósofo avançou sobre os limites que seus contemporâneos, como Descartes, Malebranche e Leibniz, mantiveram como divisa insuperável à nossa natureza: em nossa substancialidade finita ou monadalidade, a plena luz numérica, simplesmente porque nos ultrapassa, para que não nos fulmine, mostra-se apenas por mediações, ou simbolicamente. Ainda que a razão seja suficiente para nos

são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”.

⁸ cf. abaixo, **Apêndice 2**, p. 223.

⁹ cf. abaixo, *ibid*, p. 223 *et seq.*, aqui e para os próximos parágrafos.

fazer conhecer os caracteres mais universais da Criação, o abismo intransponível de nossa finitude comprime-nos a uma *Verstandphilosophie*, no mais articulada e apta a compreender a expressão sensível de uma *Gefühlphilosophie*.

À exceção de Espinosa, prossegue Gueroult, o racionalismo moderno nos ilumina até à derradeira fronteira de nossa finitude com a transcendência absoluta. Princípio este que não se distingue, em absoluto, dizemo-lo nós, do que nos mostrava o grande poeta, quando apenas podia entrever a *Luz Celestial* para além do *Céu Cristalino* (Alighieri, 2009, pp. 730-731)¹⁰:

*Qual geômetra que, com fé segura,
volta a medir o círculo, se não
lhe acha o princípio que ele em vão procura,*

*tal estava eu ante a nova visão:
buscava a imagem sua corresponder
ao círculo, e lhe achar sua posição.*

*Mas não tinha o meu voo um tal poder;
até que minha mente foi ferida
por um fulgor que cumpriu Seu querer.*

*À fantasia foi-me a intenção vencida;
mas já a minha ânsia, e a vontade, volvé-las
fazia, qual roda igualmente movida,
o Amor que move o Sol e as mais estrelas.*

Diversamente, a filosofia de Espinosa, seu singular racionalismo absoluto – argumenta Gueroult –, é menos o fim que o meio pelo qual o desejo místico se sacia plenamente, elevando o homem à condição de parte do Infinito em Ato. A este propósito fundamental, subordinam-se, ainda que essenciais, seus esforços por ver Deus na natureza e a natureza em Deus, ou ainda, de encarnar a especulação pura. Por estes dois meios, sem dúvida, os mais elevados, Espinosa exprime forçosamente os dois traços fundamentais do homem ocidental: a sede de conhecimento e o amor à liberdade. Mas é

¹⁰ Comparar, evidentemente, com o soneto “Spinoza”, de Borges (1984, p. 930 [tradução nossa]): “As translúcidas mãos do judeu/Lavram na penumbra os cristais/E a tarde que morre é medo e frio./(As tardes às tardes são iguais.)//As mãos e o espaço de jacinto/Que empalidece nos confins do Gueto/Quase inexistem para o homem quieto/Que está sonhando um claro labirinto.//Não o perturba a fama, esse lampejo/De sonhos no sonho de outro espelho,/Nem o temeroso amor das donzelas.//Está livre da metáfora e do mito/E lavra um árduo cristal: o infinito/Mapa d’Aquele que é todas as Suas estrelas”.

sobretudo o desejo místico¹¹ que demanda tal desabrochar da razão...¹²

Reparemos desta leitura magistral que a união com Deus, ou seja, com a Natureza, não é outra coisa que o próprio amor à liberdade, ou ainda, é já o exercício do intelecto livre a sustar a servidão. E, portanto, se conviesse alguma determinação a mais fundamental, deveríamos divisar que a Liberdade é o fim supremo pelo qual se esforça esta obra que, como temos frisado, chama-se *Ética*... Ora, assim, podemos uma vez mais retomar o nosso problema geral, agora com a seguinte divisa: a filosofia à maneira dos geométricos está a serviço de uma *Ética*, que, em seu propósito cabal, esforça-se por nos levar à via por meio da qual se perfaz a Liberdade de nossa Mente. O vínculo entre modo geométrico e Filosofia se faz para uma *Doutrina sobre a vida livre*.

Contudo, destarte, apesar de uma maior clareza, a atual perplexidade do leitor não é ainda maior? Afinal, restou a questão: é possível e como demonstrar e produzir a liberdade humana?

¹¹ Por certo, Gueroult não ignorava a distância de Espinosa em relação à tradição mística, a pontuar, aqui, a tradição plotiniana, a judaica-cristã (em especial, por um lado, a da Cabala judaica, por outro, a dos místicos cristãos ibéricos certamente conhecidos por nosso filósofo), assim como a da gnose renascentista, da qual ele, no entanto, parece ter recebido o tema do amor intelectual a Deus. Seu argumento é a de que a filosofia de Espinosa supera estas tradições místicas por meio da afirmação e demonstração do verdadeiro conhecimento intelectual da realidade, seja a da Natureza, seja a de Deus mesmo – daí o epíteto dado pelo comentador a esta filosofia, a saber, a de ser um *racionalismo absoluto*. Contudo, a despeito desta diferença, em nada negligenciável, a filosofia de Espinosa responde a um mesmo propósito que a de místicos, nomeado por Gueroult, frisemos, como desejo místico. Por que místico? Porque corresponde à ideia de *felicidade como união com Deus*. Que aquelas tradições sustentem que esta união é um mistério, e Espinosa, diversamente, que é realizável pelo nosso intelecto em ato, talvez seja de menor importância. Pois o essencial, parece Gueroult aqui insinuar, é que o *desejo* seja o mesmo. E mais, que o fim buscado – ainda que em termos e por meios diversos – seja, tal e qual, o mesmo, a saber, novamente, a união com Deus. Neste sentido, é essencial notarmos a segunda, e última, menção de Gueroult, neste seu comentário à *Ética*, a esta ideia de desejo místico: “*Vemos, por isso, que a união da alma com Deus pelo conhecimento intuitivo é afastada de sua inefável fusão com o infinito, do desaparecimento de seu ser singular na imensidão do divino; o quanto ela exclui, não apenas todo misticismo afetivo que se entrega a um sentimento obscuro, mas toda a intuição intelectual vaga, que dissolve sua individualidade em uma noite em que todos os gatos são pardos. Pelo contrário, a alma, tendo a ideia intuitiva da procissão de sua essência singular a partir de Deus, conhece-a por sua causa incondicionada. Ela experimenta desta maneira que sua essência individual tem em Deus seu fundamento absoluto. E como esta experiência lhe é interior, ela lhe é estritamente pessoal*” (Gueroult, 1974, p. 464).

¹² Esta leitura de Gueroult, neste ponto hegeliana, é, como se sabe, corrigida por Chauí. O ponto mais decisivo, pensamos, é a maneira de um e outra de entender o conceito de *causa de si* e, por consequência, a definição e demonstração da existência de Deus: cf. Chauí (1999), *passim*, em especial, cap. 6, 1, b, *Causa sui*: o princípio da *philosophia*, p. 759 *et seq.*, e Chauí (2001); Gueroult (1968), *passim*, em especial, cap. I, X, *A Definição 1: a causa sui*, pp. 40-1, cap. 7; *O Deus causa*, p. 243 *et seq.*, e *Apêndice 8*, As provas da existência de Deus nos tratados anteriores à *Ética*, p. 490 *et seq.*

2.5 SABER E ÉTICA

Uma vez pontuado os aspectos da nossa problemática no que concerne à tematização do modo geométrico na filosofia de Espinosa, consideremos agora o vínculo que une modo geométrico e o propósito fundamentalmente ético desta Filosofia. O que nos move é um esforço por entender o significado da Geometria, e mais precisamente, a maneira de pensar que, por ilustração pela geometria, permite conceber a metafísica como dedução de essências, vinculada à *Ética* na filosofia de Espinosa. Não tomamos o modo geométrico separadamente como problema de exposição, como expediente pedagógico bom ou falho, tampouco como forma perfeita da argumentação filosófica, muito menos como engenho que ratifica os anseios mais profundos da mística europeia em um século turbulento; mas pela significação em concurso para a determinação do sentido secular das artes e das ciências como maneiras de emancipação do Homem, ou ainda, como esforço material do engenho humano pelo progresso e aperfeiçoamento humanos. Uma filosofia à maneira dos geômetras é, por esta via, a expressão decisiva de um projeto muito peculiar aos *Seiscentos*, que, com sua explosão inventiva, técnica e simultâneo abalo das ordens sociais e políticas, revolve e se resolve pela reflexão sobre a natureza das artes e das ciências.

O tema é tratado por Espinosa, entretanto, desde a definição filosófica mais radical: o que é a realidade? Os fundamentos metafísicos do real, concebidos à maneira dos geômetras, implica a concepção de Natureza e, desvinculável dessa, a polémica com a tradição teológica que embasou soberana a ordenação social e política do ocidente até o início da Modernidade¹³. Assim, como vimos, o *Apêndice* da Parte I da *Ética* mostra que os prejuízos da concepção finalista da natureza e de sua ordenação desde a causa transcendente da Sobrenatureza são corrigidos pelos princípios e pela demonstração da natureza de Deus expostos nesta primeira parte da obra, que observa outra norma de verdade, a mesma da matemática. Na obra de Espinosa, esta mesma articulação se reproduz em outras matérias, tratadas em outros livros. À esta altura, queremos salientar que o modo geométrico ilustra uma norma de verdade que institui princípios para a

¹³ cf., neste sentido, Espinosa (2014c, p. 350): “...Ajuntemos que ela [a liberdade de pensar] não engendra inconvenientes que a autoridade dos magistrados não possa evitar (como mostrarei), para não dizer aqui da necessidade primeira dessa liberdade para o desenvolvimento das ciências e das artes. Pois as ciências e as artes não podem ser cultivadas com feliz sucesso senão por aqueles cujo julgamento é livre, inteiramente franqueado”.

explicação metafísica, isto é, para o conhecimento das primeiras causas da realidade, a qual tem por finalidade – o escopo de toda a filosofia do autor – uma doutrina sobre a melhor maneira de se viver, ou seja, uma ética. Por isso, esforçamo-nos aqui por evidenciar que o tema do modo geométrico se reproduz e se prolonga em matérias da experiência, as artes e as ciências, como a ordenação social e política, e assim por diante.

Neste sentido, optamos em dispor nosso estudo do modo geométrico na filosofia de Espinosa pela análise de textos que, se não tratam diretamente nos aspectos metodológicos, procedimentais, técnicos da maneira geométrica, são pertinentes e de interesse porque neles o modo geométrico, os princípios da filosofia de Espinosa e os propósitos éticos de sua obra operam em matérias usualmente concebidas como de outra ordem. Assim, o primeiro capítulo do *Breve Tratado* (Espinosa, 2012) não parte de definições e axiomas, como na *Ética*, antes analisa três demonstrações da existência de Deus que não são a do autor, mas com o fim de emendá-las até à sua demonstração geométrica. Pelas primeiras cartas da *Correspondência do filósofo com Oldenburg* (Spinoza, 2014b), a seguir, veremos que questões de ordem metafísica, desenvolvidas neste diálogo epistolar, giram em torno da correção de definições, recursos a axiomas e ordenação demonstrativa de proposições, de tal maneira que o correspondente de Espinosa acaba por recalcitrar diante das consequências que, todavia, mostram-se evidentes e necessárias quanto à natureza divina. O *Tratado da emenda do Intelecto* (Espinosa, 2015c), por sua vez, desenvolve em um percurso narrativo o drama ético de uma *persona* que, inicialmente imersa na ignorância, é capaz de regradar sua experiência e, pela potência intelectual nativa, instituir definições que lhe servem para o conhecimento adequado e verdadeiro da realidade; percurso, portanto, que parte de uma situação existencial opaca e objetiva a significação ética segura e certa.

Neste passo de nosso argumento, convém observarmos como a vinculação do modo geométrico com a concepção da Natureza, em polémica com a tradição teleológica e transcendente, é igualmente desenvolvida, dessa vez em pormenor, no embate com a teológica-política e a interpretação das sagradas escrituras. Como veremos a seguir, o tema serviu para Espinosa marcar mais uma vez os aspectos do modo geométrico que para ele são essenciais e decisivos, e neste momento contrastá-lo com outro método, o histórico, próprio a outra matéria investigativa, basilar para a interpretação da

experiência. Faremos esta pontuação, pois, com vistas a melhor justificar a relevância e o alcance de nosso tema.

2.6 INTELIGIBILIDADE E EXPERIÊNCIA

O vínculo entre modo geométrico (gênese a partir da primeira causa, ordenação dedutiva, demonstração racional, construção intelectual) e experiência (gênese das ações humanas; metodologia crítica: filologia, retórica, gramática, historiografia¹⁴; interpretação: contradiscurso, ressignificação intelectual-afetiva¹⁵) em Espinosa, não deixa de encontrar, como se pode facilmente pressentir, várias dificuldades. A mais básica deve ser enfrentada pela concepção de método histórico apresentada no cap. VII do *Tratado teológico-político, Da interpretação das Escrituras*. Antes de abordá-lo em sua

¹⁴ De que maneira os elementos do método histórico-crítico são discriminados, convém consultar duas fontes:

Chauí (1983), do qual destacamos, (*ibid*, p. 25): “O *Tratado Teológico-Político*, empenhado na separação entre filosofia e teologia, inaugura o método histórico-crítico de leitura da Bíblia. Exposto no sétimo capítulo, o método se resume em três princípios: dois se referem exclusivamente à língua hebraica e o terceiro, à história do povo que, por seu turno, reflui sobre a língua, ao mesmo tempo em que dela recebe elementos explicativos. No seu todo, a interpretação Espinosa se apoia em três linhas de argumentação: a Bíblia não é um texto especulativo, mas religioso, moral e político; a interpretação não deve ocupar-se com o problema da verdade e da racionalidade, visto não estar diante de um texto especulativo, mas deve buscar o sentido dos relatos, compreendendo sua linguagem, as circunstâncias de sua ocorrência, suas personagens e seus destinatários; em terceiro lugar, o intérprete não pode buscar o sentido dos textos fora deles e sobretudo não pode determinar tal sentido submetendo-os a critérios racionais, mas precisa buscá-lo nos próprios textos bíblicos e no confronto entre eles quando houver dúvida ou contradição. Numa palavra, a crítica é imanente ao texto”.

Chauí (2003), do qual destacamos (*ibid*, p. 17): “Espinosa propõe um método interpretativo que afasta tanto a tradição hermenêutica de tipo alegórico (os relatos e personagens só seriam compreensíveis como alegorias espirituais) como a discussão encetada pela Reforma sobre a diferença entre o espírito e a letra (o primeiro é o Verbo divino sempre vivo, a segunda, morta, se não for vivificada pela interpretação espiritual). O método espinosano tem como ponto de apoio a língua hebraica – a interpretação é filológica – e o conjunto de acontecimentos que cercaram o surgimento e o término do povo hebraico – a interpretação é histórica –, e, como princípio, a profecia – a interpretação é crítica, isto é, reconhece como autênticos os textos proféticos, pois sem eles não se poderia falar em revelação”.

Observe-se ainda o juízo de Lods (1950, pp. 89-90, *apud* Chauí, 1983, p. 25n): “Se os resultados da exegese espinosista foram ultrapassados, o método não foi. O TTP encerra o programa das ciências bíblicas tal como foi concebido e realizado pelo século XIX. Espinosa definiu o método dessas ciências: filológico, histórico e crítico. Distinguiu diferentes ramos: história da língua, história do texto, história do cânone, história da formação de cada livro, estudo das ideias dos diversos autores. Passado em revista os pontos principais desse grandioso programa, Espinosa, com maravilhosa intuição, adivinha uma grande parte das conclusões que a ciência deveria chegar após um trabalho secular”.

¹⁵ Indicamos aqui uma distinção a ser mais trabalhada, que precisa ser ratificada: a metodologia é parte da interpretação, seu elemento analítico, pois interpretar é também ressignificar, num sentido que nos esforçamos para articular com a noção de *emenda*: corrigir, completar o significado, cobrir com novo sentido, redefinir, etc.. Buscamos salientar, assim, o exercício da interpretação – como ressignificação – como constituinte do contradiscurso.

matéria mais ampla, observemos em primeiro lugar a distinção apresentada entre dois métodos – duas vias investigativas correlatas e adequadas a duas matérias diversas –, a saber, o histórico e o geométrico.

Qual é o método do historiador, em específico, do historiador da natureza? Observar as ocorrências, um máximo de eventos, selecioná-las, compará-las sistematicamente e, por fim, pela identificação de suas causas, classificá-las sob princípios gerais. Os gêneros e as leis naturais assim elaborados são para o historiador da natureza os princípios que lhe servem de regra de ordenação, por meio da qual se *concatena* a diversidade imensa de dados, inicialmente observados em profusão fortuita e, finalmente, entendidos metodicamente num lastro de causalidade, logo, de racionalidade¹⁶. O mesmo método do historiador da natureza para o intérprete das *Escrituras*, diz o filósofo¹⁷. Mas por quê? A diferença de objetos – de um lado, a infinidade dos seres naturais, de outro, um conjunto de relatos históricos de um povo –, não fazem desta aproximação algo evidente. Uma primeira proximidade se evidencia, no entanto, pela consideração de que à diversidade infinita e fortuita da geração e corrupção dos seres naturais corresponde a diversidade conflitante de usos e interpretações das *Sagradas Escrituras*. Com efeito, diz Espinosa, a despeito destes livros tratarem da palavra de Deus revelando a beatitude verdadeira ou a verdadeira salvação, “*vemos que quase todos substituem a palavra de Deus por suas próprias invenções e se dedicam unicamente, sob a cobertura da religião, a obrigar os outros a pensar como o fazem*” (Spinoza, 2014c, p. 157). O autor então prossegue especificando que “*quase todos*” são, nomeadamente, os “*téólogos inquietos*” por sustentar pelas *Escrituras*, a preço de violentar seu sentido, “*suas próprias invenções e julgamentos arbitrários*” (Spinoza, *loc. cit.*). A intenção do teólogo é menos a da exegese que a de sustentar sua autoridade, daí que “*seu único medo nessa tarefa não é o de atribuírem ao Espírito Santo alguma falsa doutrina e se afastarem do caminho da salvação*” (Spinoza, *loc. cit.*), suspostamente o seu objetivo e o da teologia que ele exerce, mas “*o de serem convencidos por outros do erro e ver assim sua própria autoridade jogada ao chão, sob os pés de seus adversários, atraindo assim o desprezo alheio*” (Spinoza, *loc.*

¹⁶ cf. abaixo, p. 108 *et seq.*, nossa análise do percurso investigativo exposto no *Tratado da emenda do intelecto* (Espinosa, 2015c).

¹⁷ Spinoza (2014c, p. 159): “...esse método (...) não difere em nada daquele que adotamos na interpretação da natureza, concordando inteiramente com ele”.

cit.). A esses “sacrílegos”, “profanadores”, cuja “ambição criminosa” espalha “a discórdia e o ódio mais cruel”, soma-se a superstição, pela qual “chega-se a delirar que nos livros santos se escondem mistérios profundos” (*ibid*, p. 158), delírios que “se atribui ao Espírito Santo, esforçando-se em defendê-lo com todas as forças, com o ardor da paixão” (Spinoza, *loc. cit.*).

Assim, tal como o homem em sua vaga experiência da natureza, também o leitor das *Escrituras* – e, acrescentemos desde já, para todo aquele diante de documentos históricos cujo sentido não é inteligível por si – encontra-se em meio a uma multidão dispersa e conflitante de interpretações. O método histórico, para ambas as situações, é o instrumento pelo qual pode-se racionalizar e, daí, operar de maneira mais útil e conveniente em ambas os casos, logo, na experiência só então ordenada. Destarte, o método histórico funciona de modo a converter em ciência, conhecimento ordenado e transmissível, o que, sem ele, é matéria para a superstição, num caso, o da natureza, pela projeção das causas finais ou, ainda, numa variação, pela ideia de intervenção acidental e tirânica dos deuses, noutro, o das *Escrituras*, pela violência da exegese que adapta arbitrariamente o sentido dos textos ao interesse do teólogo ou do supersticioso.

A investigação racional da natureza e das *Escrituras* pelo método histórico é conveniente para ambas por conta da ausência de inteligibilidade própria de suas matérias – isto é, não são inteligíveis por si¹⁸–, mas a razão a exige-la, em específico como a tratou Espinosa, é o afastamento do uso político que delas se faz – da natureza e das *Escrituras* – de modo a sustentar a servidão. As interpretações político-teológicas alienantes¹⁹ partem todas, para além de suas disputas internas, de um mesmo pressuposto, a saber, o da Criação da natureza por um Deus transcendente. Por esta via, a teologia-política vincula exegese bíblica à sua concepção de Deus. Em concreto, as ocorrências naturais são por ela traduzidos em relatos de milagres compreendidos pelo finalismo da Natureza: “a Escritura trata com frequência de coisas que não podem ser deduzidas dos princípios conhecidos pela Luz Natural”, a saber, “principalmente milagres, (...) relatos de fatos insólitos da natureza” e as revelações, ambos adaptados às “opiniões

¹⁸ *Ibid*, p. 159: “Para estabelecer que esta via não é somente segura, mas a única, e coincide com o método de interpretação da natureza, é preciso notar, porém, que a Escritura trata com frequência de coisas que não podem ser deduzidas dos princípios conhecidos pela Luz Natural”.

¹⁹ *Ibid*, p. 158: “Para sairmos desses extravios, liberarmos nossos pensamentos dos preconceitos dos teólogos...”.

e juízos dos que os escreveram” e dos profetas, “de sorte que ultrapassam a compreensão humana” (Spinoza, 2014c, p. 159).

Por isso, argumenta Espinosa, a transcendência forjada pela imaginação ignorante ou maliciosa – raiz comum à concepção finalista da Natureza e à político-teológica das *Escrituras Sagradas* – deve ser corrigida pelo método histórico na filosofia natural e histórico-crítico na interpretação bíblica. No primeiro caso, “um método verdadeiro” (*ibid*, p. 158) garante a concatenação imanente das causas e efeitos naturais; no segundo, o sentido imanente da intenção dos autores dos livros sagrados como documentos históricos da instituição do estado hebraico:

*Para ser breve, resumirei esse método dizendo que ele não difere em nada daquele que adotamos na interpretação da natureza, concordando inteiramente com ele. Da mesma maneira que o método de interpretação da natureza consiste essencialmente em considerar a natureza como historiador e, após ter assim reunido dados corretos, concluir com as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário adquirir dela um conhecimento histórico e, uma vez de posse desse conhecimento, quer dizer, de dados e princípios certos, pode-se concluir, por via de consequência, o pensamento dos autores da Escritura (*ibid*, p. 159).*

No §5 do capítulo VII, *Da interpretação da Escritura*, após definir a regra universal da interpretação das *Escrituras* como a que se baseia e se limita ao que mostra claramente sua investigação histórica (*cf. ibid*, p. 160), Espinosa especifica que essa investigação deve (1) englobar o estudo da natureza e da língua em que foram escritos os livros sagrados, e que era do uso de seus autores, (2) agrupar os enunciados de cada livro e reduzi-los aos principais, anotar os que são ambíguos, obscuros ou em contradição um com os outros, cuidando para não tomar as imagens contidas nos enunciados exclusivamente no sentido que são entendidos pela luz natural, (3) relacionar as circunstâncias particulares (a vida e os costumes, a finalidade, a ocasião, o tempo, para quem e em que língua) relativas aos profetas e aos autores; assim como a fortuna dos livros: como foram acolhidos, conservados, transmitidos e, por fim, reunidos num cânone (*cf. ibid*, pp. 160-3). Isto quanto à primeira parte do método histórico aplicado às *Escrituras*, pelo qual assegura-se de não atribuir à doutrina dos profetas senão o que nelas se encontram. A segunda parte, no entanto, diz respeito ao pensamento dos profetas e do Espírito Santo, ou seja, à doutrina dos livros sagrados dos hebreus.

Neste ponto, o filósofo volta a pontuar as características do método histórico: seja na investigação das coisas naturais, seja na de um documento histórico que exige interpretação, “*é preciso apegar-se antes de tudo à descoberta das coisas mais universais, as que são comuns a tudo (...), formular leis²⁰ e regras, as quais a natureza sempre observa e pelas quais age constantemente*” – na natureza, o movimento e o repouso; nas Escrituras, a base ou fundamento das doutrinas, existência de um Deus único e todo-poderoso, amar ao próximo como a si mesmo –, “*depois elevar-se por degraus às outras coisas menos universais*”, passar a “*ensinamentos menos universais, (...) que escoem como riachos dessa doutrina universal*” (*ibid*, pp. 163-4) – o conhecimento das leis dos corpos, etc., as ações particulares externas, verdadeiramente virtuosas, etc.

Assentadas as características positivas que garantem que natureza e *Escrituras* recebam tratamento pelo mesmo método, chegamos ao ponto que mais nos interessa neste momento, a saber, que elas possuem igualmente uma característica comum negativa, a qual, aliás, é o que exige mesmo este método: “*Enfim, da mesma maneira que a natureza, a Escritura não nos dá definições das coisas de que fala*” (*ibid*, p. 160). E, ao fim do capítulo, após revisar discriminadamente, nos §§11 a 16, as dificuldades enfrentadas pelo método histórico aplicado às *Escrituras* (a impossibilidade do conhecimento completo da língua hebraica pela ausência de dicionário, gramática, retórica e literatura profana de época, assim como a história acidental de conservação, transmissão e canonização de parte dos livros; as ambiguidades peculiares à constituição e natureza do hebraico; a ausência de registros históricos suficientes das circunstâncias particulares próprias a todos os livros; legitimidade dos textos, como a autoridade duvidosa de livros apócrifos e, no caso de alguns livros canonizados, a falta do texto original), o filósofo declara que estas dificuldades se devem, não à limitação metodológica, mas às referidas precariedades acidentais deste livro, a *Bíblia*.

Dificuldades que impedem a reconstrução completa do sentido de várias

²⁰ É um corolário a esta tese problematizar a identidade, ao menos a articulação entre estas leis estabelecidas a partir da investigação histórica e as *noções comuns*. Essas não são nunca conhecimento de essências singulares (*cf.* Espinosa, 2015a, p. 193), são, entretanto, ideias adequadas (*cf. ibid*, p. 193 *et seq.*). Convém desde já notar que o *Tratado teológico-político* as identifica ou ao menos as faz coincidir (Spinoza, 2014c, p. 163): “*...é preciso proceder, para seguir-se o método e a ordem requerida, como o fazemos quando nos elevamos da história para a interpretação da natureza. Da mesma maneira que nos estudo das coisas naturais, é preciso apegar-se antes de tudo à descoberta das coisas mais universais, as que são comuns a toda a natureza, como o movimento e o repouso...*”.

passagens, mas que, o filósofo enfatiza, dizem respeito “ao pensamento dos profetas relativamente às coisas não perceptíveis e que só se podem imaginar” (*ibid*, p. 173). Coisas não perceptíveis e apenas imagináveis... que, desde já, se opõem às que “costumamos aceitar como certezas morais e a ouvir sem surpresas, embora não possam ser provadas por qualquer meio”, narrativas “referidas a eventos passados ou futuros, que não ultrapassem a crença humana e, do mesmo modo, as leis, as instituições e costumes, muito embora não possam ser provados com certeza matemática” (*ibid*, p. 360, n.6); coisas não perceptíveis e apenas imagináveis que, essencialmente, opõem-se às “simples e altamente inteligíveis” (*ibid*, p. 174), por exemplos, as investigadas pela matemática e pela filosofia.

Como acabamos de ver, a primeira indicação da diferença que exige dois métodos para o conhecimento seguro é a presença ou ausência de definições (neste caso, os livros da *Sagrada Escritura* e da natureza, que, por isso, exigem o método histórico; que podemos, a esta altura, sumarizar como o que, à falta de definições, deve partir da coleta de dados, da observação metódica, para chegar a elas através da seleção, comparação e classificação sistemática, e, uma vez à mão os princípios mais universais possíveis, derivar regras e leis cada vez mais particulares). Notavelmente, aqui colhemos outra característica decisiva: apesar da legitimidade do seu método, o historiador – seja da natureza, seja de um documento histórico qualquer – depende de um conjunto de dados seguros, sem os quais sua empresa é estéril.

O método histórico depende de dados certos acerca do seu objeto, base material que é condição primeira e que simplesmente não pode ser construída pelo intelecto. E se esta condição parece tão simples, óbvia mesmo, aqui ela ilustra por contraste a solidez e fecundidade intelectual do outro tipo de objeto, o do livro inteligível que é matéria para a investigação matemática e filosófica. E por isso, justamente, Espinosa declara a superioridade do livro inteligível mesmo nas condições adversas que ele elencou para um documento histórico como a *Bíblia*²¹:

Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, é

²¹ Na n.6 a este capítulo, mencionado logo acima, quando distingue as coisas não perceptíveis e que só podem ser imaginar e as que podemos apreender pelo intelecto e “com as quais formamos facilmente um conceito” (Spinoza, 2014c, p. 360), o filósofo acrescentou que, por perceptíveis, entende aquelas que, ainda que não possam ser demonstradas, são comumente aceitas, como as certezas morais, narrativas, etc., que não ultrapassam toda crença humana. Aqui, no entanto, é preciso ter especial atenção a que “perceptíveis” está qualificado com o “por sua natureza” (Spinoza, *loc. cit.*).

facilmente explicável por todos em todas as línguas. Para compreender seu pensamento e se estar seguro de ter encontrado o verdadeiro sentido, não é preciso um conhecimento perfeito da língua em que escreveu; um conhecimento comum e quase infantil basta. Inútil também conhecer a vida do autor, o fim a que tendia e seus hábitos, de saber em que língua escreveu, para quem, em que tempo, não mais do que a fortuna do livro, as diversas lições do texto e, enfim, que homens decidiram acolhê-lo. O que digo de Euclides é preciso dizer de todos que escreveram sobre matérias que, por sua natureza, são perceptíveis (Spinoza, loc. cit.).

Com estas observações, chegamos à conclusão da tarefa desta seção: a maneira como Espinosa concebeu o método histórico, destacando, para nossos objetivos, como ele o justificou e distinguiu com duas indicações que contrastam com o método geométrico. O método histórico é necessário quando não temos à mão, ou melhor, aos olhos do espírito, definições das coisas que investigamos; ele é limitado e mesmo estéril sem uma base material que lhe sirva de amparo e fonte para elaboração dos princípios. Não só *Os elementos* de Euclides, sem negligenciar que eles sejam elegidos como exemplares, mas *todo e qualquer* livro ou matéria por sua natureza inteligível, como a da filosofia, é aquele que fornece definições das coisas investigadas e cujo sentido é apreensível intelectualmente por si só, e, daí, sua superioridade. Entretanto, a experiência comum da humanidade envolve e é parte da ordem e conexão das coisas singulares existentes na duração, cuja intelecção completa só é factível ao intelecto divino, isto é, infinito. A nossa existência, a nossa intervenção na e pela experiência, a construção de nossa liberdade e felicidade em ato, exige a interpretação, em concreto, um método que permita concatenar racionalmente esta mesma experiência, em suma, o exercício do método histórico e a interpretação que ele baliza criteriosamente, seja para os eventos naturais em sentido amplo, seja para a história humana, implicado aqui o fazer social, político, das artes e ciências.

2.7 NATUREZA E SOBRENATUREZA

Vimos uma indicação de que os métodos geométrico e histórico, assim como nosso interesse em suas matérias, não são pensados e propostos por Espinosa como duas práticas mutuamente isoladas, cada qual com seu mundo, muito menos excludentes. As concepções de realidade, natureza divina, coisas naturais e natureza humana, articulam-se, e, assim, opõem-se a uma concepção teológica-política de Deus e da Natureza. Além

das razões apresentadas, convém ainda – concluindo esta etapa – assinalar estas duas concepções opostas e, em especial, a articulação entre os métodos geométrico e histórico, de suas respectivas matérias, pelo capítulo VI, *Dos milagres*.

Nele Espinosa apresenta, em primeiro lugar, a concepção teológico-política, ou seja, a de um Deus transcendente e causa transitiva da natureza:

Da mesma forma que esta ciência que ultrapassa a compreensão do homem é chamada divina, os homens se acostumaram a chamar de obra divina, isto é, obra de Deus, aquela cuja causa é ignorada pelo vulgo. Com efeito, este pensa que a potência e a providência de Deus jamais aparecem mais claramente do que quando parece ocorrer na natureza algo de insólito, ou de contrário à opinião corrente, em virtude de hábitos adquiridos. Sobretudo se para ele esse acontecimento é ocasião de ganho ou de vantagem (Spinoza, 2014c, p. 137).

A negação da potência do intelecto para conhecer a essência de Deus, já que este é concebido como transcendente, causa transitiva e cujo ato de criação é explicado pela sua vontade arbitrária, isto é, *ex nihilo*, envolve, assim, a possibilidade constante de derrogação da ordem natural e, por conseguinte, os milagres são o sinal e o efeito do ato contingente de sua livre decisão – e a natureza, portanto, é passiva e matéria inerte. Donde “o vulgo considera que Deus não age ao mesmo tempo que a natureza, conforme a ordem natural; ou, ao contrário, que a potência da natureza e as causas naturais estão inativas quando Deus age” (Spinoza, *loc. cit.*). E eis, pois, a desarticulação entre metafísica e natureza operada pelo vulgo a partir de sua concepção teológica-política:

Ele imagina, portanto, duas potências numericamente distintas uma da outra: a potência de Deus e a das coisas naturais, estando estas últimas, no entanto, determinadas, de certa maneira, por Deus ou por ele criadas (como a maior parte prefere acreditar hoje em dia). Quanto ao que entende por uma e outra, e também por Deus e por Natureza, nada sabe a não ser que imagina a potência de Deus assemelhada ao poder de uma majestade real, e a da Natureza semelhante a uma força desencadeada (ibid, pp. 137-8).

Com esta dupla ignorância – a da ciência de Deus e a da ciência da natureza – sustenta-se, enfim, a concepção da natureza humana como “*um império num império*” (Espinosa, 2015a, p. 233):

Quais não são as pretensões da desrazão humana, a ausência de toda ideia saudável de Deus e da natureza, na confusão que faz entre as decisões de Deus e aquelas dos homens, nos limites, enfim, que ela assinala ficticiamente para a

natureza, da qual acredita ser o homem a parte principal! (Spinoza, 2014c, p. 138.)

Segundo a concepção de Espinosa, a da imanência da natureza em Deus, *a contrario*, as leis da natureza são fixas e eternas e evento natural algum as contradiz, ocorrendo sempre e com alcance universal. As leis e regras universais da natureza se seguem necessariamente da natureza divina, tal como Deus as concebeu desde toda a eternidade e imutavelmente, pois, desde o início, deve-se entender que as leis naturais são parte da natureza mesma de Deus, ou seja, da Natureza. Daí a essência de toda a filosofia de Espinosa basear-se na potência do intelecto em conhecer perfeitamente seja a essência da Natureza (já que esta potência é expressão, embora finita, desta essência e sua potência infinitas), seja as leis da natureza, que se seguem daquela por meio de definições perfeitíssimas, ou seja, do exercício do modo geométrico em Filosofia para o conhecimento das primeiríssimas causas da realidade.

Ato contínuo, o filósofo afirma igualmente que *“a natureza sempre observa leis e regras que envolvem, embora não nos sejam de todo conhecidas, uma necessidade e uma verdade eternas, e, por conseguinte, uma ordem fixa, imutável”* (ibid, p. 140, grifos nossos). Como já assinalamos, a restrição não é à natureza de nosso conhecimento perfeito da essência da Natureza e do que dela se segue, mas à ordem e conexão completa das coisas singulares existentes na duração: concurso infinito de causas e efeitos apreendido em simultâneo pelo intelecto divino. A realização por nós do entendimento da essência divina e da natureza de dois de seus atributos – pensamento e extensão –, é, no entanto, conhecimento de essências, claro e distinto, verdadeiro e adequado. E isto é o que basta para termos à mão critérios suficientes para uma interpretação determinada e segura dos eventos naturais – ainda que não saibamos quais são, em sua infinitude, as leis e regras da natureza, assim como todas as coisas que delas se seguem, em completa ordem e conexão de suas essências e existências, sabemos seguramente que eles não contradizem, nunca, as leis e regras naturais por nós conhecidas.

Por estas razões, o modo geométrico nos afiança de critérios para a interpretação natural dos eventos, seja da natureza em sentido amplo, seja das ações, costumes e interesses humanos – em outras palavras, para que a investigação à maneira dos historiadores seja metodicamente racional. E é o que basta para Espinosa afastar a base do discurso teológico-político e seu uso, em espécie, da crença nos milagres – desde que

esses sejam entendidos, como o é por esta tradição, como “*um evento para o qual não podemos indicar a causa pelos princípios das coisas naturais, tal como a Luz Natural as faz conhecer*” (*ibid*, pp. 140-1). Com efeito, pela concepção segundo a qual Deus é transcendente e criou a natureza por um ato contingente de sua vontade, ademais por causa transitiva, tais princípios são-nos totalmente desconhecidos, e assim serão sempre. Logo, a razão de todo e qualquer evento natural é, em absoluto, um mistério, e as leis segundo as quais podem deixar e deixam de ocorrer, frágeis e mutáveis como espuma do mar. O corolário de toda esta concepção é a sempre possível contradição entre natureza e Sobrenatureza – e, como sabemos, o uso político dela:

*O milagre, com efeito, produzindo-se não fora da natureza, mas nela, embora o qualifiquemos somente de sobrenatural, interrompe necessariamente a ordem da natureza que concebemos como fixa e imutável em virtude dos decretos de Deus. Se, pois, acontecesse algo na natureza que não fosse decorrência de suas próprias leis, isso contradiria a ordem necessária que Deus estabeleceu para a eternidade na natureza por meio de leis universais. Logo, isso seria contrário à natureza e suas leis e, conseqüentemente, a fé nos milagres nos faria duvidar de tudo e nos conduziria ao ateísmo (*ibid*, p. 144).*

Uma vez explicitado os princípios da concepção teológico-política, a saber, os que sustentam que somos ignorantes de Deus e da Natureza e, por conseguinte, que somos pretensiosos, fúteis e perversos em nossa prática científica natural, assim como a concepção que se lhe opõe, a saber, a de que pelo modo geométrico conhecemos intelectual, perfeitamente Deus e a Natureza, e, pelo modo histórico, conhecemos racional, metodicamente os eventos naturais, já que esses, embora não sejam em totalidade por nós apreendidos, não contradizem nunca as leis fixas e eternas da Natureza, Espinosa passa à interpretação, justamente pelo método histórico-crítico, das passagens das *Escrituras* assentadas e supostamente basilares da fé nos milagres. Ora, estas passagens são relatos históricos de eventos naturais...

Através do método histórico-crítico de interpretação, tal como apresentado acima, o investigador das *Sagradas Escrituras* estabelece o princípio segundo o qual “*é muito raro que os homens narrem uma coisa simplesmente como aconteceu, sem nada aí misturar com sua própria maneira de julgar*” (*ibid*, p. 150). Isto porque a novidade do evento – natural ou histórico: social-político –, sobremaneira se ultrapassa a sua compreensão, é percebida e pensada desde a experiência precedente, isto é, a memória

daquela que a testemunha, ou a conhece por ouvir dizer. Sem prevenção ou por malícia, observa-se historicamente que daí segue-se que “*em suas crônicas e histórias os homens contam suas próprias opiniões, mais do que os fatos realmente ocorridos*” (Espinosa, *loc. cit.*). Assim, coligindo relatos de testemunhas, ou de quem as ouviu, o historiador constata que “*o mesmo caso é contado por dois homens de opiniões diferentes de uma maneira tão diversa que parecem falar de casos distintos*” (Spinoza, *loc. cit.*).

O expediente racional criterioso empregado pelo historiador é a comparação sistemática de um máximo de testemunhas e opiniões, a partir da qual pode separar, com maior segurança, a narração factual da mera opinião do narrador, em outras palavras, o relato, a opinião e o julgamento, sem esquecer, como no caso do relato de muitos milagres (eventos como insólitos e inverossímeis), do relato puramente imaginário²². Ora, argumenta e expõe Espinosa (*cf.* Spinoza, *ibid*, pp. 151-5), os relatos de milagres presentes nas *Escrituras*, assim como a opinião de seus narradores, fazem

conhecer muito claramente que a natureza observa uma ordem fixa e imutável, que (...) os milagres não parecem nada de novo senão por causa da ignorância dos homens, (...) mas em nenhum lugar ensina[m] que ocorra na natureza algo que contradiga suas leis ou que delas não se deduza (Spinoza, *ibid*, pp. 154-5).

Isto quanto à interpretação metódica da letra das *Escrituras*, ou seja, da tradição do povo hebraico. Ela – a experiência – ensina também, entretanto, que milagres podem ser feitos por “*mestres do engano*” (Spinoza, *ibid*, p. 155)²³. Neste caso, com base no método histórico, e nos livros sagrados, “*os milagres não eram coisas naturais*”, isto é, eventos naturais insólitos, mas ficções do engenho humano, e resta a necessidade de “*caso se possa, explicá-los como se reencontrassem inteiramente as coisas naturais*” (Spinoza, *loc. cit.*). Em uma só expressão: concatenar suas causas com as causas naturais já conhecidas – tarefa do historiador natural e do filósofo político.

²² *cf.* Spinoza (*ibid*, p. 151). O critério utilizado para determinar o evento imaginário não é a sua singularidade ou a ignorância de sua causa natural, mas sua contradição às leis naturais, ou simplesmente racionais, como a do relato de Deus descendo ao monte Sinai ou aparecendo de costas à vista de Moisés (*cf.* Spinoza, *loc. cit.*); no mesmo sentido, após revisar diversas passagens bíblicas em confirmação à sua tese segundo a qual nada ocorre na natureza senão o que foi determinado pelas leis fixas e eternas por Deus, o filósofo nos diz: “*Daí se segue, com máxima evidência, que os milagres não eram coisas naturais e que é preciso, por conseguinte, explicá-los de tal sorte que eles não pareçam nem novos (para falar como Salomão) nem em contradição com a natureza*” (Spinoza, *ibid*, p. 155).

²³ Espinosa cita o cap. 13 do *Deuteronômio* e o cap. 14, vers. 14, de *Mateus*.

Em matéria de salvação, e de fé, o filósofo resguarda sempre, porém, o princípio de liberdade de interpretação, e, por ele, de máxima tolerância religiosa²⁴ – pois cabe a cada um “*a liberdade de julgar conforme acreditar ser o melhor para o culto de Deus e para que a religião preencha sua alma inteira*” (Spinoza, *loc. cit.*). Não se furta, contudo, da ironia, ademais após ter logo antes citado Salomão, chamado aqui de “o filósofo”, segundo o qual, muito à maneira dos historiadores, “*nada de novo ocorre na natureza*” (Spinoza, *ibid*, p. 154):

Josefo assim pensa, pois escreve na conclusão do livro II das Antiguidades: “Que ninguém se recuse a crer por essa razão que se trata de um fato milagroso, que aos antigos, isentos de todo vício, uma via de salvação foi aberta através do mar, fosse pela vontade divina, fosse espontaneamente, enquanto soldados de Alexandre, rei da Macedônia, viram outrora recuar diante de si o mar de Pâmfilo e, na falta de outra rota, oferecer-lhes uma passagem quando Deus quis destruir o poder dos persas. É o que afirmam, de comum acordo, os que narraram os altos feitos de Alexandre. Cada um também pode pensar no que lhe agrada”. Tais são as palavras de Josefo e seu juízo sobre a fé nos milagres (Spinoza, *ibid*, p. 155).

2.8 SUPERSTIÇÃO E FORTUNA

O que, entretanto, motivou o filósofo a propor a distinção entre métodos, histórico e geométrico, em particular o método histórico-crítico de interpretação das *Sagradas Escrituras*? Que conceitos, ou melhor, que definição de conceitos estão imbrincados nesta distinção e neste método? Para explicitar a sua operação de ressignificar o discurso tradicional, no caso teológico-político, convém identificar a presença, neste tratado, das noções-chave de natureza, experiência, história, interpretação e profecia. Por este expediente de análise, podemos ler com mais abrangência as implicações do contraste efetuado pelo autor entre métodos histórico e geométrico.

O *Prefácio do Teológico-político* retoma uma caracterização da mente imersa na experiência vaga feita anteriormente no próêmio²⁵ do *Tratado da emenda do intelecto* (Espinosa, 2015c, p. 27 *et seq.*), segundo a qual o ignorante oscila entre medo e esperança, tomado pelo desejo de aquisição de bens incertos, sumamente insegura porque à mercê

²⁴ Afinal, não podemos passar por alto que o escopo de todo este tratado é afastar o uso teológico-político das superstições e, assim, garantir a tolerância e a liberdade de pensar e julgar, sem as quais é impossível a instituição e manutenção de uma república livre, *cf.* Spinoza (2014c, pp. 43-53).

²⁵ Que lemos em detalhe, abaixo, p. 108 *et seq.*

das variações da fortuna. Se no primeiro tratado tal caracterização é mais abrangente, posto que define uma regra de vida, logo, uma ética articulada à noção decisiva de sumo bem, beatitude, suprema felicidade, e assim será retomada pela *Ética* (Espinosa, 2015a) como um todo, aqui ela ganha contornos particulares, próprios à proposta do tratado publicado (que aqui analisamos), qual seja, o de identificar a causa da superstição. Por isso, o filósofo argumenta neste local com carregadas tintas que a flutuação do ânimo entre medo e esperança, *páthos* dos homens prisioneiros da superstição, faz da alma desses “*naturalmente inclinada à mais extrema credulidade*” (Spinoza, 2014c, p. 43); e, uma vez que a fortuna possui duas faces, uma das quais é a da momentânea segurança e prosperidade, a submissão a ela fá-los cheios de vaidade e inflados de orgulho, “*cheios de sabedoria*” (Spinoza, *loc. cit.*), quando propícia, ao passo que, diante de sua segunda face, a da adversidade, “*suplicam conselhos a todos e estão dispostos a seguir todos os que lhes forem dados, por mais ineptos, absurdos ou ineficazes que possa ser*” (Spinoza, *ibid*, p. 44).

A união da alma com a fortuna, logo, sua máxima flutuação de acordo com as circunstâncias da experiência desregrada, explica que a mente vulgar, embora enganada cem vezes, fie-se nos mais ligeiros motivos, atuantes o mais fortuitamente, como anúncios de pioras ou melhoras. Por conseguinte, sinais os mais desconexos tornam-se, para o crédulo desarrazoado, em presságios afortunados e desafortunados para com sua possível prosperidade; e se tais sinais são manifestações naturais, decerto serão lidos como expressão da vontade caprichosa da divindade transcendente misteriosa, em outras palavras, como milagres. O vulgo a que aqui se refere Espinosa não é, porém, decisivamente, o indivíduo ignorante e ingênuo, mas, claro, o que astutamente forja ficções de modo a interpretar a Natureza para os seus benefícios e desejo de poder. Com efeito, por um lado, a mente imersa na experiência vaga oscila entre medo e esperança, devotando-se inteiramente aos bens incertos da sumamente variável fortuna, condição essa que a faz por inteiro vulnerável à interpretação da Natureza como matéria para a ação misteriosa e caprichosa de vontade divina absolutamente transcendente e arbitrária; por outro, o vulgo capcioso e sedento de poder, vale-se de tais “*desorientações da imaginação de uma alma triste e medrosa*” (Spinoza, *ibid*, p. 45)., interpretando para essa os desígnios supostamente divinos, mas de tal maneira que com isso adquiram “*mais império sobre a multidão*” (Spinoza, *loc. cit.*). A esta altura, convém notar, Espinosa retoma a narrativa do

historiador latino Quinto Cúrcio, segundo a qual Alexandre, às portas de Susa, circunstância para ele de máxima temeridade, “*chegou à superstição e recorreu a adivinhos*” para descobrir “*por sacrifícios que aspecto tomariam seus assuntos*” (Spinoza, *loc. cit.*). Se o exemplo funciona a mostrar, de modo superlativo, a que extremo a superstição proporciona poder a intérpretes inescrupulosos, não devemos deixar de frisar que a eficácia político-supersticiosa se baseia em concepções precisas, e articuladas, de experiência, natureza e interpretação. A experiência correlata ao poder baseado na superstição é a vaga, imaginosa, desordenada; a natureza, a fortuita, misteriosa, coagida pela vontade oculta de divindade transcendente a essa mesma natureza; a interpretação, a que se faz por sinais em extremo insólitos, como a presente em entranhas de animais, nos atos de dementes, ou no voo de pássaros, e, em suma, em milagres os mais diversos. Essencialmente, delinea-se aqui uma concepção da Natureza como, em si mesma, irracional e mesmo contrária à razão, a qual, por isso, é vã e absurda (*cf.* Spinoza, *ibid*, pp. 44-5).

Peculiar ao pensamento de Espinosa é que esta denúncia crítica da superstição venha acompanhada, entretanto, de outra concepção, essa positiva, da mesma matéria abordada. Assim, simultaneamente delinea-se outra concepção de experiência, Natureza e interpretação: experiência concatenada, Natureza imanente, interpretação histórica. A essa outra concepção, corresponde não outro *páthos*, mas um *éthos*, sereno e livre. Deste modo, já neste ponto, o início do *Prefácio*, lemos que “*a causa da qual nasce a superstição, que a conserva e alimenta, é pois o medo*” (Spinoza, *ibid*, p. 45). Isso é comprovado pela experiência, atestada por um historiador. Os exemplos históricos são marcados não pela mera ocorrência de um evento qualquer, mas pela recorrência típica ordenadamente investigada. Por isso, diz aqui o filósofo que poderia fornecer “*numerosos exemplos, evidenciando o fato: os homens são dominados pela superstição enquanto dura o temor*” (Spinoza, *loc. cit.*).

Para nosso propósito neste momento da exposição, convém frisar que não apenas o objeto do argumento de Espinosa é o vulgo imerso na experiência vaga, ou sequioso de bens incertos da Fortuna, mas também a sua matéria de investigação é a experiência; dito ainda de outro modo: as provas que nos apresenta são tiradas da experiência e apelam a nossa própria observação da experiência. A força probante é por demais sensível, uma vez

que ninguém a pode ignorar. Neste sentido, a letra do *Prefácio* é segura, pois assim inicia seu argumento: “*Com efeito, ninguém viveu entre os homens sem ter observado que...*” (Spinoza, *ibid*, p. 43). Sem dúvida, a experiência vaga vivida pelo ignorante não é a mesma que a investigada por uma observação metódica. Daí o exemplo, dado logo após as razões apresentadas, de um historiador. Procedimento argumentativo padronizado neste *Prefácio*, mas também em numerosíssimas outras passagens desta e de outras obras do filósofo. Assim, logo a seguir, ele nos escreve: “*É essa inconstância a causa de tantas desordens e guerras atrozes, pois isso é evidente pelo que precede e Quinto Cúrcio bem o observou (livro IV, capítulo X)...*” (Spinoza, *ibid*, p. 45).

Como já vimos, a marca da experiência metodicamente investigada é o seu concatenamento causal, por isso, já aqui nos primeiros parágrafos do *Prefácio*, cujo objeto é apresentado como matéria de observação da experiência, o ignorante, o vulgo, o supersticioso passivo e ativo (se assim podemos dizer), são tipos recorrentes que se comportam tipicamente, isto é, regularmente, e, por tanto, entendidos desde causas bem definidas:

*A causa da qual nasce a superstição..., (...) Da causa que assinalei para a superstição segue-se claramente..., (...) os adivinhos nunca adquiriram mais império sobre a multidão e jamais se fizeram temer pelos reis do que nas piores situações atravessadas pelo Estado, (...) Tanto mais os homens se deixam facilmente prender por todo gênero de superstição, tanto mais é difícil que eles persistam numa só (Spinoza, *ibid*, p. 44-5).*

Identificada a causa da superstição, o medo recorrente da extrema flutuação do ânimo imerso na experiência vaga, é claramente conhecido o que lhe é próprio: extremamente diversa e inconstante, conservada e alimentada pela esperança, a ira, a cólera e a fraude, originada em paixões, não na razão. Conexo à sua causa interna, é igualmente por meio dela conhecido a sua externa: o vulgo capcioso, sequioso de poder, em nada escrupuloso ao induzir a multidão a desordens e guerras atrozes, o qual, “*sob o manto da religião*”, é capaz de induzi-la seja a “*adorar reis como deuses*”, seja a “*execrá-los ou detestá-los como praga comum ao gênero humano*” (Spinoza, *ibid*, p. 45). Ademais, a superstição origina, sob o império do poder que a alimenta e controla, formas sociais e regimes estatais que, no extremo limite, por meio de aparelhos próprios, coíbem toda e qualquer contestação e discussão racional, assim como toda e qualquer diversidade de

crença: “*Tais medidas não tiveram mais efeitos do que entre os turcos*”, assegura Espinosa, “*em que mesmo a discussão passa por ser sacrilégio e os preconceitos pesam tanto como julgamento que a reta razão não tem mais lugar na alma e a dúvida se tornou impossível*” (Spinoza, *ibid*, p. 46).

Logo a seguir, porém, este estado de coisas observados repetidamente na história é confrontado com outro, igualmente observável pela experiência, não obstante mais raro²⁶, qual seja, o que se constata em uma “*república livre*”, na qual “*é inteiramente contrário à liberdade comum que o livre-arbítrio seja submetido aos prejuízos ou sofra algum constrangimento*” (Spinoza, *loc. cit.*). Isso, pois em democracias é “*do direito público que apenas os atos*” podem “*ser perseguidos, não sendo as palavras jamais punidas*” (Spinoza, *loc. cit.*). Em suma, monarquia teocrática e república democrática correspondem a duas diversas, senão opostas, concepções de Deus, Natureza, Razão, Experiência e Interpretação.

É a partir deste ponto do *Prefácio* que o filósofo enuncia as suas motivações para escrever este tratado e, como queríamos identificar, elaborar um método histórico-crítico de interpretação das *Sagradas Escrituras*, assim como distingui-lo do método geométrico. Primeiro, como consequências das razões anteriores (causa e efeitos da superstição: o medo do ânimo flutuante imerso na experiência vaga, isto é, irracional, levada ao temor extremo alimentado e manipulado pelo vulgo sequioso de poder, do tipo teocrático, sob o qual é impossível a liberdade de expressão e de culto), apresenta seu principal objetivo:

De resto, pois, se essa rara felicidade que nos coube de viver em uma República, na qual a inteira liberdade de julgar e honrar a Deus conforme sua própria compleição é dada a cada um, e todos têm a liberdade como o mais caro e doce dos bens, acreditei não empreender uma obra de ingratidão ou sem utilidade, ao mostrar que não apenas essa liberdade pode ser concedida sem perigo para a piedade e a paz do Estado, mas que não poderíamos suprimir sem destruir a paz do Estado e a piedade. Eis a tese e meu principal objeto de demonstração neste tratado (Spinoza, *ibid*, pp. 46-7).

Em segundo lugar, anuncia os meios para alcançar tal objetivo, a saber, “*indicar os principais preconceitos concernentes à religião*” (quais sejam, as concepções transcendente de Deus, a de natureza inerte, a de profecia revelada por signos arbitrários,

²⁶ cf. Spinoza (*loc. cit.*): “*...essa rara felicidade que nos coube de viver em uma República...*”.

a de impotência da razão para conhecer a realidade, etc.), e “*os preconceitos relativos ao direito das autoridades soberanas do Estado*” (quais sejam, a de únicos intérpretes legítimos das revelações divinas, a de obediência à lei pautada no medo da punição e na esperança de recompensa, etc.) (Spinoza, *ibid*, p. 47). Posta a tese, o objetivo do tratado e os meios de alcançá-lo, Espinosa passa a explicitar a causa que o levou a escrevê-lo. É importante deter-se nesta sua motivação, pois com ela se enuncia, repetimos, as razões de elaboração do método histórico de interpretação das *Sagradas Escrituras*, assim como de sua distinção para com o método geométrico, próprio à demonstração de matéria especulativa.

A luta cerrada e malévola, o ódio mais áspero, eis a regra de vida de muitos, os mesmos que, no entanto, orgulham-se em professar a piedade. Não obstante a diversidade de crenças e costumes, no mais a vida desses é a mesma, pois a origem de seu modo de vida é comum: “*os encargos de administrador de uma igreja, mantidos por dignidades, as funções de ministro de culto, tornadas prebendas, a religião consistiu para o vulgo em prestar aos pastores as maiores honras*” (Spinoza, *loc. cit.*). Convertido o sagrado em honra e poder, o ofício moral em prosperidade para um apetite sem medida, etc., o próprio templo degenerou em teatro, isto é, em espetáculo performativo da credulidade, preconceito, servidão. Para tanto, opera-se o embotamento do livre juízo, esfuma-se toda distinção entre o verdadeiro e o falso, opõe-se natureza e Sobrenatureza, empodera-se a Teologia do Clero para se limitar o Saber Natural – e o exercício livre da cidadania.

A interpretação da *Bíblia* praticada por Espinosa é, assim, a afirmação da natural inteligência, a qual tem como princípio a imanência da Natureza, à contramão dos princípios metafísicos, políticos e éticos da transcendência do Sobrenatural. Assim, frisamos, o método histórico de interpretação espinosano, das *Sagradas Escrituras* em espécie, é realização, em matéria de experiência, do imanentismo filosófico do autor. Importa aqui sobremaneira que esta prática interpretativa de matéria histórica, inclusas as religiões e seus sagrados documentos, é a defesa e o exercício da liberdade de pensamento e de expressão, assim como da tolerância e concórdia civil. Toda esta prática depende, entretanto, da fundamentação demonstrada na Parte I da *Ética* à maneira dos geômetras.

2.9 A DISCÓRDIA E O ÓDIO MAIS CRUEL

Tratando-se de matéria religiosa, mormente da verdade das *Sagradas Escrituras*, ou seja, da própria Palavra de Deus, que, por ser absolutamente perfeito e transcendente, só a pode revelar às criaturas através de profetas, que por sua vez a interpretam (aqui, leia-se: traduzem) à compreensão do povo e, assim, é preservada e transmitida pela suma autoridade da Igreja, ademais observada em toda a extensão que a natureza humana é capaz, apenas pelos santos..., essa Verdade, dizíamos, por sua própria natureza excelsa, está à máxima distância do entendimento comum dos mortais. Por esta via, a da concepção transcendente de Deus, portanto, fundam-se e articulam-se a das *Escrituras* reveladas, da Natureza com seus desígnios misteriosos, da natureza pecaminosa dos homens, da piedade mística cristã e, possivelmente, antes de tudo, a do poder teológico. Analisando-a, escreve Espinosa: “*não é surpreendente que os homens, para melhor admirar e venerar a Escritura, tenham se apegado a explicá-la de tal sorte que ela parece inteiramente contrária a essa mesma natureza e essa mesma razão*” (Spinoza, *ibid*, pp. 157-8). Admiração e veneração que, em verdade, ocupa o vulgo²⁷ em sua intenção de substituir “*a Palavra de Deus por suas próprias invenções*” pois, “*sob a cobertura da religião*”, os teólogos, “*esses sacrílegos (...) com mão profanadora*”, abrigam “*seus julgamentos arbitrários*” com suposta “*autoridade divina*” (Spinoza, *loc. cit.*).

Como talvez em nenhuma outra passagem da obra, aqui encontramos a letra do filósofo carregada com as suas tintas mais fortes, que continua:

Uma ambição criminosa pôde fazer com que a religião consistisse menos em obedecer aos ensinamentos do Espírito Santo do que defender as invenções humanas, tanto mais que se dedicou a espalhar entre os homens não a caridade, mas a discórdia e o ódio mais cruel sob o disfarce do zelo divino e do fervor ardente (Spinoza, *ibid*, p. 158).

O *Tratado teológico-político* se opõe a esta concepção transcendente de Deus, e à sua prática violenta do Poder, pelo princípio segundo o qual os livros sagrados podem e

²⁷ No *Teológico-político*, Espinosa não distingue o vulgo da plebe, pois sua preocupação é a distinção entre o súdito e o cidadão. No *Tratado político* (Espinosa, 1979), entretanto, faz a distinção que, por sua vez, sofisticava-se pelo conceito de multidão. cf. Chauí (2013, pp. 265 *et seq.*), *Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no “Tratado Político”*. Tenha-se em mente, antes de tudo, que “vulgo” diz respeito antes a um tipo político que a uma classe e muito menos ao popular. No contexto da passagem que parafraseamos neste parágrafo, percebe-se logo que vulgo é o intérprete capcioso.

devem ser melhor entendidos pela investigação histórico-crítica de seu conteúdo revelado. Tal método é apresentado como sendo – à primeira vista, para nós, de modo surpreendente – o mesmo que o da interpretação da natureza (*cf.* Spinoza, *ibid*, p. 159). Mas que ele tenha que ser o mesmo que o da natureza é necessário, uma vez que, como acabamos de ver, opõe-se à concepção que separa absolutamente Deus da Criação, Sobrenatureza e natureza. O que pode proporcionar uma surpresa mais persistente é a declaração de que as *Escrituras* e a natureza são verdadeiramente entendidas pelo método histórico. Surpreende-nos à primeira vista a defesa deste método para o conhecimento da natureza; aos contemporâneos do filósofo, ao contrário, que ela o tenha sido proposto para o que só foi revelado a alguns profetas eleitos. A dificuldade a que queremos chamar atenção, no entanto, segue-se à justificação de que ambas, natureza e *Escrituras*, tenham por método adequado, justamente, o histórico: pois, da mesma maneira que a natureza, a *Sagrada Escritura* não nos dá definições das coisas de que fala. À falta de uma inteligibilidade *per se* da matéria (natureza e revelação divina), como diversamente o é a da Geometria, ela só pode receber um tratamento histórico (*cf.* Spinoza, *ibid*, pp. 173-4).

Ora, com isso, defrontamo-nos com a máxima distância entre a filosofia à maneira dos geômetras e a experiência natural. Com efeito, a limitação do método histórico, tal como até aqui apresentada, parece indicar que a sua validade, conquanto seja metodicamente racional, confina-se às matérias que escapam à dedução e à percepção intuitiva, isto é, intelectual. Observemos, no entanto, qual é a concepção espinosana de Natureza. Não obstante a nossa experiência vagante²⁸, a Natureza não é, para o nosso filósofo, como sabemos, contingente e, tampouco, inerte. Ela é, enquanto *Natureza naturante*, a própria produção infinita do real; enquanto *Natureza naturada*, a expressão modal perfeita da primeira²⁹. Nós, menos que um império num império, somos parte, uma expressão singular da *natureza naturada*, que, por sua vez, novamente, é parte e expressão da natureza absolutamente infinita em ato.

E isto o próprio *Tratado teológico-político* afirma, à contraluz, desde as suas primeiras páginas, pois, com efeito, é-nos avisado em seu *Prefácio* que a caprichosa

²⁸ *cf.* abaixo, p. 108 *et seq.*, descrição da experiência vagante sob avaliação ética, e p. 138 *et seq.*, sob avaliação gnosiológica e em comparação com outros modos de percepção.

²⁹ *cf.* Espinosa (2012), p. 83.

fortuna nos mantém cativos da superstição, oscilando “entre a esperança e o medo”, reduzidos e, por fim, “condenados” por nosso “desejo desmedido dos bens incertos”, forjamos “inúmeras ficções”, “delírios da imaginação” (Spinoza, *ibid*, pp. 43-45). pelos quais a vontade dos deuses se faz mostrar por milagres. A opacidade para nós (segundo a experiência não determinada pelo intelecto) dos desígnios divinos, em meio às penas sem fim, afiguram a natureza como sumo mistério, núcleo impenetrável à nossa razão impotente e, assim, não será por ela, mas por um sem-número de artifícios mágicos que poderemos obter o favor da divindade. Estas “desorientações da imaginação de uma alma triste e medrosa” estão a serviço, afinal de contas, do poder monárquico, pela manutenção do qual os homens combatem “por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação, levando o homem a crer como honroso no mais alto nível, espalhar seu sangue e dar sua vida para satisfazer a vaidade de um só homem” (Spinoza, *ibid*, pp. 45-6). Portanto, a concepção contingente da Natureza, matéria inerte para as ações dos deuses, cujo poder e vontade supera em muito a dos homens, ou, pela tradição teológica, cuja divindade a transcende completamente, é “o grande segredo do regime monárquico” (Spinoza, *ibid*, p. 46).

Para Espinosa, porém, “nada se pode conceber nem tentar de mais aborrecido”... (Spinoza, *loc., cit.*), em uma república livre. Nesta, estão por inteiro afastadas as causas da superstição e da mera obediência às leis como condição da manutenção do Estado, pois, ao contrário, está posto em primeiro lugar “o direito público da liberdade comum, ou seja, a inteira liberdade de julgar e honrar a Deus conforme sua própria compleição, que na república é dada a cada um, pois nela todos têm a liberdade como o mais caro e doce dos bens” (Spinoza, *loc., cit.*). Apenas sob esta condição, a saber, a de um estado no qual a liberdade de pensamento e expressão é princípio, pode-se escrever um tratado como o *Teológico-político*, no qual são indicados os principais preconceitos concernentes à religião, e, essencialmente, também os preconceitos relativos ao direito das autoridades soberanas do Estado, quais sejam, o “apetite sem medida”, “uma ambição e avidez sórdidas” (Spinoza, *ibid*, p. 47) para exercer as funções, dignidades, prebendas, em suma, as honras do poder político.

Em sequência o autor desenvolve, justamente, a *gênese* da forma teológica de poder a partir da concepção arbitrária e contingente da natureza, e das condições servis

de seus súditos, sempre opondo-a à liberdade assegurada pelas leis da república. Sem explicitá-lo, mas com todas as indicações pela sua disposição textual, o *Prefácio do Tratado Teológico-político* mostra que, ao contraste entre a servidão monárquica e a liberdade republicana, corresponde a diferença entre uma concepção contingente da natureza e outra, plenamente inteligível por suas leis imanentes, imutáveis. Porém, como já alertamos, esta inteligibilidade plena é a da essência da *Natureza naturante* e da *Natureza Naturada universal*³⁰. A *Natureza Naturada particular*, isto é, “*todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais*” (Espinosa, 2012, p. 83), nosso intelecto limitado não pode compreender, isto é, apreendê-lo simultaneamente em sua ordenação infinita; e, portanto, a via do seu conhecimento deve ser para nós o da interpretação.

O que, em resumo, conquistamos com esta primeira aproximação ao corpo do *Tratado teológico-político*? Que as *Sagradas Escrituras* e a natureza³¹ devem ser investigadas pelo método da história natural porque, para todos os efeitos, as primeiras dizem respeito à história dos homens, em espécie, a da instituição de um estado singular, com suas leis e costumes, em suma, com a história singular e determinada de um povo, que, se compreendida mais amplamente, é uma parte singular da segunda, ou seja, da natureza. Desde suas causas primeiras, porém, ambas são expressão da Natureza. E assim, a interpretação histórica é inseparável da concepção imanente da Natureza plenamente inteligível – só realizada pela perfeição de nosso intelecto e comunicado pela filosofia em modo geométrico.

Isto explica a função do método histórico para interpretar seja a natureza, seja a história singular de um povo determinado, em concreto, do documento pelo qual esta história adquire inteligibilidade. Porém, assim como o cap. 1 deste tratado indica que o conhecimento natural é explicado pelas leis da natureza humana somente, e o profético, que já fora convertido em conhecimento divino, ou seja, no conhecimento da Natureza à medida que sua explicação supera a natureza humana, poder-se-ia argumentar que, com isso, apenas se tornou mais evidente a distância entre método histórico e geométrico, em outras palavras, entre a interpretação da experiência e a filosofia à maneira dos geômetras.

³⁰ cf. Espinosa (2012), p. 83.

³¹ *Natureza naturada particular* a seguir sempre por *natureza*, ao passo que a *Natureza Naturante* e a *Natureza Naturada universal* por *Natureza* (salvo indicação explícita em contrário).

Com efeito, o primeiro limita-se à explicação pela perspectiva humana, o que bem poderá se revelar como conhecimento da mente e do corpo e de *suas* percepções imaginativas e racionais, enquanto o segundo pela perspectiva divina, ou seja, pela dedução e explicação da Realidade inteira, inclusive a da natureza humana, pela essência, existência e potência da Natureza absolutamente infinita. Entendemos, portanto, que esta distinção, agora vista com mais cuidado, permiti-nos dirimir a dificuldade neste tópico, pois os dois métodos não serão, assim, tomados como opostos ou excludentes, mas, em verdade, pela perspectiva de que o método histórico envolve – isto é, supõe e continua – o geométrico. A história não se opõe à intelecção dedutiva, mas a envolve (leia-se: exige-a), desde que a matéria da primeira (a ação e as paixões humanas, suas instituições políticas, suas regras de costume, suas leis civis, sua língua, suas artes, suas técnicas, etc.) seja entendida a partir do modelo da segunda, ou seja, que a primeira seja deduzida da mente e do corpo humanos como *parte e expressão* da Natureza a partir dos atributos pensamento e extensão, entendidos como essência e potência da substância absolutamente infinita, causa de si, livre e eterna. Ora, eis a dedução que se realiza na *Ética*, que, assim, emenda os demais tratados da obra de Espinosa à demonstração da liberdade.

3. NÃO CRÊ EM MUITOS DEUSES, MAS NUM SÓ

3.1 ESBOÇO DA ÉTICA

O *Breve Tratado* (Espinosa, 2012) é esboço e emenda para a *Ética* (Espinosa, 2015a). Esta afirmação exige alguns esclarecimentos. De acordo com os paralelos de estrutura e matéria, as duas obras se refletem (cf. Teixeira, 2001, pp. 15-18 e pp. 77-83). Como o *Breve Tratado* é, com toda probabilidade, a primeira obra de Espinosa e, se comparada à *Ética*, supostamente contém limitações de estilo, forma demonstrativa e desenvolvimento conceitual, muitos leitores a tomam, sem mais, como exposição incipiente da filosofia de nosso autor: um esboço (cf. Teixeira, *ibid*, pp. 77-8)³². A isso se soma que, diferentemente de outras obras do período, *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos* (Espinosa, 2015b) e *Tratado da Emenda do Intelecto* (Espinosa, 2015c), o *Breve Tratado* é a única que expõe princípios e conceitos os mais básicos desta filosofia, como a natureza de Deus e seus atributos, e outros (cf. Domínguez, *in*: Spinoza, 1990, p. 25). Neste primeiro conjunto de obras, por conseguinte, o *Breve Tratado* é uma primeira apresentação do sistema, algo imperfeita, os *Princípios* e *Pensamentos* cumprem o trabalho de revisão e reparo de conceitos e princípios de outras filosofias que serão ou combatidos ou ressignificados, e, por fim, o *Tratado da Emenda do Intelecto* o de apresentar o método, justificando o *more geometrico* que será o da *Ética*. Sem nos determos neste quadro geral, preferimos destacar uma consequência peculiar à escrita e ao pensamento de Espinosa: a disposição das matérias e a ordem dos argumentos do *Breve Tratado* atendem, com perfeição, ao propósito da obra: emendar princípios e conceitos alheios de modo a que se corrijam para e pela verdadeira filosofia. O conceito de *emendatio* e seu uso são mais amplos que os circunscritos ao tratado que o traz no título³³. Ele funciona como *contradiscorso* (cf. Chaui, 1999, pp. 69-98, em especial, p. 97), isto é, desloca e redefine o significado de conceitos estranhos a esta filosofia, que, assim, parte do discurso de outras doutrinas para mostrar que elas podem e devem levar ao pensamento de Espinosa. Pensamos que a *emendatio* como ressignificação está em curso

³² Teixeira (*loc. cit.*) referencia Delbos, V. *Le spinozisme*, Paris: J. Vrin, p. 92; Appuhn e Freudenthal, notas às pp. 24 e 523 de Spinoza, *Court Traité*, *in*: *Oeuvres de Spinoza*, I, Spinoza. B., Paris: Garnier, Nouvelle édition, s/d. Sobre o paralelo estrutural entre as duas obras, ver ainda: Domínguez, *Introducción*, *in*: Spinoza (1990), p. 24 *et seq.*

³³ Convém notar que os títulos das duas obras não são da letra de seu autor.

em todas as suas obras; na *Ética*, inclusive, não obstante o faça já a partir da verdadeira *Philosophia*; nos demais tratados, com modulações e estratégias distintas a depender da matéria e dos seus principais interlocutores.

No *Breve Tratado*, que focalizamos por ora, a *emendatio* modula-se a partir de duas estratégias conjuntas: mostrar os limites dos princípios e da maneira demonstrativa da Escolástica, em espécie, do tomismo, assim como os da filosofia cartesiana; indica que estes limites levam à sua ultrapassagem pela filosofia de Espinosa, demonstrada em modo geométrico. Como gênero à maneira de Euclides, a filosofia de Espinosa se anuncia apenas, porém, como apêndice. É notável, com efeito, que o autor tenha redigido um esboço de demonstração em modo geométrico, mas o apresente não como início da obra, o que seria de se esperar, uma vez que, neste gênero, as definições e axiomas são princípios dedutivos mobilizados para as demonstrações. O livro se inicia, porém, com análise de três demonstrações da existência de Deus, as quais não são idênticas a que o autor propõe. Eis porque julgamos de interesse determo-nos nesta leitura: o autor julgou necessário, ao menos expediente feliz para seus leitores, partir dos princípios e demonstrações conhecidas e então ajustá-las à sua maneira. Tal como Espinosa fará em outras obras, o modo geométrico, não obstante seja a maneira mais perfeita, clara e distinta, e a menos prolixa, com frequência não é claramente entendida devido a prejuízos comuns, ou dito ainda em outras palavras, por conta dos pressupostos de outras filosofias.

A contar os seus interlocutores, explica-se as modulações da obra, seja pela distinção internamente realizada do acerto e desacerto de filosofias diferentes da sua (a demonstração da existência de Deus de Descartes é melhor que a de Tomás, mas também imperfeita), seja pela atenção a quem a obra foi destinada, os seus leitores imediatos, que, como se sabe, eram especialmente os seus amigos colegiantes, em concreto, Meyer, Balling e Jelleszoon (*cf.* Domínguez, *in*: Spinoza, 1990, pp. 26-7). Ao primeiro, cartesiano radical, Espinosa mostra que as armas que esse empunha contra o seu adversário principal, a filosofia que sustenta a teologia-política, não obstante bens sucedidas neste propósito, são, por si sós, limitadas para o verdadeiro e completo conhecimento de Deus e da natureza. Em relação aos outros dois, cristãos tolerantes e defensores da religião natural, cada qual com princípios próprios, ligeiramente distintos, Espinosa é ao mesmo

tempo mais sutil e mais atento. De fato, o conjunto da obra destina-se a eles, e, por isso, a obra possui feição primordialmente ético-religiosa. Por isso, muitos matizes da letra de Espinosa evocam as seitas reformadas. Estruturalmente, isso se confirma a considerar os dois primeiros capítulos como identificação e crítica dos pressupostos da Escolástica e do cartesianismo, assim como o ajustamento dos mesmo para os princípios que serão desenvolvidos e tratados no restante da obra; os dois diálogos, realizam o mesmo propósito, mas agora em relação à mística intelectual neoplatônica do Renascimento; os demais capítulos, revista dos pontos essenciais da religiosidade ético-natural de menonitas e quacres, de modo a eles também se ajustarem com a verdadeira *Philosophia*; essa que se faz anunciar pelo apêndice geométrico.

Esta leitura precisa se confirmar pela análise do *Breve Tratado*, cujas dificuldades ou supostas “imperfeições” se explicam, assim, menos por ser uma parte da *juvenilia* da obra de nosso filósofo, que pela sua natureza emendante. Espinosa, também no *Breve Tratado*, emenda. O *Breve Tratado* deve ser lido, por isso, como um esboço da *Ética*? Em toda extensão, pois um esboço, menos que um rascunho, é o primeiro traçado da obra que, a seguir, o continua. Com todas as letras, nosso princípio de leitura é o de que Espinosa, no *Breve Tratado*, já prefigura a essência da sua filosofia³⁴.

3.2 A EXISTÊNCIA DE DEUS É ESSÊNCIA

O *Breve tratado* começa com demonstrações da existência de Deus. Deve-se notar a expressão “*acerca do primeiro ponto*” (Espinosa, 2012, p. 51), que indica a prioridade seja pela ordem demonstrativa, seja pela natureza da matéria. Serão três

³⁴ Neste sentido, cf. Chauí (2016), p. 497, que analisando a sùmula das objeções à ideia de liberdade em Espinosa, ao mesmo tempo que explica que estas objeções pressupõem uma *imagem* da liberdade, reestabelece a diferença, demonstrada na Parte II da *Ética*, entre “*a causalidade imanente da substância, constituindo e exprimindo-se em sua natureza singular*”, da qual se deduz a “*disposição interna*” do modo finito, e a “*causalidade eficiente transitiva e externa*”, “*percebida na ordem comum da Natureza*”, da qual se deduz a determinação externa do mesmo modo finito; esta diferença, diz a intérprete, “*é retomada na Ética III com a distinção entre causa adequada e inadequada* (prefigurada no texto do *Breve Tratado*)” (*grifos nossos*). Por outro aspecto, entretanto, o qual não nega mas confirma essa ideia de prefiguração (e acrescentamos, *por emenda, por resignificação*), há de se ponderar que a *Ética* se apresenta com *aprimoramentos* em relação aos conceitos e à exposição das obras anteriores, por exemplo, quanto ao conceito de causa de si, e é novamente Chauí (1999, p. 762) a nos respaldar: “*A distinção do ‘em si’ e ‘por si’, feita no De emendatione e na Korte Verhandeling, e seu pequeno deslocamento, na Ética, são signos de um emprego cada vez mais apurado da ideia de causa sui, à medida que seu sentido se distancia daquele que lhe haviam dado estóicos, neoplatônicos e Descartes...*”. Notar, em especial, que o deslocamento e a maior acurácia dizem respeito não à sua concepção, mas ao seu emprego.

demonstrações, duas *a priori*, uma *a posteriori*. A primeira *a priori*:

*Tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também com verdade desta coisa.
Mas podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus.
Logo. (Espinosa, loc. cit.)*

Entender clara e distintamente o que pertence à natureza de uma coisa: sua essência. Isto é, completa e unicamente aquilo sem o que a mesma não pode ser concebida. Se assim entendemos a essência de uma coisa, entendemos ao mesmo tempo o que tem que ser afirmado dela. Entender a essência e afirmá-la verdadeira é, enfim, o mesmo. Como a existência pertence à essência de Deus, concebê-la e afirmá-la necessariamente é o mesmo. Mas, o que aqui significa exatamente *afirmar com verdade*? Não se exige, na premissa maior, que pensemos a verdade de uma ideia em distinção à sua validade, pois ela é um axioma, cuja prerrogativa é a *validade universal*? O que podemos entender clara e distintamente de um ente de razão, digamos, um círculo, tem que ser afirmado com verdade de um círculo. Pois a essência e a verdade do círculo são a mesma coisa, em nada contando que exista, inexistia, venha ou não a existir qualquer círculo. Porém, uma vez que levamos em conta a *existência*, a distinção entre validade da ideia e ideia verdadeira torna-se vigente. E, assim, poder-se-ia inquirir: a ideia que apreende a essência de círculo é válida, mas será verdadeira quanto à existência? A questão não tem sentido para um ente de razão, por exemplo, o círculo, se assim o tomamos, pois sua ideia é válida e verdadeira apenas porque tudo que se afirma dela limita-se à sua concepção racional, ou seja, esta ideia é dita, simplesmente, adequada. Por isso, a seguir, Espinosa considera a ideia de outro tipo de ser, qual seja, a da essência de uma montanha, e afirma que é igualmente válido e verdadeiro o que se afirma com clareza e distinção de sua essência, “*ainda que este não exista nem nunca tenha existido*” (Espinosa, *ibid*, p. 53). Neste novo caso, essência e existência distinguem-se, isto é, a verdade da essência, ou melhor, sua ideia adequada, é distinta da verdade da existência, se assim pudéssemos dizer, unicamente porque a essência da montanha – ente real – não envolve ou implica necessariamente a sua existência.

Por estas considerações, o axioma *tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também com*

verdade desta coisa, em relação a um ente de razão, identifica essência e verdade, já que esta coisa só possui essência, ou, ainda, é apenas uma ente de razão; em relação às coisas que não são apenas entes de razão, a identidade entre essência e adequação diz respeito à sua ideia clara e distinta, ou melhor, à sua essência, sem qualquer consideração à sua existência. E agora o que mais importa a esta demonstração: em relação a uma coisa cuja essência envolve existência, a essência concebida é necessariamente válida (sua verdade objetiva, adequação etc.) e verdadeira também quanto à sua existência (sua verdade formal, real, etc.). Aceita a distinção, por um lado, entre ente de razão e ente real, por outro, entre ente real cuja essência é realmente distinta de sua existência e ente real cuja essência envolve existência, o que ainda se poderia objetar à demonstração? Justamente, a verdade da menor: *que a existência pertence à natureza de Deus*. Neste capítulo, Espinosa não responde a esta objeção, ou, dito de maneira inversa, não apresenta a razão pela qual a existência pertence à natureza de Deus.

Passemos, pois, à segunda demonstração *a priori*:

*As essências das coisas são desde toda a eternidade e permanecerão imutáveis por toda a eternidade.
A existência de Deus é essência.
Logo. (Espinosa, *ibid*, p. 51.)*

Novamente, a premissa é um axioma e, enquanto tal, possui validade universal e limita-se à essência das coisas, sem nenhuma consideração quanto à existência. Ela afirma a eternidade e imutabilidade das essências. Outra vez, podemos considerar que isso diz respeito à concepção necessária de qualquer ente: se de razão, isso esgota sua consideração; se real, mas cuja essência é distinta da existência, isso se esgota na consideração de sua ideia válida, à parte a consideração de sua existência; e se real e cuja essência identifica-se à existência, segue-se a conclusão que se queria demonstrar. Outra vez, a única objeção cabível diz respeito à menor. E vê-se, então, que ambas as demonstrações *a priori*, conquanto tenham como maior axiomas distintos, procedem à conclusão pelo mesmo termo médio: em Deus, a essência envolve existência. Novamente, neste capítulo, Espinosa não enuncia por completo por que razão se pode afirmar que Deus é aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.

3.3 AS COISAS COGNOSCÍVEIS SÃO INFINITAS

Enfim, analisemos a demonstração *a posteriori*:

*Se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente.
Mas o homem tem uma ideia de Deus.
Logo. (Espinosa, loc. cit.)*

Sendo *a posteriori*, a maior não é um axioma, ou seja, um princípio, mas uma proposição. Como tal, precisa ser igualmente demonstrada. A primeira parte da maior demonstra-se pelo *modus tollens*:

*Se a própria ficção humana fosse a única causa de sua ideia, seria impossível que o homem possa conceber algo.
Mas ele pode conceber alguma coisa.
Logo. (Espinosa, ibid, p. 52.)*

Para que esta demonstração seja válida, é necessário demonstrar, por sua vez e primeiramente, a maior (é uma proposição, não um axioma): a ficção humana não é a única causa de sua ideia, ou, positivamente, que é possível que o homem conceba alguma coisa, isto é, tenha dela uma ideia verdadeira. Por isso, Espinosa passa à sua demonstração desta vez recorrendo a três axiomas, “*os seguintes princípios fundamentais*” (Espinosa, *loc. cit.*) que ele enunciou imediatamente antes:

1. *Que as coisas cognoscíveis são infinitas.*
2. *Que um intelecto finito não pode conter o infinito.*
3. *Que um intelecto finito não pode entender nada por si mesmo se não está determinado por algo exterior. (Espinosa, loc. cit.)*

Como a maior é demonstrada apenas por três axiomas, cessa o regresso às demonstrações das maiores. Para concluir a demonstração da maior, basta que estes três axiomas demonstrem, por si sós, que a ficção não é a única causa da concepção que o homem faz de algo. Em outras palavras, demonstra-se assim que a ideia humana não é, necessariamente, uma ficção nem um ente de razão e, portanto, pode ser uma ideia verdadeira (a menor acrescenta que o homem concebe, de fato, esta ideia). E assim, estará demonstrada a primeira parte da maior do primeiro silogismo.

O primeiro axioma se lê: *as coisas que podem ser cognoscíveis são infinitas, isto é, em número indefinido*. Ele poderia se converter em: *tudo que é cognoscível é infinito ou tem por causa o infinito*. Neste caso, teríamos que a concepção simultânea de tudo o que

é cognoscível é a de um intelecto infinito, cuja causa é infinita: Deus. Na *Ética*, demonstrar-se-á que nosso intelecto finito tem a ideia do infinito, e, assim, a da causa infinita do intelecto infinito, e, por conseguinte, temos a ideia do intelecto infinito. Todavia, a demonstração em juízo limita-se ao intelecto finito. Ainda por estas razões, o “segundo princípio fundamental” (Espinosa, *loc. cit.*) não diz que o intelecto finito *não pode ter* uma ideia infinita, pois, se assim fosse, refutar-se-ia a demonstração *a posteriori*. Ele diz, diversamente, que o intelecto finito *não pode conter* o infinito. Este segundo axioma afirma que o nosso intelecto não pode *apreender* as infinitas (em número indefinido) coisas que há para se conhecer. E, sendo assim, *não* nega que possamos conceber o infinito (positivo, infinito em ato, infinito absolutamente infinito, ou seja, Deus). Quanto ao terceiro princípio fundamental, ele foi explicado, antes do seu uso nesta demonstração, de tal modo que a cláusula do axioma anterior a que chamamos atenção fique ainda mais evidente. A explicação do terceiro axioma confirma que o intelecto finito não contém o infinito à medida que não pode apreender *simultaneamente* todas as coisas, ou seja, as coisas cognoscíveis que são infinitas, e, assim, não pode entender nada por si mesmo:

...pois, assim como [o intelecto finito] não tem poder para entender tudo simultaneamente, tampouco tem o poder, por exemplo, para começar ou pôr-se a entender isto antes daquilo, ou aquilo antes disto. Não podendo, pois, nem o primeiro tampouco o segundo, não pode nada [por si mesmo] (Espinosa, loc. cit.).

Os três princípios formam um só argumento: as coisas cognoscíveis são infinitas, um intelecto finito não pode conter o infinito, um intelecto finito não pode entender nada por si se não está determinado por algo exterior. O enlace dos dois primeiros é evidente: o intelecto finito não pode conhecer todo o infinito, mas as coisas cognoscíveis são infinitas, logo, o intelecto finito conhece e contém apenas parte das coisas cognoscíveis. O enlace com o terceiro, no entanto, pode não ser tão evidente à primeira vista, pois não se segue imediatamente que o intelecto finito só pode conhecer determinado externamente, unicamente porque só conhece parte das coisas cognoscíveis. Não é evidente sob a hipótese de que o intelecto é substância e as coisas, outras substâncias³⁵.

³⁵ cf. Espinosa (2015c, p. 49): “Se, portanto, na Natureza se desse algo que não tem comércio algum com outras coisas, e se disso também se desse uma essência objetiva, que devesse convir totalmente com a formal, [então] nenhum comércio tampouco ela teria com outras ideias, isto é, nada poderíamos concluir <nem inteligir> dela”.

Sabemos que esta hipótese contraria os princípios da filosofia de Espinosa. Levantamo-la de modo a salientar a ideia que, aqui, está pressuposta: intelecto e coisas são modos, isto é, são e se concebem por outro, ou ainda, em outras palavras, as coisas existem e são concebidas conectadas umas às outras e, por isso, a ordem dos seres é princípio de suas existências e da concepção que delas se pode fazer. Por isso, a explicação do terceiro princípio indicou que o intelecto, sendo finito, não pode conceber a infinidade das coisas simultaneamente e, assim sendo, tampouco em ordem – começar ou pôr-se a entender isto antes daquilo, ou aquilo antes disto. Mas, uma vez aceita esta concepção da necessidade, para o intelecto finito, de conhecer as coisas em alguma ordem (não são substâncias, portanto, conhecidas por si, mas modos, portanto, conhecidas por outro) e, dado que as coisas são infinitas, e, portanto, são e precisam ser concebidas numa ordem, que só pode ser completamente apreendida por um intelecto infinito, então o intelecto finito só pode conhecer as coisas determinado externamente, isto é, na ordem que essas o determinam, e não por uma ordem posta pelo próprio intelecto finito, que, inclusive, por si só desconhece a si mesmo, uma vez que é uma das infinitas coisas finitas conectadas numa ordem igualmente infinita. E, assim sendo, sem a determinação exterior, o intelecto finito não pode “*entender o que quer que seja*” (Espinosa, 2012, p. 52).

3.4 FICÇÃO E IDEIA

A argumentação apresentada supõe uma importante distinção que será deduzida no capítulo seguinte, mas que podemos aqui antecipar para suspender uma objeção, sem dúvida, pertinente, mas que o autor reserva, como dissemos, a outro momento: o homem percebe as coisas, desde sempre e sem a ideia de Deus, em uma determinada ordem, a saber, sob a ordem segundo a qual *este e aquele* objeto se lhe tocam *fortuitamente*, que ele então liga por *ficção*; esta ordem, que não é a da causa para os efeitos, é percebida *imaginativamente*. O homem percebe, isto é, imagina as coisas em uma ordem fortuita, sem a ideia de Deus. Ora, o argumento aqui apresentado diz: o homem não pode *conceber verdadeiramente*, ou seja, *entender* a ordem inteira das infinitas coisas finitas, sem a ideia de Deus, ou seja, a da causa infinita. Como o intelecto humano é um modo, ou seja, uma parte do intelecto infinito – distinção, novamente, a ser demonstrada –, só pode verdadeiramente se conceber e conceber o que concebe, as infinitas coisas que podem ser

conhecidas verdadeiramente, sob aquela ordem eterna e infinita.

Eis o que se demonstrou até aqui: o intelecto finito não pode *entender* coisa alguma senão determinado externamente (aqui a conotação da externalidade não é simplesmente a da oposição entre continente e conteúdo, tampouco apenas a da distinção entre parte e todo, mas notavelmente, antecipando os conceitos nucleares que o autor irá demonstrar na *Ética*, entre o que é si e por si e o que é em outro e por outro, respectivamente, substância e modo), portanto, sua *ficção* não é a única causa de sua ideia, mas o é algo que existe formalmente, ou seja, fora dele. Ora, o homem concebe algo e, em espécie, concebe a ideia de Deus. Como a ideia que o homem concebe é determinada por algo que existe formalmente, a ideia de Deus que o homem concebe é determinada por algo que existe, isto é, em sua realidade formal (primeira parte da maior da demonstração *a posteriori*).

Não se demonstrou ainda a segunda parte desta maior, o ponto decisivo desta premissa: a ideia deve conter em si mesma tudo o que a ideia contém objetivamente. Já sabemos o que significa o verbo *conter*: apreender em simultâneo. Como a ideia de Deus implica a infinitude, a ideia de Deus contém o infinito. Logo, a ideia de Deus (objetivamente infinita) só pode ser determinada no intelecto finito (primeira parte) por algo que, formalmente (segunda parte), é infinito.

Convém determo-nos, aqui, em outra dificuldade. Para expô-la, retomemos o mais concisamente o percurso completo da argumentação até aqui demonstrada: a demonstração da maior do §4, que, por sua vez, demonstra a maior da primeira demonstração (§3), baseia-se na demonstração da maior da terceira demonstração (§6), ou, em ordem inversa, mas na verdadeira ordem da demonstração em relação às maiores dos §§ 6, 4 e 3:

A ficção humana não é a única causa da ideia que o homem tem [primeira parte da maior do § 6], pois, do contrário, seria impossível que o homem concebesse algo [segunda parte da maior do § 6].

Se existe uma ideia de Deus, a causa desta ideia deve existir formalmente [primeira parte da maior do § 4] e conter em si mesma tudo o que a ideia contém objetivamente [primeira parte da maior do § 4].

*Logo, se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente [maior do § 3]. (Espinosa, *ibid*, pp. 51-2.)*

O termo médio aqui é a necessidade da realidade formal da ideia para determinar

que o intelecto finito tenha uma ideia. Isso foi demonstrado pelos três axiomas, decisivamente pelo terceiro: o intelecto finito não pode entender nada por si mesmo se não está determinado por algo exterior. Já levantamos a objeção segundo a qual este princípio não considera a possibilidade de se pensar o intelecto e as coisas como substâncias realmente distintas, ou ainda, este princípio, chamado a propósito de *terceiro princípio fundamental*, toma-os, um e outras, como modos. Evidente, pois se o intelecto fosse substância, seus modos, as ideias, seriam explicadas unicamente por ele. E, assim, refutar-se-ia a primeira parte da maior do §6.

Sabemos, ademais, que Oldenburg objeta a Espinosa, na *Carta 3* (cf. abaixo, p. 88 *et seq.*), que a ideia de um ser infinito pode ser concebida da abstração e comparação de propriedades de coisas finitas, e que Espinosa responde que a definição que ele dera de substância impede que a ideia de substância infinita seja um ente de razão, portanto, formado por abstração, ou ainda de imaginação, se quisermos aqui, formado por ficção. O argumento de Espinosa é suficiente, pois sua demonstração, discutida pelos dois em sua correspondência, baseia-se na definição que institui a diferença entre o que é em si e por si. No entanto, na atual demonstração do *Breve Tratado*, o lugar das definições é ocupado pelos princípios fundamentais, verdadeiros axiomas. Como tal, eles são válidos à medida que o significado dos seus termos seja inteligível *per se*. O em si e o por si que operam nas definições da *Carta 2* de Espinosa a Oldenburg, assim como nas definições de substância, atributo e modo na *Ética*, não estão explicitamente enunciados, mas apenas parcialmente indicados pelos termos infinito e finito constantes nos três axiomas, em especial, no terceiro: que um intelecto finito não pode entender nada *por si* mesmo. Que se pode ler: o que é *em outro*, não pode entender nada *por si*.

Todas estas considerações pela *Ética* e pela correspondência com Oldenburg são aqui, porém, estrangeiras. Ademais, não está demonstrado, ainda, que uma substância só pode ser infinita e, portanto, afastada a hipótese segundo a qual o intelecto finito seja uma substância finita e, por isso, capaz de, por direito, ser causa da ideia ficcional de Deus. Com isso, pode-se objetar, ou melhor, negar o “*terceiro princípio fundamental*” (Espinosa, *ibid*, p. 52.). Mas não pensamos, com isso, que Espinosa passou por alto esta dificuldade; pelo contrário, é justamente porque a concebeu que fez a demonstração por axiomas que designou *princípios fundamentais*: negar qualquer um deles nega toda a

demonstração; para sustentá-la, é necessário antes sustentá-los, por exemplo, a partir de definições que estabeleçam o sentido dos seus termos de modo a contornar esta dificuldade.

E esta dificuldade não é, de fato, a única. Outra se associa a ela: a maior do §4 opera pela distinção entre realidade formal e objetiva e pelo princípio segundo o qual a primeira determina a segunda, assim como entre ideia e coisa. Em relação à distinção entre ideia e coisa, Espinosa afasta a objeção segundo a qual a maior do §4 (*concebida a ideia de Deus, Deus existe formalmente*) nada afirma sobre a coisa, mas apenas sobre a ideia, pela consideração, em nota, de que “*entre a ideia e o ideado existe uma grande diferença, o que se afirma da coisa não se afirma da ideia, et vice-versa*” (Espinosa, *ibid*, p. 54). Se esta resposta não confirma a objeção, como pode parecer, mas a nega, é porque se baseia na diferença (real) entre ideia e ideado, ou, na linguagem da demonstração *a posteriori*: entre realidade objetiva e formal *da ideia*. Com efeito, poder-se-ia alegar que tudo o que o terceiro princípio fundamental afirma não é senão: um intelecto finito não pode entender nada (leia-se: não tem nenhuma realidade objetiva) se não está determinado por algo exterior (leia-se: por uma ideia em sua realidade formal). Tudo considerado, a segunda dificuldade: não foi demonstrado que as ideias possuem realidade objetiva e formal. A resposta possível é dada também em nota: “*a ideia não consiste materialmente no atributo que pertence a este ser*” (Espinosa, *loc cit.*). Por esta afirmação, a dificuldade é afastada porque, “*no atributo que pertence a este ser*” (Espinosa, *loc cit.*, *grifos nossos*), a ideia não é materialmente sua realidade formal, cobrindo a distinção realidade objetiva/realidade formal da ideia pela distinção ideia/ideado. É assim que a nota conclui: “*entre a ideia e o ideado existe uma grande diferença; e, portanto, o que se afirma da coisa não se afirma da ideia, et vice-versa*” (Espinosa, *loc cit.*). Portanto, uma vez que se entende os *atributos de Deus*, a ideia afirma não sobre sua própria realidade, mas materialmente sobre a natureza de Deus.

Salientamos que esta explicação se faz por nota, procedimento que esforçar-nos-emos por elucidar no final desta análise do primeiro capítulo. As nossas considerações acima apontam, ademais, para a necessidade de demonstrar que o intelecto finito é um modo e um modo finito de uma substância única e infinita, pressuposto, portanto, a distinção nuclear em-si e por-si/em-outro e por-outro. Novamente, não julgamos que

Espinosa tenha passado por alto em relação a isso, mas que este capítulo se propõe, justamente, indicar a necessidade destas demonstrações, que, enfim, se dão pelos primeiros princípios de sua filosofia, a saber, a partir de suas definições reais de causa de si, substância, atributo e modo. Ora, se é assim, o que aqui no cap. I do *Breve tratado* se demonstra não são os princípios da filosofia de Espinosa, mas os de outra: imperfeitas, mas emendáveis. Como o vocabulário usado torna patente, são os da filosofia de Descartes. Por que Espinosa demonstra a existência de Deus *a posteriori* pelos princípios de Descartes? Por que nesta primeira obra ele ainda era muito cartesiano? Não lemos o *Breve Tratado* desta maneira. A razão se esclarecerá com o decorrer da análise.

Antes de passarmos, pois, à explicação dos três axiomas, marca-se que, embora o *nervus probandi* da demonstração *a posteriori* seja a sua menor: *o homem tem a ideia de Deus*, ela depende da maior: *se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente*, ou seja, a ideia de Deus tem por causa Deus mesmo; ou ainda, a ideia de Deus no homem só pode ser concebida pela existência de Deus como sua causa real: formal e material. Ora, assim como as demonstrações *a priori* dependem do princípio: *a essência de Deus envolve a existência*, a demonstração *a posteriori* depende do princípio: *a ideia da essência de Deus no homem só pode ter por causa eficiente a existência de Deus*. E, no limite, o princípio da maior da demonstração *a posteriori* depende do primeiro: *Deus é a única causa real da ideia de Deus no homem porque sua essência envolve existência*. E, assim, o filósofo aponta implicitamente, pela terceira vez, para o que será a primeira definição – logo, o primeiro princípio – da *Ética*: *por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência*.

Afastadas as duas dificuldades que fizemos a partir da filosofia de Espinosa, temos que a demonstração *a posteriori* se realizou pela demonstração segundo a qual, se o homem tem uma ideia de Deus, Deus deve existir formalmente, uma vez afastada a objeção mais substancial segundo a qual a ideia de Deus pode ser uma ficção do intelecto finito e, para isso, demonstrado que o intelecto finito não pode conceber verdadeiramente nada por si se não estiver determinado por algo exterior. Ora, desta feita, se o homem tem a ideia de Deus, Deus deve existir formalmente e, como agora ele acrescenta, não apenas eminentemente. O que significaria dizer que Deus existe apenas *eminente*? Temos então o anúncio do limite de outra forma de demonstração da existência de Deus, em

concreto, a de Tomás de Aquino. A se começar pelos dados da experiência, dos sentidos, a demonstração limita-se à *eminência* de Deus.

3.5 NERVUS PROBANDI E NON SEQUITUR

Voltemos à análise. Tudo o que foi esclarecido da demonstração *a posteriori* diz respeito à maior. É preciso ainda demonstrar a menor, a saber, o homem tem a ideia de Deus, matéria do §9. Ele afirma: “...*que ele [o homem] tenha a ideia de Deus, isso está claro, posto que ele entende Seus atributos e seus atributos não podem ser produzidos por ele, já que é imperfeito*” (Espinosa, *ibid*, pp. 52-3). Temos, agora, outras duas premissas que precisam ser demonstradas. Por isso, a seguir, Espinosa enuncia as proposições a serem demonstradas, unicamente pelas quais torna-se evidente que o intelecto finito tem a ideia de Deus por seus atributos (termo usado aqui no sentido de propriedade, ou ainda, de próprios de Deus): 1. Deus é infinito: não pode estar composto de partes diversas limitadas; 2. Deus é único: não podem existir dois infinitos; 3. Deus é perfeito e imutável: como é perfeito, não pode se transformar em algo melhor, nem se aniquilar e, portanto, é imutável; 4. Deus é onipotente: não pode estar submetido a algo que proceda do exterior.

Mas estas demonstrações não se fazem neste capítulo, que termina com a indicação sumária segundo a qual se pode demonstrar a existência de Deus pelas três demonstrações apresentadas, sendo duas *a priori* e uma *a posteriori*, todavia a melhor maneira é a primeira. Isso porque, pela demonstração *a posteriori*, a existência de Deus não se dá a conhecer a si por si mesma, mas por causas exteriores, a saber, pela infinitude, perfeição, imutabilidade e onipotência; justamente, os atributos que Espinosa indicou como evidentes para que se demonstre que o homem tem a ideia de Deus, *nervus probandi* da demonstração *a posteriori*. E se as dificuldades anteriores foram esclarecidas por notas, mas não definitivamente afastadas, esta nova dificuldade se explica pela nota segundo a qual estes atributos, de fato, não são atributos (tal como serão definidos na *Ética*), mas antes “*como adjetivos, que exigem os substantivos para serem compreendidos*”, e, assim, “*não dão a conhecer nada substancial*” (Espinosa, *ibid*, p. 55). Eles são, pois, propriedades de Deus, que Deus possui necessariamente, mas não o constituem. Nas próprias palavras do filósofo: “*Deus sem dúvida não é Deus sem elas; porém não o é por elas*” (Espinosa, *loc cit.*).

Aqui o filósofo indica que estes próprios de Deus, antes de fazê-lo conhecer, devem eles mesmos ser conhecidos pela essência de Deus. O que, enfim, a presente nota esclarece? Que a dificuldade da demonstração *a posteriori* é, de fato, uma limitação desta maneira demonstrativa, ou, ainda, do seu princípio. O *nervus probandi* desta demonstração é o princípio segundo o qual temos a ideia de Deus, pois conhecemos os seus atributos, quais sejam, infinitude, perfeição, imutabilidade e onipotência. E a nota esclarece que, de fato, estes não são atributos (agora, no sentido definido pela *Ética*) divinos, mas, apenas, suas propriedades, ou, se se quiser, seus próprios. Disso, a conclusão não enunciada: por esta via, não se demonstra perfeitamente que Deus existe, pois não se demonstra à perfeição que dele temos uma ideia verdadeira pela demonstração de suas propriedades; um *non sequitur* à premissa menor que, assim, paralisa as demonstrações cartesianas e tomista.

Mas, como dissemos, esta conclusão não é enunciada. Em seu lugar, o filósofo afirma simplesmente que a demonstração *a priori* é melhor que *a posteriori*, uma vez que só por ela Deus é conhecido por sua própria essência (o que, portanto, é o mesmo que retirar a conclusão acima). Ora, para que assim seja, é necessário que em Deus a essência envolva existência, isto é, que ele seja *causa de si*, justamente o que Tomás Aquino negou, denunciado por Espinosa na última frase do capítulo: “*Por conseguinte, não tem grande valor o que diz Tomás de Aquino: a saber, que Deus não poderia ser demonstrado a priori porque certamente não tem causa alguma*” (Espinosa, *ibid*, p. 53). E agora nega-se simultaneamente as vias tomista e cartesiana, pois a demonstração *a priori* também depende da ideia da essência de Deus, a saber, que a sua essência envolve existência, ou seja, que ele é causa de si; não bastando a via cartesiana, portanto, deduzi-la da perfeição divina, que é, a rigor, apenas uma propriedade de Deus. Com efeito, por este último caminho se chega ao mesmo ponto que se levantou contra a via tomista: assim, a demonstração da existência de Deus cessa na limitação de partir de uma sua propriedade, quando é necessário e suficiente unicamente fazê-la pela essência divina: natureza que não pode ser concebida senão existente *porque causa de si*.

3.6 SILOGISMO E PRIMEIRO PRINCÍPIO DA *PHILOSOPHIA*

Convém problematizar aqui o conjunto deste primeiro capítulo do *Breve Tratado*.

Seu propósito geral é realizar a demonstração da existência de Deus. Espinosa apresenta três demonstrações, duas *a priori*, uma *a posteriori*. Isto feito, argumenta que a primeira maneira é superior à segunda. E com isso se esclarece que o seu primeiro alvo são as demonstrações da existência de Deus por Tomás de Aquino. Mas isso não é tudo, e, pensamos, sequer o principal, pois, ao mesmo tempo, Espinosa interdita a demonstração *a priori* pelos princípios e conceitos de Descartes. Entretanto, a demonstração *a posteriori* também é apresentada pelos termos cartesianos, contra a qual Espinosa indica algumas limitações, a principal delas: o seu *nervus probandi* é a premissa menor segundo a qual temos a ideia de Deus porque entendemos seus atributos, que, de fato, não são atributos, mas apenas propriedades – ou se se preferir, próprios – de Deus. Como tais, não demonstram a existência de Deus por sua essência, mas por “*por suas causas externas*” (Espinosa, *loc cit.*). Esta maneira de demonstração da existência de Deus é defeituosa, já que Deus não pode ser demonstrado por causas externas.

A demonstração perfeita da existência de Deus só pode ser por sua própria essência, aliás, pressuposto da menor das duas demonstrações *a priori* apresentadas. Assim, o sentido mais fundamental do capítulo se dá a ver por dois pontos interligados: por um lado, a maneira *a priori* de demonstrar a natureza de Deus é superior à de Tomás de Aquino, pois, embora seja feita a partir de *causas externas* a Deus, fá-lo pelos próprios de Deus, muitos menos distantes de sua natureza que as *sensações* do homem, ponto de partida daquele. Por outro lado, as demonstrações *a priori* se realizam pela essência de Deus como *nervus probandi* desta demonstração. E agora se diverge mais amplamente de Tomás e de Descartes, simultaneamente: demonstrar a existência de Deus *a priori* é demonstrá-lo por sua causa e isso só pode ser se Deus é causa de si mesmo, ou seja, se sua essência envolve existência.

Mas há ainda outro nível para o sentido geral do capítulo, que se refere em específico à forma silogística das demonstrações. Usando-a, Espinosa mostra duas coisas: primeiro, que é possível demonstrar a existência de Deus *a priori* e *a posteriori*, mas, segundo, ambas são *limitadas*, e o são não por defeito das demonstrações apresentadas, mas porque, se bem realizadas, *indicam*, justamente, (1) que *a posteriori* Deus não se dá “*a conhecer a si mesmo por si mesmo*” (Espinosa, *loc cit.*), seja pela forma tomista, seja pela cartesiana; (2) que *a priori* se realizam duas demonstrações com o mesmo *nervus*

probandi: a identidade da essência e da existência em Deus, e esta premissa não pode ser, por sua vez, demonstrada pelos princípios destas filosofias: de fato, ela não o é neste capítulo, tampouco no seguinte. Isto que é a premissa que funciona como menor ou termo médio da demonstração silogística, isto é, como causa eficiente, não pode ser, por sua vez, demonstrada, porque é primeiro princípio da *Philosophia*: será a *Def. 1* da Parte I da *Ética*.

Vê-se que a abertura silogística do *Breve Tratado* indica a necessidade do *more geométrico* da *Ética*. O procedimento de Espinosa aqui, pensamos, é realmente muito significativo do propósito da obra: esta não é simplesmente um rascunho da *Ética*, tampouco meramente uma refutação de princípios adversários; é a operação de, a um só tempo, mostrar as *insuficiências* desses princípios e aproximá-los, por correção, às formas demonstrativas da *Philosophia* de Espinosa. Em uma palavra, emendando-os a ela. O *Breve Tratado*, como depois o *Tratado da emenda do intelecto*, é uma sorte de emenda. Isto pode ser averiguado, ademais, pelo uso das notas deste capítulo. Que revisaremos suscintamente a seguir, concluindo esta análise do primeiro capítulo.

Na explicação que acima fizemos das demonstrações, já havíamos nos socorrido dos esclarecimentos das notas. Esta é a primeira coisa a se observar sobre elas: esclarecem conceitos contidos nas premissas. Assim, a primeira nota esclarece o que significa “*pertencer à natureza*” (Espinosa, *loc cit.*), ou seja, o que se entende pela essência de uma coisa, item da maior da primeira demonstração *a priori*. A segunda incide sobre o conceito de realidade formal, que se explica pela ideia clara e distinta dos atributos de uma coisa, item da maior da demonstração *a posteriori*. A terceira diz respeito à diferença entre os tipos de ideias, em espécie, entre a ideia fictícia, adequada e verdadeira. A quarta esclarece por que a menor da demonstração *a posteriori* afirma que o homem tem a ideia (verdadeira) de Deus: por ela, supostamente, os seus atributos se dão a conhecer. A última nota do capítulo explica o que se entende por “*perfeito e imutável*” (Espinosa, *ibid*, p. 55), ilação do conhecimento do atributo segundo o qual Deus é infinito. Todas as notas, portanto, explicam o sentido dos termos presentes ou implícitos nas proposições, ou seja, nas premissas das demonstrações.

Mais uma vez, a ponderar a forma empregada na argumentação apresentada neste capítulo, podemos nos fazer a questão mais importante, neste ponto, para os nossos

propósitos: o que se indica com esta argumentação e sua forma, que, sabemos, não é a de Espinosa na *Ética*? E, novamente, a resposta é: assim o autor mostra que a deficiência dos princípios e conceitos vai a par da insuficiência da forma demonstrativa empregada. Se, a rigor, nada há a objetar, em si mesmo, que uma forma expositiva utilize de notas, é patente ao mesmo tempo que, assim como acontece com a demonstração silogística, estas notas podem exigir, por sua vez, novas notas, e estas, outras, até que se encontre os primeiros princípios. Ao menos quanto à economia e maior clareza, esta forma mostra-se menos adequada que o gênero geométrico, que se inicia com os princípios e, assim, concisamente, traz em si toda determinação de sentido dos termos usados nas demonstrações. Com efeito, todas as notas do capítulo I do *Breve Tratado* incidem sobre termos de definição, cuja posse é condição para os axiomas. E agora decisivamente, consideramos que a maneira geométrica inicia pelas primeiras condições que, definidas e postas em poucos axiomas, tornam as demonstrações geométricas patentes por si mesmas. Esta forma geométrica, superior à empregada neste primeiro capítulo do *Breve Tratado*, está casada com a superioridade da demonstração *a priori* da natureza de Deus. A não começar pela definição da essência de Deus, diz Espinosa em passagem que, agora, apreendemos mais um sentido, perde-se que “*Deus, ao contrário, por ser a primeira causa de todas as coisas e causa também de si mesmo, dá-se a conhecer a si mesmo por si mesmo*” (Espinosa, *loc cit.*).

Por todas as razões apresentadas nesta análise, concluímos que o Capítulo I do *Breve Tratado* apresenta apenas indiretamente, mas com suficiente clareza, a filosofia de Espinosa; diretamente, expõe as fraquezas dos princípios e formas demonstrativas de seus adversários, nomeadamente, tomistas e cartesianos; mas não é, simplesmente, uma refutação, pois, simultaneamente, mostra as suas limitações ajustando-as, o mais proximamente possível, aos princípios da verdadeira filosofia³⁶.

³⁶ cf. Chauí, 1999, pp. 750-1: “O conhecimento intuitivo de uma essência, graças à sua definição causal ou perfeita, permite a dedução de todos os seus efeitos e propriedades e, por conseguinte, o conhecimento de sua gênese ou causa interna, a intuição não exclui a dedução (é sua forma concentrada) e é princípio de deduções, ou seja, produz efeitos de conhecimento. Sob este aspecto, aliás, podemos dizer que o De Deo vai mais longe que a Korte Verhandelng quanto à primazia do conhecimento imediato ou intuitivo, e isto graças exatamente à matemática ou à teoria da definição causal. Em outras palavras, contrariamente à suposição de que essas duas obras espinosanas se distinguiriam porque uma delas (a não geométrica) pretende colocar-se desde logo como conhecimento imediato da existência e essência de Deus, enquanto a outra (geométrica) constrói-se mediatamente por meio de definições e proposições, vemos que a geometria da *Ética*, I, consoante ao exemplo da quarta proporcional, tem como ponto de partida uma intuição de essência ou um

3.7 PRINCÍPIOS E DEFINIÇÕES

Os princípios da verdadeira filosofia se enunciam em definições cuja formulação expressa e comunica o conhecimento das primeiras causas da realidade, unicamente a partir das quais se deduz as proposições a se demonstrar – com recurso a axiomas, ou seja, a regras de raciocínio evidentes – na ordem devida, qual seja, das conhecidas tão só pelas definições e axiomas para as seguintes, que pressupõem apenas as já demonstradas. A geração real das coisas é assim conhecida pela verdadeira ordem de demonstração, que expõe por sua vez que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas. A Filosofia é, por estas razões, redigida como livro que institui o seu próprio sentido e cuja matéria é inteligível *per se*. Não por isso os homens deixam, por prejuízo ou por malícia, de equivocá-la o quanto possam. Assim, também se faz necessário emendar seus pensamentos e afetos. Neste sentido, continuemos o nosso estudo pela análise de outros textos do filósofo, pelos quais se apresenta, em curso, sua concepção de duas características fundamentais da inteligibilidade de um livro ou matéria cujo modo de investigação correspondente é o geométrico, todavia em diálogo com outras maneiras de pensar.

A seguir, investigaremos duas características primordiais da verdadeira filosofia mencionadas: iniciar por definições das coisas investigadas, demonstrá-las pela dedução cujo sentido é apreensível intelectualmente por si só, as quais se mostram em curso na *Correspondência* (Spinoza, 2014b) de nosso filósofo, em espécie, em suas quatro primeiras *Cartas*, trocadas entre o autor e Oldenburg. A despeito dos limites de leitura de apenas quatro *Cartas*, objetivamos, por esta limitação, comentar pontualmente as declarações do filósofo sobre as definições e as deduções que delas se seguem.

conhecimento imediatamente adquirido pela percepção dos nexos necessários entre suas oito definições. Para fazer o leitor chegar à intuição dessa definição única, em que a ideia do absoluto é rigorosamente percebida em sua causa, essência e propriedades, a tarefa do De Deo é oferecer-se como livro plenamente inteligível (como os Elementos de Euclides perante as Escrituras), desdobrando as definições em proposições, corolários, demonstrações e escólios, cujo escopo não é provar a existência do ser absoluto e sim, em primeiro lugar, demonstrar que só pode existir uma única substância no universo e, em segundo, explicitar o sentido dos conceitos e entes postos nas definições, demonstrando a maneira como agem e produzem efeitos necessários. (...) É no interior desse quadro demonstrativo que serão demonstradas a existência necessária da substância e a existência de Deus, isto é, não como demonstrações dessas existências enquanto tais, e sim como passos lógicos da demonstração da unicidade e necessidade substanciais ou, numa palavra, da imanência. Dessa maneira, o percurso dedutivo cumpre exatamente a mesma tarefa que os sete axiomas e as quatro proposições da Parte I do Apêndice Geométrico do Breve tratado, que chegam à identidade entre a essência da Natureza e a essência de Deus.”

Nesta correspondência, a primeira coisa que temos que identificar, pois é a mais fundamental, diz respeito à presença e função das definições. E, com efeito, logo na *Carta 1*, a de Oldenburg (Spinoza, *ibid*, pp. 39-40), o seu emissário lança duas questões que envolvem matéria de definição. Ele pergunta sobre a diferença entre Pensamento e Extensão e sobre as diferenças entre os princípios de Descartes e Bacon em contraste aos de Espinosa. A primeira questão envolve duas definições; a segunda, leva o autor a discriminar não quaisquer princípios, mas os primeiros princípios de sua filosofia, unicamente a partir dos quais pode-se definir, portanto, distinguir filosofias. E aqui, sem dúvida, o leitor já conjectura (a qual será imediatamente confirmada) que as definições são princípios de dedução e, *a fortiori*, que os primeiros princípios de uma filosofia são as suas definições mais universais.

Não é de outra maneira que o filósofo inicia sua resposta à primeira questão de Oldenburg, senão definido Deus. O gesto é evidente: como Pensamento e Extensão são atributos divinos, inicia-se pela definição de Deus, que, justamente, deve trazer em si esses constituintes: “*defino Deus como um ser constituído por uma infinidade de atributos dos quais cada um é infinito em seu gênero*” (Spinoza, *ibid*, p. 40). Em seguida, a definição de atributo: “*entendo por atributo tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolva o conceito de qualquer outra coisa*” (Spinoza, *loc. cit.*). Para melhor explicá-la, o filósofo instancia a Extensão, que se concebe por si e em si, e a distingue do movimento, que, por sua vez, só pode ser e ser concebido por outro, justamente, a Extensão. Os três gestos seguintes de Espinosa são tão breves quanto decisivos.

Primeiro, o autor indica a veracidade da definição de Deus pelo entendimento de que Deus é soberanamente perfeito e absolutamente infinito. *Segundo*, indica que *da definição se demonstra facilmente que Deus existe*. *Terceiro*, deduz três proposições a partir das quais se responde o que ele, Espinosa, entende por Extensão e Pensamento. Elas são: 1. Não pode haver duas substâncias na natureza, a menos que difiram totalmente em sua essência; 2. uma substância não pode ser produzida, mas é de sua essência existir; e 3. toda substância deve ser infinita, ou seja, soberanamente perfeita em seu gênero. A seguir, comentaremos estes pontos.

Notemos quanto ao *Primeiro* que se pode levantar uma dificuldade, a de que Espinosa parece estar inferindo a veracidade da definição por duas propriedades do

definido, à maneira cartesiana, criticada no primeiro capítulo do *Breve Tratado*³⁷. A dificuldade se baseia numa cláusula da definição perfeita estabelecida no *Tratado da emenda do intelecto* (cf. Espinosa, 2015c, § 95, pp. 386-7), segundo a qual a definição perfeita é aquela pela qual todas as propriedades do definido são efeitos de sua essência. Ora, não é o inverso dizer que esta é “a verdadeira definição de Deus” pois “isso resulta daquilo que entendemos por Deus: um ser soberanamente perfeito e absolutamente infinito” (Spinoza, 2014b, p. 41)?³⁸ Não, uma vez que não há aqui uma inferência da propriedade à essência, mas, apenas, a indicação segundo a qual, desta definição, deduz-se as duas propriedades mencionadas. A se demonstrar, por certo, que estas propriedades, ser soberanamente perfeito e absolutamente infinito, se seguem da afirmação segundo a qual a essência de Deus é a de ser em si e por si, ou seja, causa de si: primeira definição da *Ética*.

O leitor pergunta-se, então, se esta demonstração, que o autor diz ser fácil pela definição dada, será apresentada a seguir. Mas não a encontra imediatamente. Observemos, entretanto, que a questão de Oldenburg partiu de sua recordação da conversa que entreteve tempo antes com Espinosa, em Rijnsburg, acerca de Deus, da Extensão e do Pensamento, da diferença e acordo entre eles e da união da alma humana com o corpo. Por isso, Espinosa não responde simplesmente à formulação de Oldenburg, que inquiriu sobre “que diferença fazeis exatamente entre a Extensão e o Pensamento” (Spinoza, *ibid*, p. 40), mas começa pela definição de Deus, prossegue pela definição de atributo, indicando que Pensamento e Extensão são concebidos como atributos divinos, e termina indicando as proposições deduzidas destas definições. O filósofo não realiza a demonstração das proposições *no corpo da carta*, mas as envia em anexo, procedimento compreensível pela adequação ao caráter breve e coloquial do gênero epistolar. O que aqui salientamos, todavia, é que a resposta assim apresentada é suficiente para indicar que a dedução do Pensamento e da Extensão como atributos divinos está dada **com** as definições de Deus e de atributo. E, se a *dedução* é dada pelas definições, apresentadas

³⁷ cf. nossa análise acima, p. 69 *et seq.*

³⁸ Esta dificuldade pode ser mais ou menos aparente a depender da tradução; na citada no corpo do texto, temos “que tal seja a verdadeira definição (...) resulta daquilo que entendemos por Deus” (SPINOZA, *loc. cit.*); a de Chaui (Espinosa, 1979, p. 367) diz: “Esta é a verdadeira definição (...) porque entendemos”; a de Domínguez (Spinoza, 1988, p. 81) é a mais literal quanto ao verbo: “Que ésta sea la verdadera definición (...) consta por el hecho de que entendemos”. A edição crítica (Spinoza Opera, 1925, IV, p. 8) diz: “quòd haec sit vera Dei definitio, consta ex hoc, quòd per Deum intelligamus” [grifos nossos].

como resposta no corpo da carta, as proposições realizam a *demonstração*, apresentadas à parte.

Todavia, a inquietação do leitor é procedente: a definição dada, não obstante o esclarecimento segundo o qual, com ela, responde-se justamente às perguntas que o interlocutor lançara, não corresponde à expectativa segundo a qual em seus itens se acrescentasse algo à definição que já se conhece pelo cap. 1 do *Breve tratado*, em concreto, que nela constasse a causa de si como essência divina. Ora, se o filósofo não parte deste ponto, conduzirá seu interlocutor a ele ao responder às suas objeções. Notavelmente, nesta primeira série de sua correspondência com Oldenburg, Espinosa apresenta sua filosofia em modo geométrico observando, entretanto, o gênero epistolar. Os argumentos constituem o pensamento desde definições e axiomas que realizam a demonstração das proposições deduzidas e necessárias às questões, não, porém, pelo gênero do tratado geométrico, mas em meio à correção dos prejuízos que, como o diálogo epistolar explícita, impedem o interlocutor de entender a veracidade das definições e do que dela se segue.

É neste sentido que se deve entender a seguinte declaração de Espinosa, segundo a qual “*para tornar minhas demonstrações claras e breves, nada pude encontrar de melhor senão submetê-las ao vosso exame sob a forma empregada pelos geômetras*” (Spinoza, *ibid*, p. 42). Ora, não vimos que no início desta carta Espinosa apresentou definições, as explicou e, a seguir, delas retirou os enunciados das proposições a demonstrar? E não é isso, justamente, o modo geométrico? Com efeito, o que Espinosa indica pelo uso da expressão “*forma empregada pelos geômetras*” (Spinoza, *loc. cit.*)³⁹ não é o gênero textual do tratado geométrico, mas a maneira de demonstrar (atentando, repetimos, que estes não se identificam), ambos estabilizados pelos *Elementos*. Nas cartas em análise, o filósofo emprega a maneira geométrica de demonstrar, mas, por ser em gênero epistolar, reserva o gênero geométrico, logo, a completa forma empregada pelos geômetras, para o anexo a esta carta, que adiante chamaremos *anexo manuscrito da Carta 2*.

3.8 DEFINIÇÕES E DEDUÇÃO

Consideremos agora a resposta à segunda questão de Oldenburg, a versar sobre

³⁹ A tradução de Chaui diz: “*a maneira geométrica para provar*” (Espinosa, *ibid*, p. 369); a de Dominguez, “*probado según el método geométrico*” (Spinoza, *ibid*, p. 81); o original, “*ea more Geometrico probata*” (Spinoza Opera, *ibid*, p. 23).

as diferenças entre a filosofia de Espinosa e as de Bacon e Descartes, ou seja, quais os defeitos que o primeiro observa na obra dos outros dois. Nosso filósofo lista um número de três defeitos, concernentes ao conhecimento (1) da primeira causa e origem de todas as coisas; (2) da natureza da alma humana; e (3) da causa do erro. Notavelmente, Espinosa indica que o conhecimento da primeira causa é o mais importante e que os dois primeiros defeitos, quais sejam, a deficiência em ambos do entendimento do que é a primeira causa das coisas e do que é a natureza humana, pode ser discernido por Oldenburg pela primeira parte da carta, isto é, pelas definições e proposições antes apresentadas. De acordo com o fio condutor da nossa investigação, evidencia-se mais uma vez, mas agora de outra maneira, a importância decisiva, para Espinosa, da correção das definições. E quanto ao terceiro defeito, a causa do erro, não nos estenderemos exaustivamente sobre a explicação, por fugir ao atual foco da investigação, ocupado em identificar e anotar as passagens das quatro primeiras *Cartas* trocadas com Oldenburg nas quais Espinosa tematiza ou faz uso diretamente do método, modo ou instrumentos da demonstração geométrica (que, voltamos a salientar, recebe o adjetivo 'geométrico' por instância modelar). Mencionemos apenas que, nesta resposta, Espinosa argumenta que Bacon “*fala muito confusamente sobre esse assunto e não prova quase nada, limitando-se a uma descrição*” (Spinoza, *ibid*, p. 43). Confusão e descrição, indicam aqui, respectivamente, a falta de definições claras e distintas e de demonstrações. E que agora, sem o gênero de exposição d'*Os Elementos* (discriminação formal no texto da *Carta* das definições, axiomas, enunciados da proposição, etc.), o autor indica que a causa do erro é determinada por causas externas às volições particulares, e não pela liberdade da vontade, como queriam os outros dois.

Como agora iremos averiguar, alguns dos detalhes da resposta de Espinosa por nós anotados passaram batidos por Oldenburg, que na próxima carta, a *Carta 3* da *Correspondência*, retoma questões relativas às definições e deduções apresentadas pelo filósofo. A despeito da celebrada clareza e simplicidade do modo geométrico, Oldenburg reconhece não as ter alcançado tal como foram apresentadas por Espinosa em sua *Carta 2*, quanto às definições, e em seu *anexo manuscrito*, quanto às demonstrações. O secretário não critica diretamente os textos espinosanos, mas, algo ironicamente, reconhece que seu próprio “*espírito não tem a acuidade que seria necessária para*

compreender prontamente ensinamentos tão bem ordenados” (Spinoza, *ibid*, p. 44). Roga então que Espinosa aceite responder suas novas perguntas, pelas quais o correspondente, em suas próprias palavras, expõe a lentidão de sua inteligência.

Novamente, Oldenburg apresenta três perguntas principais. A primeira repisa a natureza das definições e deduções que delas se podem seguir; a segunda concerne à relação entre corpo e pensamento, que retoma a definição e explicação dada por Espinosa sobre os atributos; e a terceira, mais extensa e interessante para nossos propósitos, destaca outro elemento principal do método geométrico, pois coloca a natureza dos axiomas, ou melhor, dos axiomas de Espinosa, sob demanda de esclarecimento. Passaremos rapidamente sobre as questões sobre definições e a relação entre pensamento e corpo, concentrando-nos em pormenor sobre a natureza dos axiomas. E uma vez que as perguntas, nesta *Carta 3*, são mais elaboradas, iremos examiná-las separadamente, com a correspondente resposta de Espinosa.

A formulação usada por Espinosa na *Carta 2* para indicar que a existência de Deus “*facilmente se demonstra por essa definição*” (Spinoza, *ibid*, p. 43) pode ser entendida de duas maneiras: ou bem se entende que a existência de Deus se conclui direta e exclusivamente da sua definição, ou bem que ela se conclui desta definição *por meio das demonstrações* que devem ser feitas e correspondem às proposições que Espinosa, de fato, imediatamente a seguir, enunciou. Como era de se esperar, Oldenburg opta polemicamente pela primeira concepção. A dificuldade que ele levanta será retomada com persistência pelos críticos de Espinosa. Sua formulação não incide diretamente, entretanto, sobre a dificuldade que dirimimos acima. Como veremos, ela antecede e prepara as objeções de Oldenburg aos axiomas propostos por Espinosa na carta anterior.

Nosso correspondente inicia a objeção, de maneira muito polida, aliás, alegando que, segundo a sua reflexão até aqui, “*as definições não podem conter outra coisa senão conceitos formados por nosso espírito*” (Spinoza, *ibid*, p. 44), os quais, se não todos, ao menos muitos deles, são conceitos de coisas que não existem. Em outras palavras, muitos dos conceitos que o nosso intelecto forma são ficções, ou ainda, conceitos abstratos, e, assim sendo, como estar certo de que este não é o caso do conceito de Deus expresso pela definição espinosana? Com efeito, prossegue Oldenburg, posso conceber a *perfeição* e a *infinidade* de um ser “*reunindo mentalmente*” (Spinoza, *loc. cit.*), ao infinito, as perfeições

que observo nos seres naturais; posso, mesmo, conceber que o conceito que formo de tal ser perfeito e infinito representa Deus; mas “*não vejo como desse conceito de Deus posso inferir sua existência*” (Spinoza, *loc. cit.*).

A resposta de Espinosa, que começa, note-se, alegando brevidade por falta de tempo..., contém um tom brando que, no entanto, pouco disfarça irritação e mesmo aspereza: “*justifiquei essa diferença bastante claramente, salvo erro, sobretudo para um filósofo*” (Spinoza, *ibid*, p. 45). É preciso que tenhamos presente à memória, ademais, que Espinosa enviou a Oldenburg, como anexo à *Carta 2*, um extrato com definições, axiomas, demonstração das proposições enunciadas no corpo da *Carta* e, ainda, escólios⁴⁰. Sua branda, mas inegável irritação, deve-se ao descuido de Oldenburg, como parece entender Espinosa, a uma distinção feita por ele em mais de um lugar destes dois textos. A saber, que a existência de uma coisa se segue de sua definição, *ou ainda de sua ideia*, se esta coisa é um atributo, isto é, uma coisa que se concebe por si e em si mesma. Isto é suficiente para desfazermos qualquer dúvida sobre o sentido da formulação da frase, segundo a qual a existência de Deus, ou de seus atributos, “*facilmente se demonstra por sua definição*” (Spinoza, *loc. cit.*), ou seja, direta e exclusivamente de sua definição. Com efeito, aqui Espinosa esclarece que, por um lado, isto é impossível para as definições de coisas que são e se concebem por outra, e, por outro lado, que esta distinção se baseia ou é a mesma que a distinção entre uma ficção, ou ainda entre um conceito abstrato, e uma ideia clara e distinta. Anotamos, assim, a identidade entre a definição do que é em si e por si e sua ideia clara e distinta. E aqui o filósofo encerra a sua primeira resposta, discernindo as ideias claras e distintas de coisas que são em si e por si das ficções e conceitos formados por abstração. A definição de Deus, que inclui a de atributo, expressa uma ideia clara e distinta do que é em si e por si. Dela, exclusivamente, se conclui a existência do definido. Como já está evidente, um passo para se chegar da definição apresentada ao entendimento de que a essência de Deus é a de ser causa de si.

A segunda pergunta de Oldenburg baseia-se em uma objeção que recai sobre a distinção dos atributos entre si e a distinção entre modos de atributos distintos, quais

⁴⁰ cf. Dominguez, in: Spinoza, *ibid*, nota à *Carta 2*, p. 81: “El anexo a que alude Spinoza (*separatim mitto*), se ha perdido. Por lo demás, comparando este texto con los paralelos de las dos cartas siguientes, resulta que Spinoza envió a Oldenburg tres definiciones (Dios, atributo/substancia, modo), cuatro axiomas, tres proposiciones y un escolio, cuyo contenido es análogo al del comienzo del Apéndice I del KV (ax. 1-7 y prop. 1-4) y de la 1ª parte de la *Ética* (hasta la proposición 8) y parece significar un anillo entre ambos”.

sejam, na letra do missivista, corpo e pensamento. Ele retoma esta dificuldade, agora sob a objeção de que se disputa sobre a natureza do pensamento, se é alguma coisa real por si só, isto é, um mero ato espiritual, ou um movimento corporal. A resposta de Espinosa é sobremaneira notável, pois contraria a nossa expectativa segundo a qual ele imediatamente remeteria o interlocutor à definição dada de atributo, pois, lembrando a nossa anotação da resposta dada pela *Carta 2*, o filósofo explicou a definição dos atributos divinos, evidentemente referenciando o Pensamento e a Extensão, com o cuidado de explicar que a última é um atributo porque é em si e por si, e que o movimento é uma instância sua, uma vez que é e é concebido pela Extensão.

A objeção de Oldenburg, como bem percebe Espinosa, não contesta que a Extensão é um atributo divino, tal como este foi definido pelo filósofo, mas que, mesmo concedendo-lhe isto, poder-se-ia especular que o pensamento é um movimento corporal, ou seja, algo que é e deve ser concebido como modo da Extensão. Por isso, em lugar de contradizer a pergunta indicando que ela não se segue das definições apresentadas, o filósofo contempla o raciocínio do interlocutor e inicia por argumentar que ele lhe concedeu ao menos que, “*se o pensamento não pertence à natureza da Extensão, então a Extensão não poderia ser limitada pelo pensamento*” (Spinoza, *loc. cit.*). Espinosa repara e salienta para Oldenburg que, das definições dadas, não se segue que estes atributos sejam absolutamente infinitos, mas que sejam concebidos como infinitos em seu gênero – que é tudo, afinal, o que afirma a definição de atributo: que é em si e por si e infinito em seu gênero. A seguir, o filósofo acrescenta: no entanto, mesmo concedendo que o pensamento possa ser concebido como um ato do corpo, concessão, ademais, que não é dada, permanece que a “*Extensão, enquanto extensão, não é o Pensamento*” (Spinoza, *ibid*, p. 46). Com esta argumentação mínima, e talvez impaciente, Espinosa garante a pertinência de sua definição de atributo contra a objeção de Oldenburg e seu uso para a demonstração da terceira proposição da *Carta 2*, a saber, que toda substância deve ser infinita, quer dizer, soberanamente perfeita em seu gênero.

3.9 FORMULAÇÕES ALTERNATIVAS

Antes de avançarmos à terceira das questões de Oldenburg, e à resposta correspondente de Espinosa, convém ponderar ainda que a resposta anterior levanta

algumas dificuldades, ou, talvez, lance mais luz ao entendimento das definições daquilo que é finito em seu gênero, de atributo e, indiretamente, de substância, tal como elas aparecem na *Ética*. Nesta, a *Def. 2* fornecerá uma resposta direta à última objeção de Oldenburg que acabamos de analisar – que, dizíamos, contesta se Espinosa pode indubitavelmente conceber o corpo e o pensamento sem limitação mútua, questão que agudiza a que fora lançada pela *Carta 1* sob a pergunta sobre a natureza da distinção entre Extensão e Pensamento e, que, ademais, parece estar viva para Oldenburg desde a remota primeira conversa *in loco* entre os dois em Rijnsburg –, segundo a qual, em sua primeira parte, define-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra de mesma natureza; e, na segunda parte, explicita-se que pensamento e corpo são estas coisas finitas, cada qual em seu gênero. Que Pensamento e Extensão são atributos divinos e que corpos e ideias são modos destes atributos, só será efetivamente demonstrado na Parte II da *Ética*. Mas, ao menos, é desde já deduzível, pela comparação desta definição com as seguintes, em especial as definições 3, 4, 5 e 6, que aquilo que é finito em seu gênero é em outro e por outro e, por tanto, um modo, distinto realmente do que é si e por si, substância e atributos. Provavelmente, a *Def. 2*, ou sua equivalente, não constavam no *anexo manuscrito* enviado a Oldenburg em setembro de 1661. Não dizemos a definição, mas a formulação das definições de substância e atributo fornecidas pela *carta 2* diferem, embora nada nos permita supor que contradigam, da que lemos na versão definitiva da *Ética*. Talvez seja apenas uma diferença aparente pelas formulações. Investiguemos.

Na *Carta 2*, o termo atributo aparece, em primeiro lugar, na definição de Deus, o “*ser constituído de uma infinidade de atributos dos quais cada um é infinito em seu gênero*” (Spinoza, *ibid*, p. 40), da qual depreendemos que infinito em seu gênero são os atributos *divinos*. Que o termo 'atributo' possa designar ainda atributos finitos, seria, a esta altura, uma possibilidade para Oldenburg? Mas esta última dúvida pode ser dissipada imediatamente, pois a definição de atributo segue-se significando “*tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolva o conceito de qualquer outra coisa*” (Spinoza, *loc. cit.*). Pela *Def. 2* da *Ética* (Espinosa, 2015a, p. 45), sabemos que finito em seu gênero é tudo que é limitado por outra coisa mesma natureza e, portanto, que um atributo, mesmo pela definição da *Carta 2*, não pode ser concebido como finito – ele é em si e por si. Entretanto, a menos que Oldenburg já tenha apreendido secretamente que,

simplesmente por ser em si e por si, o atributo em geral só pode ser infinito em seu gênero, é plausível que isso tenha lhe passado em branco.

Com efeito, na sua segunda carta, a *Carta 3* que estamos analisando, ele escreve que “*observo que dois homens são substâncias com o mesmo atributo, pois que um e outro se caracterizam pela razão. De onde concluo haver duas substâncias com o mesmo atributo*” (Spinoza, *ibid*, p. 44). Esta frase descuida completamente a demonstração das proposições acerca da substância presentes na *Carta 2*, que a concebem explicitamente como em si e por si, infinita e perfeita em seu gênero, assim como Oldenburg passa em branco pela força da cláusula “*em si e por si*”, presente na definição de atributo da *Carta 2*, e, agora nós podemos observar, na de substância na *Ética*, que implica a infinitude em seu gênero. Para todos os efeitos, o missivista persiste em usar os termos substância e atributo para seres e propriedades de seres finitos. E, da parte de Espinosa, as alterações nos enunciados das definições de substância e atributo parecem indicar a preocupação de dirimir qualquer dúvida a este respeito: a cláusula “*em si e por si*” (e sua explicitação, “*isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado*” (Spinoza, *ibid*, p. 43) define a substância e o atributo, que, na *Ética*, passa a ser definido por “*aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela*” (Espinosa, 2015a, p. 45). A ideia clara e distinta de atributo é a mesma, ou seja, permanece a mesma definição de atributo, mas a sua formulação, e a dedução do seu sentido completo em conjunto com as demais definições, é estabelecida imantada a de substância, e a cláusula “*em si e por si*” passa à indicação de que o atributo é percebido pelo intelecto como constituindo a essência da substância, isto é, ser em si e por si.

A última anotação que fizemos a partir desta digressão pelas *Cartas 2 e 4*, a qual nos permitiu problematizar as formulações alternativas das definições mais essenciais à filosofia de Espinosa, diz respeito à explicação contida na definição de Deus, tal como ela aparece na *Ética*. Esta explicação indica a distinção entre ser absolutamente infinito e infinito em seu gênero. Quanto a este ponto, ponderemos, em primeiro lugar, que os atributos são ditos infinitos três vezes ao longo das primeiras definições da Parte I da *Ética*: (1) na definição de atributo, pois constituindo a essência da substância, que é ser em si e por si, ele só pode ser entendido como infinito; (2) na definição de Deus, na qual a explicitação da primeira parte (“*ente absolutamente infinito*” (Espinosa, *loc. cit.*) indica

que isso é o mesmo que ser uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita; e (3) na explicação dessa última definição, na qual, como já vimos, é finalmente indicado que o infinito dos infinitos atributos é o infinito em seu gênero.

3.10 OS AXIOMAS DO MANUSCRITO

Após esta digressão à modo de nota para a leitura futura da *Ética*, retornemos à análise das *Cartas 3 e 4*. Dizíamos que Oldenburg questiona a natureza da distinção entre os atributos, em especial que Pensamento e Extensão não possam se limitar mutuamente, contrastando com que antes Espinosa os tenha definido como sendo em si e por si concebidos, infinitos em seu gênero. Dizíamos ainda que Espinosa, num primeiro momento surpreendentemente, chama a atenção de seu interlocutor para a definição de atributo como aquilo que é em si e por si, e que isto basta para o auxílio na demonstração das proposições segundo as quais a substância é demonstrada ser única, infinita e soberanamente perfeita, sendo irrelevante, neste momento, a demonstração de que Pensamento e Extensão são dois atributos realmente distintos. A desatenção, ou a lentidão de Oldenburg para atentar a estes pontos, faz com que ele prossiga passando em branco quanto ao conteúdo das definições fornecidas por Espinosa. Isto se evidencia na terceira e última questão arrojada pela sua *Carta 3*, ora em análise, segundo a qual os axiomas de Espinosa no *manuscrito da Carta 2* são matéria de suas objeções.

Ressaltamos preliminarmente que, nesta nova série de objeções, Oldenburg retoma e reafirma sua resistência a aceitar as definições mais fundamentais da filosofia de Espinosa, mas agora complica suas objeções ao introduzir os axiomas em seu elenco de dificuldades. Basicamente, o missivista irá questionar os axiomas por si mesmos e pelo seu uso para a demonstração das primeiras proposições do *anexo manuscrito da Carta 2*. Com efeito, ele inicia, talvez com alguma malícia, questionando se o que Espinosa chamou de axioma é o mesmo que o comumente aceito como tal, a saber, raciocínio que prescinde de demonstração, pois conhecido *per se*.

Não possuímos o *anexo manuscrito* que Espinosa enviou a Oldenburg com a *Carta 2*, mas pela ordenação destas objeções fica evidente que ele é o mais próximo possível do apêndice geométrico do *Breve Tratado* (cf. Espinosa, 2012, pp. 181-7). Senão,

vejamos. Oldenburg concede, com um *talvez*, que o primeiro axioma pode ser aceito como tal, mas não dá indicação alguma de seu enunciado. Nega o assentimento para os três axiomas seguintes. Quanto ao segundo, pela letra do missivista, dizia respeito à (a) distinção universal entre substância e acidente. Quanto ao terceiro, que (b) coisas com atributos distintos não possuem nada de comum entre si. E, finalmente, o quarto, afirmava que, (c) quanto às coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa da outra. Na sequência, o secretário irá negar que estes axiomas possam ser válidos, sem margem de dúvida, para as proposições que o filósofo apresentou. Ele indica o conteúdo das duas primeiras, a saber, (1) duas substâncias distintas não possuem o mesmo atributo e (2) uma substância não pode produzir outra.

Está fora de qualquer dúvida que esta ordenação possa corresponder à apresentada posteriormente na versão definitiva da *Ética*. Aqui se encontrando como o mais interessante para os leitores de Espinosa uma matéria para especular sobre as alterações que o filósofo faz na apresentação de sua filosofia a partir das objeções de seus primeiros leitores, como Oldenburg. Neste sentido, vemos que, na *Ética*, dos axiomas acima, (a), (b) e (c), apenas um (a) permanecerá como tal, listado como *Axioma 1* – mas com a substituição do termo 'acidente' por, simplesmente, 'em outro'. Os outros dois axiomas, (b) e (c), serão as proposições 2 e 3. E as proposições (1) e (2) serão, respectivamente, a 5 e a 6 da *Ética*. Por fim, se de fato o *anexo manuscrito* correspondia ao apêndice geométrico do *Breve Tratado*, e ele correspondia com toda a probabilidade, o seu primeiro axioma era “*a substância é, por natureza, anterior a todos os seus acidentes (modificationes)*” (Espinosa, *ibid*, p. 155). Ele será a *Prop. 1* da *Ética*: “*A substância é anterior por natureza a suas afecções*” (Espinosa, 2015a, p. 49).

O que podemos retirar destas alterações como lição básica e, em concreto, o que elas significam para quem investiga o modo geométrico em Espinosa? Como confirmaremos a seguir, que o filósofo não abandona qualquer detalhe das suas teses mais fundamentais, porém aperfeiçoa sua exposição geométrica a partir das dificuldades de admissão apresentadas por seus leitores. Mas como podemos entender a relação entre teses filosóficas e modo de exposição e demonstração geométrica, se a mesma tese – por exemplo, *que coisas com atributos distintos não possuem nada de comum entre si* – pode ser considerada ora como um axioma, ora como uma proposição? A mesma coisa pode

ser, a depender da posição do interlocutor, posta como uma verdade autoevidente ou como uma hipótese a ser demonstrada? E isto se resolve pela mera consideração pedagógica, ou ainda, de estratégia persuasiva, sem que seja ao mesmo tempo um problema intrinsecamente filosófico, isto é, da natureza de concepção de uma dada ideia?

Retomemos, por ora, a *Carta 3* de Oldenburg. Sua objeção nuclear é a de que os axiomas (a), (b) e (c) não são axiomas. A seguir, ele apresenta esta objeção indicando casos que não caem sob a necessária universalidade de um axioma. Para *tudo na natureza é substância ou acidente*, ele opõe as noções de tempo e espaço, que, ele acrescenta, segundo a opinião de muitos, não é uma coisa ou outra. Para *coisas com atributos distintos não possuem nada de comum entre si*, a sua oposição é universal, pois o “conjunto das coisas que compõem o universo” (Spinoza, 2014b, p. 45) combinam atributos diversos. Para *coisas que nada tem de comum entre si, uma não pode ser causa da outra*, a objeção é a filosoficamente mais fundamental, pois, ele argumenta, Deus não possui nada em comum com as coisas criadas, mas “quase todos nós” (Spinoza, *loc. cit.*) tomamos Aquele como causa dessas. Esta última objeção se desdobrará ao final da *Carta 3* e, finalmente, no final da resposta de Espinosa na *Carta 4*, revelando completamente o núcleo da resistência de Oldenburg em aceitar as definições e axiomas do *anexo manuscrito da Carta 2*.

A pedra de toque usada por Oldenburg é a dubitabilidade: “quanto mais as considero, mais a dúvida me assalta” (Spinoza, *loc. cit.*); por isso, ele avança o argumento segundo o qual estes axiomas não são axiomas e, portanto, é inseguro o seu uso para a demonstração das proposições (1) e (2). Contra a primeira proposição, segundo a qual *duas substâncias distintas não possuem o mesmo atributo*, ele opõe que os homens, sendo substâncias distintas, possuem o mesmo atributo, o da razão. Contra a segunda proposição, segundo a qual *uma substância não pode produzir outra*, ele a recusa pela negação da ideia de causa de si, negativamente presente no *axioma 5* evocado na demonstração desta proposição – a saber: “aquilo que não tem em si algo de uma outra coisa também não pode ser causa da existência dessa última” (Spinoza, 2012, p. 155)–, e positivamente enunciada no *axioma 6* – a saber: “aquilo que é causa de si mesmo, é impossível que tenha limitado a si mesmo” (Spinoza, *loc. cit.*)–, a considerar, repetimos, que o texto do *anexo manuscrito da Carta 2* seja semelhante ao do apêndice geométrico

do *Breve Tratado*.

Antes de avançarmos à resposta de Espinosa, convém novamente salientar de antemão que as objeções de Oldenburg passam por alto pela definição de atributo, fornecida pelo filósofo em sua primeira resposta, em concreto pelo significado da cláusula *em si e por si*, e sua recusa das preposições resistem justamente à pretensão de Espinosa de que, dadas as definições de Deus e de atributo, está deduzido que apenas Deus é substância, constando de infinitos atributos infinitos, os quais, justamente pela cláusula *em si e por si*, não são assimiláveis à noção de atributo como predicado de inerência, tampouco entes de razão formados por abstração. No entanto, resta que, por um lado, temos de conceder a Oldenburg que estas noções espinosanas são, justamente, o que, postas em proposições, deve ser demonstrado, e, por outro, que a resistência de Oldenburg se mantém não por deficiências do procedimento geométrico de Espinosa, mas pela dificuldade do secretário de Boyle em simplesmente acompanhar o sentido e a dedução das definições e axiomas do filósofo.

3.11 AXIOMA CONTRA A CAUSA DE SI

Com efeito, a estratégia de Espinosa não é a de responder pontualmente a cada objeção do seu interlocutor, mas a de lhe chamar atenção para o sentido das primeiras definições. As dificuldades de Oldenburg persistem e persistirão enquanto ele não se fixar nas definições que Espinosa fornece de substância, atributo e acidente. Por isso, às objeções aos axiomas, o filósofo responde que não discute, em primeiro lugar, que *estes axiomas* devem ou não ser tomados entre as *verdades primeiras*; em segundo lugar, que a veracidade *destes axiomas* se conclui *das definições dadas*. Não precisamos nos demorar na possível dificuldade segundo a qual, e de acordo com este segundo argumento, os axiomas, enquanto axiomas, teriam a sua validade derivada da veracidade das definições, em outras palavras, que os axiomas, assim, não seria notas *per se*. Pois se entende facilmente que os axiomas são notas *per se* uma vez que o significado dos seus termos, tomados isoladamente, seja conhecido. Ora, a delimitação do significado de termos é, justamente, realizada pelas definições. E eis outra razão pela qual, no modo geométrico, inicia-se por definições, às quais se seguem os axiomas. Por conseguinte, a resposta de Espinosa procede pela indicação de que Oldenburg contesta a *validade* dos axiomas

apresentados *porque* não observa a *veracidade* das definições dos termos presentes nestes axiomas. E, assim sendo, a única coisa que o filósofo pode fazer, e faz, é apontar novamente para as definições, que, se agora bem entendidas, tornarão plenamente inteligíveis estes axiomas e as demonstrações operadas a partir deles.

“Querei prestar atenção, entretanto, na definição que dei de substância e de acidente” (Spinoza, 2014b, p. 48), o filósofo escreve então placidamente. A seguir, retomamos: “entendo por substância o que se concebe por si e em si, quer dizer, aquilo cujo conceito não envolve qualquer outra coisa”; por modificação ou acidente, “o que está em outra coisa e se concebe por essa outra coisa” (Spinoza, *loc. cit.*). O mais notável desta passagem é a indicação de Espinosa segundo a qual, para ser manifesta a procedência dos quatro axiomas, contestada por Oldenburg, basta a oposição entre *o que é em si e por si* e *o que é em outro e por outro*, unicamente pela qual aqui ele define substância, atributo (que na indicação dessas quatro proposições, em específico segundo a qual *coisas que possuem atributos diferentes nada não têm nada de comum entre si*, é definido apenas pela segunda parte da cláusula da definição de substância, ou seja, *o que é em si e por si*) e acidente.

Vimos que as objeções de Oldenburg na *Carta 3* aqui elencadas mostram, aos olhos de Espinosa, que o secretário de Boyle não observou com atenção as suas definições. As três principais objeções que foram levantadas podem ser lidas, entretanto, como preparação para a questão decisiva que ele reserva ao final de suas ponderações precedentes; ela se elabora a partir de suas réplicas à validade universal e veracidade dos axiomas do *anexo manuscrito* da *Carta 2* e ao argumento segundo o qual, se as nega, as demonstrações que delas se valem tornam-se inúteis, com as proposições resultando incompreensíveis. Já analisamos esta série de objeções e as respostas de Espinosa; em seguir, destacaremos o axioma da própria pena de Oldenburg, lançado em sua indicação das dúvidas que lhe assaltam ao analisar a segunda proposição do *anexo manuscrito*.

Este deveria assemelhar-se ou identificar-se com o enunciado da segunda proposição do apêndice geométrico do *Breve Tratado*; para todos os efeitos, dizem o mesmo essa – “*uma substância não pode ser causa da existência de outra substância*” (Espinosa, 2012, p. 156) – e a *Prop. 6* da Parte I da *Ética* – “*Uma substância não pode ser produzida por outra substância*” (Espinosa, 2015a, p. 49). A objeção de Oldenburg faz uso de um *non sequitur*, que ele estabelece por um axioma de sua lavra: “*nada pode ser causa*

de si mesmo” (Spinoza, 2014b, p. 44). Com efeito, se nada pode ser causa de si, a proposição é indemonstrável, uma vez que se aceite que existe qualquer substância. Em primeiro lugar, é notável que Oldenburg não tenha feito menção anterior à ideia de causa de si, o que nos garante com toda probabilidade que ela não estava presente, seja como axioma, seja como definição, no *anexo manuscrito da Carta 2*; exceto ele a tenha deixado imobilizada em suas objeções aos axiomas para, com todo efeito de argumentação, lançar sua negativa neste momento avançado de sua crítica. Certo é que ele não a menciona antes, nada anunciava a sua negativa a ela neste momento e, mesmo aqui, ele não a indica como negação de uma definição ou axioma fornecidos por Espinosa. Em segundo lugar, é igualmente notável que, a considerar as ponderações anteriores e que o texto do *anexo manuscrito da Carta 2*, ao que tudo indica, era similar ou idêntico ao do apêndice geométrico do *Breve Tratado*, assim como próximo, ao menos não de todo anômalo em relação à versão final da *Ética*, é notável, dizemos, que Espinosa não faz uso da definição de causa de si (*Ética*), ou do axioma sobre a causa de si mesmo (*Breve Tratado*), nas demonstrações, respectivamente, das proposições *VI* e *II*. Portanto, não deve tê-la usado na demonstração da segunda proposição do *anexo manuscrito da Carta 2*.

Ora, a letra de Oldenburg indica ter ele deduzido que, por esta proposição – a segunda apresentada por Espinosa pela *Carta 2*, alvo de objeção por Oldenburg em sua *Carta 3*, aqui analisada –, segue-se que uma substância só pode ser causa de si mesma: “*Por essa proposição, com efeito, todas as substâncias convertem-se em causa de si próprias, todas adquirem uma plena independência em relação às outras e são outros deuses, de sorte que isso chega a negar a causa primeira...*” (Spinoza, *loc. cit.*). Eis uma frase transparente. Com ela, o secretário luterano trai a modéstia com que iniciou a *Carta 3*. A lentidão de sua inteligência e a falta de acuidade de seu espírito não o impediram de raciocinar, aqui, com sutileza e penetração. Ela é transparente, aliás, pelo que diz e pelo que deixa de dizer. Pelo que diz, pois expressa o entendimento de seu autor de que a filosofia espinosana nega a criação; pelo que deixa de dizer, por explicitar que o interlocutor do filósofo se recusa a concluir pela imanência de uma única substância absolutamente infinita – que ele certamente deduziu pela definição de Deus, de cujo conceito se esforça por negar que se siga a existência. Não por outras razões, ademais, Oldenburg lançara algo espalhafatosamente o seu axioma contra a causa de si.

3.12 UMA ABREVIADA IRONIA

Em nosso comentário à resposta de Espinosa à terceira objeção de Oldenburg, destacamos que o filósofo indicou que o secretário não pôde entender os seus axiomas e suas demonstrações das quatro proposições presentes no *anexo manuscrito da Carta 2* porque, antes de tudo, não entendeu as suas definições. Após retomá-las, Espinosa restabelece os axiomas e os explica *brevissimamente*. Antes de avançarmos à sua resposta final, convém identificarmos como ele reinterpreta o quarto axioma e o explica de modo preciso, pois a inquietação temerária de Oldenburg seguiu-se a ele.

No *anexo manuscrito da Carta 2*, a aceitar a reprodução de Oldenburg no elenco de suas objeções, o Axioma 4 é o ax. 5 da *Ética*, segundo o qual “*coisas que possuem atributos diferentes nada têm de comum entre si*” (Espinosa, 2015a, p. 47). O seu enunciado é bastante próximo do ax. 4 do apêndice geométrico do *Breve Tratado*: “*As coisas que têm atributos diversos, bem como as que pertencem a atributos diversos, não têm nada uma da outra*” (Espinosa, 2012, p. 155, *grifos do original*). Ora, Oldenburg recusou o Axioma 4 apoiado na concepção transcendente de Deus, pela qual as criaturas nada têm em comum com o Criador, “*e quase todos nós, no entanto, vemos nele sua causa*” (Spinoza, 2014b, p. 45). Por isso, Espinosa retoma as definições de substância e modificação ou acidente, repondo o Axioma 4. Vejamos. Substância é o que é em si e por si; modificação ou acidente, o que é em outro e por outro. O Axioma 4, restabelecido: se duas coisas nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra. Espinosa explica este axioma reduzindo ao absurdo a concepção de Deus como transcendente às suas criaturas: já que não haveria nada no efeito – leia-se criaturas – que fosse comum com a causa – leia-se Deus –, ele – o efeito, as criaturas – deveria tirar do nada tudo o que contivesse. Espinosa não precisa redigir até o fim, pois a conclusão do *reductio ad absurdum* é manifesta: isto é absurdo, pois a modificação ou o acidente é em outro e por outro.

Ato contínuo, o filósofo avança às questões finais de Oldenburg, cujas soluções já se encontravam, todavia, nas definições, axiomas e proposições 1 e 2 do *anexo manuscrito da carta 2*, mas que, agora, uma vez que o seu autor retomou as definições e, a partir delas, retirou qualquer obstáculo ao entendimento da autoevidência dos axiomas, não podem mais ser eludidas pelo secretário de Boyle. Se este o faz parcialmente negando a ideia de causa de si e a de Deus como substância única e infinita, imanente aos seus

efeitos, é apenas por temeridade de reconhecer por si só o que não quer, de modo algum, aceitar. Não é de outro modo que o escandalizado Oldenburg pergunta a Espinosa o que aquele já concluiu, mas sintomaticamente requer a confirmação deste. A letra do secretário luterano denuncia a sua ciência da resposta que o filósofo holandês terá que explicitar, assim como o seu escrúpulo diante do perigo desta concepção e sua prudência quanto ao compartilhamento do escândalo:

*Eu vos conjuro por essa amizade que estabelecemos entre nós de vos mostrar livre e confiante comigo neste assunto, e vos afirmo com bastante insistência que esteja inteiramente persuadido de que todas as explicações que vós quereis me dar permanecerão salvaguardadas como se estivessem num cofre, que não as comunicarei a ninguém e que nenhuma divulgação fraudulenta ou danosa devereis temer (Spinoza, *ibid*, p. 46).*

Espinosa, de fato, não temeu. Primeiro, converteu as aporias da concepção teológica tradicional de Deus às explicações que seguem de suas definições: se a objeção de Oldenburg se apoia no princípio segundo o qual entre Deus e as criaturas não há nada em comum, a concepção de Espinosa e a sua letra na *Carta 4* afirmam que Deus contém, formalmente, tudo o que Dele se segue, a saber, todos os modos. Ou, ainda, uma vez que a definição de Deus estabelece que Ele é *o ser que se compõe de uma infinidade de atributos, cada um dos quais é infinito, quer dizer, soberanamente perfeito em seu gênero* e a de modificação ou acidente que por isso se entende *o que está em outra coisa e se concebe por essa outra coisa*, então, pelos *Axiomas 1 e 2*, segundo os quais *uma substância é anterior em natureza aos seus acidentes e exceto as substâncias e os acidentes, nada existe na realidade*, torna-se patente, “*meu amigo, que os homens não são criados, mas apenas engendrados*” (Spinoza, *ibid*, 48).

Quanto ao escrúpulo de Oldenburg devido a que por essa via “*todas as substâncias convertem-se em causas de si próprias, todas adquirem uma plena independência*” (Spinoza, *ibid*, pp. 45-6) e, portanto, as substâncias são deuses e nega-se a causa primeira, isto é, o Deus transcendente, Espinosa responde, concluindo a *Carta 4* com uma abreviada ironia: “*quanto à sua segunda proposição, ela não crê em muitos deuses, mas num só, composto de infinitos atributos etc.*” (Spinoza, *ibid*, p. 49).

4. UM PODER DE INVESTIGAR MAIS ADIANTE

4.1 A CONVENIÊNCIA DAS ARTES E CIÊNCIAS

A sequência de nosso estudo há de parecer um desvio, uma vez que não iremos nos deter na leitura do *Tratado da emenda do intelecto* (Espinosa, 2015c) com a proposta de diretamente identificar, nesta obra, uma fundamentação do método geométrico, tal como o mostra Gueroult, comentário que, todavia, não deixaremos de mencionar em seus traços essenciais logo abaixo. Não apenas porque, se tal proposta interessar ao leitor, está à sua disposição, justamente, as análises do ótimo e rigoroso autor francês, de cujo comentário, em tempo, apresentamos tradução de excerto respectivo ao assunto de nossa investigação⁴¹, mas decisivamente devido a um dos objetivos essenciais de nossa empresa, qual seja, a de explicitar que a Filosofia de Espinosa tem por princípio a conveniência do modo geométrico com as outras formas de saber, as ciências e as artes, cujas matérias exigem, porém, o recurso à experiência.

A conveniência das artes e ciências com o princípio da metafísica e o concurso delas para o escopo da obra do filósofo constitui, com efeito, a Filosofia de Espinosa. Ora, eis justamente o que nos apresenta o autor em seu *Tratado da emenda do intelecto*, cuja investigação parte da experiência não apenas como início precário, mas destacadamente como princípio de aspiração vital por um Bem Supremo para a existência, de inconfundível natureza ética, e conduz à perfeição do intelecto. A busca que se discerne desde a experiência comum, não ultrapassa, mas se ordena e se fortalece para sua realização em ato em outra ordem de vida, comunicável e exposta, depois, na *Ética*. Este argumento geral também passa, neste tratado, por uma de suas partes fundamentais, a nosso ver pouco cuidada pelos leitores, a saber, a necessidade de se mostrar como as diversas artes e ciências, que dependem da experiência, operam por um método de natureza distinta do geométrico. O método adequado às artes e ciências que dependem da experiência há de ser, todavia, conveniente ao modo geométrico, isto é, devem ser metodicamente racionais. Como veremos, é a instituição de experimentos e auxiliares à investigação e correta *interpretação* da natureza.

⁴¹ Cf. abaixo, **Apêndice 2**, em especial, *Primeira Parte, A essência de Deus, Primeiro capítulo. Articulação da Parte I. – As definições, III-VII, p. 235 et seq.*

4.2 OS DADOS DA CONSCIÊNCIA

A primeira leitura do *Tratado da Emenda do Intelecto* (Espinosa, 2015c), muito relevante para nossos interesses, é a de Lívio Teixeira, apresentada, como já se indicou, em seu seminal livro *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa* (Teixeira, 2001)⁴². Seu autor argumenta, primeiramente, que o *Breve Tratado* (Espinosa, 2012) e a *Ética* (Espinosa, 2015a) possuem matéria e estruturas paralelas, a saber, começam por Deus, com a doutrina metafísica da substância, dos atributos e dos modos, passam à teoria do conhecimento e, a seguir, ao estudo dos afetos, para retornar, por fim, a Deus. Nas duas obras, apenas a última parte apresenta a ideia de “união da alma com o Ser Perfeito por intermédio do amor intelectual” (Teixeira, *ibid*, p. 15), e, pontua Teixeira, “graças ao conhecimento intuitivo ou do terceiro gênero” (Teixeira, *loc. cit.*). Ora, entre as duas obras, intercala-se o *Tratado da emenda do intelecto*⁴³. Por isso, infere o comentador a título de introdução, esta obra destina-se a justificar a ordem demonstrativa já empregada no *Breve Tratado*, “esboço da metafísica” (Teixeira, *ibid*, p. 16), mas plenamente realizada apenas na *Ética*.

Neste sentido, para Teixeira (como será também para Gueroult), o *Tratado da emenda do intelecto* possui como principal justificar o “método de dedução, a partir da ideia do Ser Perfeito” (Teixeira, *loc. cit.*). Para que a *Ética* seja uma dedução justificada, ao menos para que seu procedimento seja bem compreendido, faz-se necessário uma introdução ao método geométrico, tarefa do tratado em tela. Por este caminho, Teixeira se dedica à leitura deste tratado a partir de uma consideração do próprio Espinosa, segundo a qual: “se alguém, por algum acaso, prosseguisse da seguinte maneira ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma de uma ideia verdadeira dada, outras ideias na devida ordem, ele nunca duvidaria de sua verdade” (Espinosa, 2015c, p. 51), porém, como isso nunca ou raramente acontece, exige-se a elaboração de um método, “para aquilo que não podemos por acaso, adquiramos, por um plano premeditado”

⁴² Mencionado por Gueroult à altura do comentário que faz das *Proposições XXXVII a XL* da Parte II da *Ética*, pelas quais demonstra-se, note-se bem, a distinção entre “o conhecimento pelos Universais e o conhecimento pelas noções comuns” (Gueroult, 1974, p. 381, n.137).

⁴³ Estudos e edições posteriores reconsideram a cronologia das obras de Espinosa sobre a qual se baseava Teixeira, em especial quanto à data de composição e à disposição no conjunto da obra dos dois tratados mencionados. Assim, ao menos parte da redação do *Tratado da emenda do intelecto* pode ser considerada anterior à do *Breve tratado*. A propósito, cf. Espinosa (2015c), p. 7 *et seq*, *Nota introdutória* por Cristiano Novaes de Rezende.

(Espinosa, *loc. cit.*). A partir destas razões, Teixeira indica a pertinência de sua leitura:

...explica[r] o objetivo e o lugar do TRE na obra de Espinosa; sua razão de ser é principalmente explicar o como e o porquê da ordem que se encontra na Ética (...) o estudo do método (...) é indispensável para a boa compreensão da metafísica e da moral (Teixeira, 2001, p. 16).

A interpretação de Teixeira começa a ser mais bem apreciada em sua peculiaridade, no entanto, pela consideração segundo a qual o “*estudo dos modos de percepção*” é, por sua vez, “*indispensável introdução ao estudo do método no TRE*”. Neste sentido, o autor nos apresenta a indicação de que Espinosa analisa os dados da consciência à parte os seguintes princípios: o da filosofia tradicional que se compromete com os dados sensíveis como matéria do conhecimento do mundo exterior, cabendo-lhe responder *como* eles se correspondem, e o da filosofia cartesiana, que se compromete com o conhecimento como criação da mente, descoberta da razão, independente dos dados sensíveis do mundo, cabendo-lhe responder, por isso, *se* eles correspondem ao mundo exterior, ou ainda, que o mundo exterior existe. Espinosa, argumenta esta leitura, “*já da posse das ideias fundamentais de sua metafísica*” (Teixeira, *ibid*, p. 10), “*limita-se à análise do próprio pensamento*” (Teixeira, *loc. cit.*), onde “*encontrará a realidade toda*” (Teixeira, *loc. cit.*). Entre tais ideias fundamentais da metafísica de Espinosa, Teixeira pontua a incomunicabilidade dos atributos, isto é, a distinção real entre pensamento e extensão e, pelo que vimos, isso indica a distância traçada por ele entre Espinosa e, por um lado, as filosofias que tomam o pensamento como forma da experiência e, por outro, as que o tomam como substância. À sua maneira, o nosso filósofo concebe o pensamento como realmente distinto da extensão, e, ao mesmo tempo, como racionalmente distinto da substância, o pensamento humano, em espécie, apenas como modificação finita de um dos atributos dessa substância, e, assim, abre outra via de investigação, a que encontra o real pela análise da consciência, ou ainda, pela reflexão.

Desta posição da filosofia de Espinosa em contraste com as tradições aristotélica e cartesiana, Teixeira passa, justamente, à análise dos modos de percepção, distinguindo imaginação, razão e intelecto, que são diferentes qualidades de ideias: as ideias das afecções do corpo (correspondentes aos modos finitos), as ideias racionais ou noções comuns (correspondentes aos modos infinitos), a ideia intelectual da realidade em sua

totalidade (correspondente à substância única, ou ainda, a Deus). Ora, no *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa mostra que “a não partirmos de Deus” (Teixeira, *ibid*, p. 11), também pela análise do pensamento chegamos, *pela mão*, à ideia de Deus. Delineia-se, assim, que Espinosa toma, no *Tratado da emenda do intelecto*, o caminho da análise, mas apenas para chegar à mesma ideia que se encontra, seja no *Breve Tratado*, seja na *Ética*, como ponto de partida do caminho sintético, o da dedução geométrica, isto é, a partir da ideia do Ente perfeitíssimo. Aparentemente, isso se contrasta com uma expectativa que é preciso afastar, certamente a preocupação principal desta leitura, segundo a qual, não partindo de Deus, o *Tratado da emenda do intelecto* só poderia chegar às ideias da razão⁴⁴.

E assim traçados os contornos de seu propósito mais geral, compreende-se por que a leitura de Teixeira se complementa pela atenção à crítica das ideias abstratas. O autor argumenta, neste sentido, que a abstração é um conceito epistemológico, mas também metafísico; epistemologicamente, é o conhecimento parcial, mutilado, a partir de universais; metafisicamente, é o distanciamento do princípio da realidade, concebida como vínculo completo das partes e do todo. Desta sorte, a abstração que parte dos dados sensíveis mostra o corte entre Espinosa e Aristóteles; a abstração que parte das ideias racionais, ou, segundo este *Tratado*, do terceiro modo de percepção, mostra o corte entre Espinosa e Descartes. O princípio, segundo o qual o saber concreto é o conhecimento do todo e das partes, explica porque é possível a este *Tratado* chegar à ideia de Deus pela análise do pensamento, em espécie, do pensamento finito (que o intérprete indica com a expressão “*dados da consciência*”, cf. Teixeira, *ibid*, p. 10). Por esta via, é-nos indicado, explica-se conjuntamente a essência e a existência da realidade, em contraste ao discurso limitado às ideias racionais, as quais podem dar a conhecer apenas propriedades dos modos infinitos e, por não entendê-las como tais, pode-se concebê-las abstratamente como substâncias. Destacadamente, ao mostrar que o *Tratado da emenda do intelecto* chega pela análise ao ponto que a metafísica inicia a síntese, isto é, a dedução pelo método geométrico a partir da ideia intelectual de Deus, Teixeira indica que a *Ética* tem “*um duplo movimento, por assim dizer*” (Teixeira, *ibid*, p. 13), a saber: se as Partes I e II da *Ética* procedem pela dedução, pela síntese, a Parte III e a Parte IV, diversamente, recorrem à

⁴⁴ Em tempo, tal expectativa poderia confirmar e explicar por que a obra é inacabada, ou seja, frustrada. Mas essa consideração, pensamos, passa por alto a lição de Teixeira: a análise também leva à ideia de Deus.

análise. Isso porque, segundo o comentador, as Partes II e III operam com o primeiro e segundo gênero de percepção, sem o terceiro, a intuição, que, uma vez reposta na Parte V, mostrará que o segundo e o terceiro gênero estão ligados e, por isso, a *visão do todo* própria ao segundo gênero é, ainda, sem o terceiro, escravidão, mas, *unidos*, vê-se que essa visão do todo do segundo gênero é já “*elemento de libertação*” (Teixeira, *loc. cit.*).

4.3 O PARALELO ENTRE GEOMETRIA E METAFÍSICA

No início de seu comentário às definições da Parte I da *Ética* (Gueroult, 1969, p. 19 *et seq.*, em espécie, pp. 23-9⁴⁵), Martial Gueroult discute os pressupostos do “*paralelo entre Geometria e Metafísica*” (Gueroult, *ibid.*, p. 28) em curso na obra principal de Espinosa. Como a *Ética* começa “*sem preâmbulo*” (Gueroult, *ibid.*, p. 20), simplesmente com uma lista de definições e axiomas, a sua *ouverture* pode parecer desconcertante. Mas esta sua possível estranheza é, justamente, aparente, uma vez que ela é natural pelo método que a comanda, a saber, o método geométrico. Em continuidade, o comentador explica a diferença entre definições nominais e reais e porque, na *Ética*, as suas definições são, ao mesmo tempo, uma e outra coisa. Disso, uma questão inicial é levantada pela diferença dos objetos próprios à Geometria e à Metafísica: não há nenhuma dificuldade para a primeira, pois os seus objetos são entes de razão e, portanto, as suas definições são simplesmente nominais; para a segunda, no entanto, é necessário justificar que as suas definições, igualmente estabelecidas pelo entendimento puro, sejam não apenas válidas, mas verdadeiras, à medida que descrevam realmente os seres fisicamente reais (substâncias ou atributos e coisas singulares), independentes e externos ao só pensamento humano. A dificuldade põe a questão mais geral do comentador neste momento inicial de seu livro, a saber, como se fundamenta o procedimento dedutivo absolutamente *a priori* da metafísica exposta na *Ética*.

Para encaminhar sua resposta, a argumentação de Gueroult baseia-se, sumariamente, em dois passos: 1. O vínculo entre geometria e metafísica em modo geométrico se estabelece pela igualdade de operação de uma e outra:

Assim como a Geometria está assegurada da verdade daquilo que conhece ao deduzi-lo de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um

⁴⁵ cf. abaixo, **Apêndice 2**, p. 223 *et seq.*, em especial, §III-V, pp. 235-41.

*princípio infinito (a quantidade), da mesma maneira a Metafísica estará assegurada da verdade disso que afirma se ela o deduzir de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio absoluto, certo por si, ideia verdadeira, dada absolutamente em nosso espírito. E, tal como a Geometria, ela não terá que considerar, nada mais, nada menos, que o encadeamento rigoroso das ideias no interior do Pensamento (Gueroult, *ibid*, p. 27)⁴⁶.*

2. A despeito da diferença real entre os objetos da Geometria e os da Metafísica, a última se assegura de alcançar a verdade, uma vez que, “*tendo definido a priori as noções de certas coisas (causa sui, substância, etc.)*” (Gueroult, *ibid*, p. 28)⁴⁷, definições essas que, tomadas como nominais, não são mais reais que as da Geometria, a dedução “*abre caminho fazendo com que uma entre elas, a saber, a de substância, tenha a propriedade de existir necessariamente, e deva ser, por conseguinte, investida também de realidade física*” (Gueroult, *loc. cit.*)⁴⁸.

Assim, vê-se logo que toda a dedução da Metafísica de Espinosa será feita a partir da *ideia* de substância infinita, ideia que Deus tem de si mesmo, ideia do *entendimento infinito*, que possui não apenas a realidade própria aos objetos geométricos, mas a que concerne às coisas fora de nós, visadas por ela ao abordar as *coisas fisicamente reais*. E, de um só golpe, o comentador acrescenta, a Metafísica conquista a realidade de seus objetos e demonstra que os objetos da Geometria, as coisas singulares existentes na duração, igualmente são reais fora de nossa inteligência, uma vez que estão submetidos às “*regras de possibilidade interna ou de concebilidade real*” (Gueroult, *loc. cit.*)⁴⁹. Desta maneira, enfim, a Metafísica fundamenta a verdade da Geometria.

Os dois passos pressupostos da Parte I da *Ética*, segundo Gueroult, são desenvolvidos por Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*. E temos aqui, justamente, dois pontos decisivos para a nossa investigação, quais sejam, a do vínculo entre Geometria e *Philosophia* e a concepção espinosana de definição e, em concreto, da relevância de suas primeiras definições – decisivamente, segundo Gueroult, a de substância – para todo o uso que o filósofo faz do modo geométrico. Distintamente, a nossa investigação passa pela maneira como Espinosa concebe e utiliza geométrico em sua metafísica mas também em seus tratados com matéria da experiência, tornando conveniente conhecimento de

⁴⁶ *cf.* abaixo, p. 239.

⁴⁷ *cf.* abaixo, p. 239-40.

⁴⁸ *cf.* abaixo, p. 240.

⁴⁹ *cf.* abaixo, *loc. cit.*

essências e experiência. Se, antes, pontuamos o *Tratado Teológico-Político* e o *Apêndice* da Parte I da *Ética* tematizando justamente estes pontos⁵⁰, aqui é o lugar para discuti-los em investigação do *Tratado da Emenda do Intelecto*.

Ademais, a abordagem do *Tratado da Emenda do Intelecto* a partir do comentário de Gueroult nos proporciona aprofundamento de sua leitura, que posteriormente, em outros trabalhos, poderá ser aprofundada e é decisiva quanto à compreensão em concreto das definições da Parte I da *Ética* e, ainda, pode se desdobrar sobre o entendimento da Parte II do mesmo livro, em especial com sua interpretação da *Prop. 7* dessa mesma parte, com a tese do paralelismo. Como poderemos atestar, a maneira como Gueroult lê o *Tratado da Emenda do Intelecto* assenta o terreno sobre o qual ele irá percorrer o seu comentário às duas primeiras partes da obra.

4.4 A EXPERIÊNCIA ENSINA

A seguir, leremos com especial atenção a letra do *Tratado da emenda do intelecto*. Suas imagens discursivas, formas verbais e, mesmo, suas preposições, serão as balizas de nossa primeira aproximação ao sentido da obra. Isto é suficiente, ademais, para identificar os primeiros traços da sua matéria, as questões que lhe são caras e as soluções que o filósofo apresenta pelo seu texto. Procuramos aqui, de modo mais geral, a presença e o uso do modo geométrico, de mais específico, a relação e o vínculo entre o modo geométrico e o escopo da filosofia de Espinosa, a saber, sua doutrina ética. Talvez o início deste tratado, e de nossa análise dele, não seja apenas um exercício rascunhado do modelo final, tampouco uma sorte de subterfúgio literário caprichoso, que, abrindo uma peça com um prólogo densamente dramático, ganha a atenção do leitor para as investigações mais sérias e árduas, quase inextrincáveis pela necessidade de suas sutilezas conceituais, da metodologia metafísica. Talvez, dizemos, o traçado cuidadoso do texto em seu início é a delimitação necessária e para sempre presente nos contornos finais de toda a obra.

Começamos, pois, pelo seu título. Analogamente ao título dos *Pensamentos Metafísicos*, que, como nos ensina Chauí (1999, p. 332, n.6), não são *pensamentos*

⁵⁰ cf. acima, subseção 2.2, pp. 33-6, para o *Apêndice* da *Ética*, e subseções 2.6 e seguintes, p. 45 *et seq.*, para o *Tratado teológico-político*.

metafísicos de Espinosa, mas pensamentos *da* metafísica, aqui convém atentar que não é simplesmente o intelecto que está sendo *tratado*, o paciente da cura operada pela *emendatio*, antes é o intelecto que trata e emenda, ou ainda, que *se* trata e *se* emenda: é por meio da observação atenta do modo de agir do intelecto que o método é a melhor via a nos dirigir ao verdadeiro conhecimento das coisas e, em especial, do sumo bem. No plano da interlocução, entretanto, *emendatio* não é simplesmente cura, mas ressignificação, correção ou reforma (escolha-se), do intelecto (no plano da interlocução, leia-se: a tradição). Como contradiscuso, em uma de suas operações, a emenda espinosana parte dos princípios e conceitos de outras filosofias para mostrar que, se bem entendidas, conduzem aos princípios e conceitos da *Philosophia*.

A primeira e longa frase que constitui o §1 apresenta-nos termos que são traços nada negligenciáveis. Dispõe-se em dois períodos: “*depois que...*” e “*...pus-me finalmente*” (Espinosa, 2015c, p. 27). Primeiro, a experiência *ensina* algo; disso, a seguir, *inquire-se* algo outro. A experiência é, desde o início, um aprendizado, mas à maneira de uma lição que apresenta os problemas. O contraste de tempos da frase se faz pela distância entre os *dados* do problema e a solução que se *busca*. Assim, o que é *fútil* e *vão* se opõe ao que é *bem verdadeiro* e *comunicável de si*. Temos, destarte, os dados e os seus verbos correspondentes – a experiência *ensina* o que pertence à *vida comum*, a investigação *busca descobrir* e *adquirir* o que pertence à *eternidade*; se a primeira leva ao *temor*, a segunda visa o *fruir*⁵¹.

As paixões concernentes à experiência vaga e os afetos nascidos junto à aquisição do saber intelectual polarizam-se pelas determinações temporais e seus tempos adverbiais correlatos: temo *enquanto* sou movido⁵²; fruo *suma* e *continuamente pela* eternidade. O contraste completa-se pelas vozes verbais, respectivamente passiva e ativa: *me* ensina, sou *movido*; *inquiri*, *fruo*. Estes polos de variação sustentam-se sob a distinção nuclear da frase, e do pensamento de Espinosa: o que é em si e o que é por outro. Assim, observemos que, depois de aprender *pela experiência* que “*tudo aquilo que*

⁵¹ Empregado em relação à *suma e contínua alegria*, o verbo *fruir* merece contraste com *concupio*: desejar com ardor (cf. Gaffiot, 1934, p. 376; Lewis-Short, 1958, p. 404). E, decisivamente, com *gaudium* – gozo –, segundo a definição XVI dos afetos, cf. Espinosa (2015a), p. 349.

⁵² Note-se que “*nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse afetado*” (Espinosa, 2015c, p. 27), indica que, para o ânimo atemorizado, as coisas que o atemorizam são tomadas como *más em si* enquanto dura a afecção. Só podem ser percebidas como relativas quando não mais o afetam.

frequentemente *ocorre na vida comum é vão é fútil*, e ver que “*tudo o que eu temia (...) nada tinha em si mesmo...*”, passou-se a inquirir se “*dar-se-ia algo (...) verdadeiro e comunicável de si*” (Espinosa, *ibid*, p. 27, *grifos nossos*)⁵³. As polarizações e contrastes, a colocação de um problema dado e a necessidade de encontrar uma solução a ele, *condicionam* a ideia de que os bens constantes na vida comum precisam ser *rejeitados* para se alcançar a vida eterna, como um procedimento matemático *resolve* os dados de um problema, deixando um resto.

Aqui está o primeiro traço da necessária passagem da *psicologia empírica* à *metafísica geométrica*? Ou ainda, um passo intermediário entre a experiência vaga e a investigação racional? Os três próximos parágrafos – que, lembremos, a despeito de sua utilidade, não são da letra Espinosa, pela qual temos, com a frase anterior, um único parágrafo – desenvolverão a primeira frase e poderão começar a esclarecer estas perguntas. Assim, a frase seguinte mantém o contraste temporal, mas agora repostado pelo primeiro ato de raciocínio. A partir de então, a experiência *vaga* é tomada pelo pretérito *imperfeito* (tempo que se manterá até o final do §11): *ao primeiro olhar*, a partir da posição (investigativa) tomada, eu *via* e *percebia* as comodidades da vida comum⁵⁴ e que delas teria de me abster para obter uma coisa nova⁵⁵. Quanto à experiência, marca-se mais fortemente a sua natureza docente: ela faz *ver*. Visão que, pelo que nos é apresentado no trecho, sabemos agora tratar-se de uma *percepção*; modo de percepção pelo qual se vê “*aquilo que no mais das vezes ocorre na vida*” (Espinosa, *loc. cit.*). A partir das *ocorrências* que esta percepção ensina, “*é lícito coligir*” e, mesmo, *é-se “coagido a inquirir*” (Espinosa, *loc. cit.*), pois, de outra maneira, a mudança de ordem seria *arbitrária*⁵⁶.

Temos, portanto, duas características essenciais da experiência que inicia o

⁵³ Note-se que a expressão *bem verdadeiro e comunicável de si* é análoga à *ideia verdadeira que é norma de si*. Ponderar ainda que a expressão *comunicável de si* não sugere que é relativamente comum, mas passível de ser comum, isto é, que não se abre à posse exclusiva.

⁵⁴ Os bens da vida comum são vantajosos, úteis, proveitosos, e, por isso, o emprego aqui do advérbio *cômodo*; não obstante o contexto sugerir, antes de tudo, que estes bens são enganosos, ou seja, que não são, de fato, bens, a começar pela qualificação da vida comum como *vã* e *fútil*, e a ponderar ainda o sentido pejorativo do uso corrente do termo, avulta-se neste ponto a pertinência de sua busca: com efeito, eles são, com medida, bens.

⁵⁵ As formas verbais *via*, *seria*, *percebia*, *deveria*, *estivesse*, *quisesse*, *trabalhasse*, *haveria*, o pronome condicional *se* e as duas ocorrências do advérbio *por ventura*, indicam a incerteza da percepção vaga.

⁵⁶ Tradução de Carlos Lopes de Mattos (Espinosa, 1979): *insensato*; a de Cristiano Novaes de Rezende (Espinosa, 2015c): *inconsulto*. O original (Spinoza Opera, 1925): *inconsultum*, indica a ausência de critério ou provas para a deliberação.

percurso do *Tratado*, uma positiva e outra negativa: por um lado, ela fornece os dados, ou ainda, proporciona bens; por outro, fá-lo numa ordem fortuita (*ocorrem*), e, por isso, seus bens são *incertos*. A *força* desta experiência está determinada pelo limite entre o que ela fornece e o que lhe falta. *Afeta* o ânimo, mas de tal maneira que o *coage*. Esta ambiguidade da natureza experienciada como *fonte* e *carência* condiciona que se passe a inquirir – uma vez *coagido* –, mas o faça *revolvendo-se* pela decisão por caminhos *opostos*. Desenvolve-se, assim, a ideia segundo a qual os incertos bens da ordem comum da experiência precisam ser rejeitados, deles é preciso se abster, se se quer fruir eternamente o bem verdadeiro, comunicável de si, a suma felicidade.

4.5 A EXPERIÊNCIA PENSADA

Linha a linha, ou melhor, palavra a palavra, é apresentado ao leitor o *campo* de uma visão, modificado pelo *percurso* conquistado pela *via* do saber. O expediente literário do campo visual amplia-se pelas imagens de uma trajetória. Primeiramente, vê-se a ação ou as paixões dos homens no estreito espaço da futilidade; o movimento é apenas o do ânimo arrastado pela aquisição dos bens que se lhe oferecem imediatamente; poder-se-ia dizer que, aqui, apenas se tateia. De viés, no entanto, a repetição desta experiência imediata permite que se entreveja outros bens, ou ainda, que os bens ao alcance são *variados*; apercebe-se, então, que é possível escolher entre vários bens à mão; por um breve tempo, é possível se satisfazer ora com um, ora com outro bem. Após a experiência da *variação* de bens, concebe-se que são, não obstante, igualmente *transitórios*. E, a rigor, o relato do início do *Tratado* inicia-se, *in media res*, neste ponto.

Percorrido o caminho pelo qual bens variados (por vezes, sob disputa e mutuamente excludentes quanto a sua posse) estão esparsamente dispostos e satisfazem momentaneamente (logo, insuficiente e precariamente), aprendido que a dependência do que esta experiência pode ou não oferecer deixa o ânimo ansioso, em *expectativa*, surge uma primeira *reação* a ela: será possível descobrir um bem de outra natureza? Têm-se, pois, um *primeiro olhar* desde a oposição entre o que *é dado* e o que *é possível* (“por ventura”) *descobrir* – uma nova disposição. O indivíduo *especula* duas possibilidades, ou melhor, dois modos de vida, que são caracterizados como duas *ordens*. Atendo-nos aos elementos do texto como imagens e expedientes *discursivos*, estas ordens são dois

sentidos de percurso: o que *vagueia* colhendo o que se apresenta por errância, o que *projeta* um fim determinado, que será o destino do trajeto. Deslindando-os, por outro lado, em seu sentido conceitual, as duas ordens, tal como aqui aparecem à *persona* do discurso (logo, personagem conceitual), põem-se sob a dualidade do que é por outro (dado relativo, ambíguo, fonte e carência, transitório, atemorizante) e o que é por si (se descoberto e adquirido, bem verdadeiro, comunicável de si, fruição alegre e eterna). Entretanto, se, por um lado, o raciocínio possível até aqui é aquele coagido pela experiência que oscila entre fonte e carência, condicionado pela ambiguidade da experiência vaga, pelo qual o ânimo opera pela oposição excludente, e, enfim, o exercício com vistas à ordem determinada por um fim é o abster-se da ordem comum; por outro, todavia, a mesma experiência é, já, experiência pensada. Ainda é a experiência que ensina, mas agora sob a inquirição de um fim determinado pela busca do sumo bem, e os bens fortuitos próprios à ordem da vida comum podem, portanto, ser comparados e avaliados: do que o *mais das vezes ocorre* na vida, é *lícito coligir e reduzir a três*.

4.6 A INVESTIGAÇÃO METÓDICA DA EXPERIÊNCIA

Esta leitura preliminar do *Tratado da emenda do intelecto* remete-nos inevitavelmente ao capítulo *Da interpretação das escrituras* do *Tratado Teológico-Político* (Spinoza, 2014c) e ao *Apêndice* da Parte I da *Ética* (Espinosa, 2015a)⁵⁷. Em ambos, a natureza é caracterizada, segundo o vulgo, como fortuita, profusão aleatória de coisas, cuja ordenação causal é desconhecida e dá lugar a preconceitos e superstição⁵⁸, isto é, a uma ordem na qual corresponde, nos homens, à ignorância imaginativa. No *Apêndice*, a desordem imaginativa é oposta à investigação à maneira dos geômetras, cuja concepção a partir das causas, isto é, das definições, e o procedimento dedutivo que a elas se segue, ensina aos homens outra norma de verdade. No *Da interpretação das escrituras*, pela consideração de que a natureza não fornece definições, firma-se como adequado o

⁵⁷ cf. acima, subseção 2.2, pp. 33-6, para o *Apêndice* da *Ética*, e subseção 2.6 e seguintes, p. 45 *et seq.*, para o *Tratado teológico-político*.

⁵⁸ A propósito, notar ainda a grande semelhança entre o *Prefácio* do *Tratado Teológico-Político* com este próêmio do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Lá (cf. Spinoza, 2014c, p. 43-5), o filósofo também descreve o estado frágil do ignorante – *alma triste e medrosa* –, igualmente submetido aos bens incertos da experiência fortuita, isto é, da fortuna, o que o faz cativo da superstição, oscilando entre extremos e repleto de desejos desmedidos.

método histórico de investigação, isto é, aquele que converte a ordenação confusa dos seres e das ações naturais da experiência imediata em ciência, conhecimento concatenado e transmissível. Se, por enquanto, o *Tratado da Emenda do Intelecto* não apresenta nenhum traço de conhecimento geométrico, posto que não há, ainda, nenhuma definição, observa-se *por isso mesmo* a mesma matéria que, no *Da interpretação das escrituras*, é adequada à experiência natural. Como vimos, ele procede pela observação de ocorrências, da qual se segue uma comparação e coleção sistemática, a partir da qual é possível estabelecer princípios de orientação na experiência vivida, cujos encontros fortuitos, contingentes, são concatenados metodicamente, quando, assim, a força nativa se fortalece internamente para exercício de sua soberania.

Eis, então, o método, que não é outra coisa que a potência de ordenamento, já vigente e sob descrição nos primeiros parágrafos do *Tratado da emenda do intelecto*: na experiência, primeiramente depara-se com uma profusão desordenada – “*como eu visse*”, “*ao primeiro olhar*”, “*percebia*”, “*via*”, “*por ventura*”, –, à qual se segue uma primeira organização racional – “*tudo aquilo que frequentemente ocorre*”, “*o mais das vezes ocorre na vida*” –; a esta primeira ordem de experiência segue propriamente a observação investigativa – “*pus-me finalmente a inquirir*”, “*dedicar trabalho*”, “*é lícito coligir*” –, a qual permite uma organização *racional metódica* das ocorrências – “*se reduz a estes três*”, “*coisas (...) opostas*”, “*como podemos claramente coligir*” (Espinosa, 2015c, p. 27). Quanto aos dois próximos passos da regulação metódica da experiência, a saber, estabelecimento de princípios e dedução ordenada dos princípios menos gerais até o conhecimento racional do objeto singular (ordenado causalmente, por dedução), averiguaremos a seguir se eles se dão no começo deste tratado. Para todos os efeitos, algumas questões já se colocam a partir deste momento, a saber: no *Tratado da emenda do intelecto*, desta investigação inicial da experiência se passará a outro método, em especial, ao geométrico? A ordenação histórica da natureza é concebível como primeiro estágio *até* que se realize o método geométrico? Ou, uma vez posto em ação o método geométrico, a investigação da experiência, na *Philosophia*, aqui e na *Ética*, permanece como auxiliar? Mais próximo deste último sentido, em coerência com este tratado, o método histórico irá aparecer na *Ética* em algum momento, e, se afirmativo, quando e como se justifica esta presença, uma vez que está ausente de seu início?

Como vimos, a leitura de Lívio Teixeira (2001) nos proporciona vislumbrar e problematizar um duplo movimento no percurso da dedução da *Ética*, que se interrompe pela via analítica das Partes III e IV e é retomada apenas na Parte V. Todavia, nesta interpretação, este duplo movimento é tomado pela distinção entre síntese e análise, sem dúvida, condizente à dedução geométrica, já que estes dois procedimentos pertencem ao modo geométrico; mas nós queremos nos valer desta leitura para focalizar o significado deste duplo movimento a presença da experiência *no interior* da gênese dedutiva.

4.7 O EXAME DOS BENS

Voltemos à leitura do *Tratado da emenda do intelecto*. A coleção das ocorrências da vida comum as reduz a três tipos: os bens buscados pelos homens se resumem à riqueza⁵⁹, honra e prazer⁶⁰. Convém compará-las, descobrindo o que elas possuem em comum e de distinto. Em comum: “*por esses três [bens] a mente é distraída⁶¹ a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem*” (Espinosa, 2015c, p. 29). Isto quanto à natureza destes bens, mas são comuns, igualmente negativos, em relação ao fim a que tende esta investigação, a saber, a aquisição do bem supremo:

Existem, com efeito, muitos exemplos dos que sofreram perseguição até a morte por causa de suas riquezas, e também dos que, para acumular recursos, expuseram-se a tantos perigos que, por fim, pagaram com a vida a pena de sua estultícia. Nem são poucos os exemplos do que, para conseguir honra ou defendê-la, sofreram miseravelmente. Existem, por fim, inúmeros exemplos dos que, por desmedido prazer, aceleraram para si mesmos a morte (Espinosa, *ibid*, p. 31).

Quanto à comparação pelas suas diferenças mútuas, à distração da mente

⁵⁹ *Divitias* denota opulência, abundância, cf. Gaffiot (1934), p. 534; Lewis-Short (1958), p. 608.

⁶⁰ A palavra *libido*, em sua acepção básica, denota prazer, satisfação, agrado. O uso clássico do termo (cuja raiz, *libet/lub*, consta ademais em *voluptas*), notavelmente em Cícero, elege-o para a indicação da paixão desregrada e da abusiva satisfação corporal (cf. Gaffiot, *ibid*, p. 907; Lewis-Short, *ibid*, p. 1060), em sentido próximo ao de *concupiscência*. Talvez por isso Mattos (Espinosa, 1979) tenha optado por empregar aqui o último termo, implicando-se, assim, uma interpretação que aproxima, senão identifica o prazer ao desejo corporal imoderado. Entretanto, Espinosa aqui considera o prazer *simpliciter*.

⁶¹ A *distração da mente* indica que os três bens da vida comum distraem, mas o *prazer suspende o ânimo* e quando finda o prazer, a mente, senão fica *suspensa*, se *pertuba* e *hebeta*. Há nuances no uso dos verbos *suspender-se*, *perturbar-se* e *hebetar-se*. Note-se ainda que a *honra distrai muito mais*. Com efeito, *distriere* (cf. Gaffiot, 1934, p. 546; Lewis-Short, 1958, pp. 598-9) é separar, romper, arrancar, pois *traho* é puxar com força, ação *heterônoma*, ou melhor, paixão propriamente dita, mas também contém o sentido de *cisão* (cf. Gaffiot, *ibid*, p. 1589; Lewis-Short, *ibid*, pp. 1885-6). O filósofo não deixa de explorar, em outras passagens, a proximidade entre distração e abstração.

suspensa⁶² no prazer, segue-se (por si só) “*uma suma tristeza, a qual, se não suspende a mente, no entanto a perturba⁶³ e hebeta⁶⁴*” (Espinosa, *ibid*, p. 29); à distração da mente pela busca de honra e riqueza, “*quando elas são buscadas senão por si mesmas*” (Espinosa, *loc. cit.*), não se segue, como no prazer, a suma tristeza e o arrependimento, mas uma busca incessante por aumentá-las, a “*suma tristeza*” (Espinosa, *loc. cit.*) seguindo-se delas quando se frustra a esperança de seu aumento contínuo. Em específico quanto à busca da honra, diferencia-se dos outros dois bens à medida que sua aquisição depende de que “*a vida seja dirigida conforme a compreensão dos homens, a saber, fugindo do que vulgarmente os homens fogem e buscando o que vulgarmente buscam*” (Espinosa, *loc. cit.*).

4.8 O DRAMA E A MEDITAÇÃO ASSÍDUA

Estabelecida a comparação pela qual se descobre o que há em comum e o que há de distinto nos bens da vida comum, é possível avaliar se são ou não aptos como meios para o fim buscado, a suprema felicidade. Este novo passo é decisivo, pois é a partir dele que se poderá conhecer seguramente se a felicidade suprema é possível na vida comum, ou em outra ordem de vida, ou ainda se essas duas ordens se excluem mutuamente ou se se completam. Caberia empreender aqui, então, a elaboração dos princípios, em concreto, definições do bem verdadeiro e do bem supremo, assim como as regras que constituem a ordem de vida pautada pela suprema felicidade? Os §§ 6 a 11 apresentam, no entanto, uma pausa entre a organização sistemáticas dos dados coligidos e o estabelecimento dos princípios. Instaura-se na ação metódica algo como um *entreato dramático*, explicado seja pela urgência vital das decisões éticas, seja pela natureza peculiar da matéria à mão,

⁶² Nuances do verbo *suspender*: no trecho, o termo indica que estar suspenso por uma afecção obstrui a mente de outras afecções, e pode remeter à admiração, uma das acepções de *suspicio*; mas o seu significado básico é *estar suspenso...*; *suspender-se* por uma afecção indica, pois, *posição vulnerável*. *cf.* Gaffiot (1934), p. 1528; Lewis-Short (1959), p. 1820.

⁶³ Completa *agitação e desordem* (*cf.* Gaffiot, *ibid*, p. 1164; Lewis-Short, *ibid*, p. 1359). Notar-se o contraste com a *suspensão*. Antes, o prazer faz com que o ânimo fique alheio aos demais bens; agora, com seu fim, o ânimo se agita. Temos, pois, a imagem da oscilação, em específico, de uma suspensão a que se segue agitação.

⁶⁴ Mattos (Espinosa, 1979): *embota*; Rezende (Espinosa, 2015c): *hebeta*. O primeiro tem a seu favor a fluência; e como *hebes* significa (*cf.* Gaffiot, *ibid*, p. 738; Lewis-Short, *ibid*, p. 843) perder a ponta, o fio, ficar insensível ou tornar obtuso, sua opção parece a melhor. A segunda tem a seu favor, no entanto, que o termo obtuso consta em latim e, portanto, Espinosa poderia tê-lo usado, e não o fez porque indica uma ação, a de bater ou malhar contra algo: *ob tundo* (*cf.* Gaffiot, *ibid*, p. 1063; Lewis-Short, *ibid*, pp. 1247-8), como em nossa expressão: dar soco em ponta de faca.

seja ainda pelo modo investigativo, isto é, da qualidade do modo de pensamento da *persona* deste percurso.

Com efeito, após as primeiras ações felizes do investigador no livre curso de sua marcha metódica, devém um obstáculo: dada a natureza dos bens da vida comum e a do fim buscado, percebe-se que elas são opostas, e, assim, diz o narrador, “*eu necessariamente haveria de abster-me ou dele ou delas*” (Espinosa, *loc. cit.*). Aparentemente, a investigação até aqui empreendida retornou ao ponto de inicial de opacidade da experiência inicial: novamente, “*fui coagido a inquirir*” (Espinosa, *loc. cit.*). Aparentemente, pois agora a inquirição não incide sobre a desordem fortuita da experiência vaga, mas sobre os dados metodicamente recolhidos e comparados. Assim, o ganho adquirido permite que o investigador tenha à mão um critério determinado: “*o que me seria mais útil; afinal, como disse, eu parecia querer deixar um bem certo por um incerto*” (Espinosa, *loc. cit.*). A mudança é notável: não mais uma profusão desconhecida de bens contrastados com um bem definido negativamente, mas uma *eleição* entre “*um bem incerto de sua natureza*” e “*um [outro] incerto, não de sua natureza, é claro (pois buscava um bem fixo), mas somente quanto à sua obtenção*” (Espinosa, *loc. cit.*). O dilema, enfim, transfigurou-se: O que é mais útil (à vida), a adesão a um bem por sua natureza insuficiente, disponível eventual e esparsamente, ou a um bem por sua natureza suficiente, mas, quanto à sua aquisição, inseguro? Todavia, não obstante uma maior clareza e a conquista do critério adequado – a deliberação tornou-se possível desde a descoberta de um critério, o que é mais útil para o novo instituto, o bem fixo; assim, a decisão entre bens incertos e bem verdadeiro deixou de ser *inconsulta* –, permanece a decisiva aflição relativa à obtenção do sumo bem. O novo e dramático estado de ânimo exige agora uma “*assídua meditação*” (Espinosa, *loc. cit.*). apenas pela qual é possível chegar “*a ver (...), desde que pudesse deliberar profundamente*”, que “*eu deixaria males certos por um bem incerto*” (Espinosa, *loc. cit.*). Ora, o que permite este sutil deslizamento, ou ainda, a aparente troca de valoração: os *bens incertos* convertendo-se em *males certos*? A sequência do §7 até o §10 se incubem de nos esclarecer o que estava dado, no entanto, pela primeira parte da investigação. Mas não é um gesto óbvio ou fácil, pois, como nos escreve o filósofo, exige assídua meditação.

O texto prossegue indicando-nos a presença, neste entreato decisivo, de uma

característica que já sabemos ser a da mente ignorante: sem o conhecimento certo, “*via-me, pois, às voltas*” (Espinosa, *loc. cit.*). Mas agora o tateio, que não é o da experiência vaga, mas a da experiência já parcialmente organizada e determinada por um fim, é, contra todas as expectativas, acompanhado de uma aflição muito mais aguda. Não se é mais simplesmente coagido a inquirir se há ou não um bem verdadeiro, mas a buscar, *com máximas forças*, como um *doente letal*, um *remédio* ao *sumo perigo*, já que nele está toda a *esperança*! Delineia-se, aqui, a precariedade da investigação pautada principalmente na observação da experiência comum para a aquisição de um saber certo que conduza ao sumo bem? Não de todo, uma vez que a busca metódica já converteu a experiência vaga em experiência refletida, que, no entanto, ainda é incipiente, e, portanto, suscetível de flutuação para o ânimo que não detém regras de conduta pautadas em uma nova ordem, logo, em outro princípio de ordenação da mente.

A intensidade dramática está longe de ser um recurso algo exagerado, aliás às raias do grotesco, uma vez que retira sua procedência do que encontramos na análise dos bens próprios à vida comum. Com efeito, Espinosa diz na passagem logo acima citada por nós em destaque que há muitos exemplos de pessoas que, para satisfação do prazer e aquisição e defesa de riquezas e honras, “*sofreram perseguição até a morte*”, “*expuseram-se a tantos perigos que, por fim, pagaram com a vida*”, “*sofreram miseravelmente*” e “*aceleraram para si mesmos a morte*” (Espinosa, *ibid*, p. 31). Sofrimentos que levam à morte são, afinal, matéria da medicina, requerem administração de remédios, ou ainda, reordenação da vida. Que, neste caso, não haja médico e remédios definidos, justifica a aflição diante de um sumo perigo e uma busca com máximas forças. Ademais, o entreato dramático estabelece os contornos definitivos de uma investigação por um bem certo, verdadeiro e comunicável de si, através de uma mudança na ordem de vida: “*Todas as coisas, porém, que o vulgo segue não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que por elas são possuídos*” (Espinosa, *loc. cit.*). Para o quadro clínico do vulgo na ordem comum da vida, o tratamento adequado e, mesmo, único, é uma *ética*, isto é, a própria *Philosophia*.

4.9 AS COMODIDADES DA VIDA E O BEM SUPREMO

Por esta meditação assídua sob um fim determinado – “*pois buscava um bem fixo*” (Espinosa, *ibid*, p. 29) –, qual seja, o que é útil à obtenção da felicidade suprema, entende-se a razão pela qual, quase imperceptivelmente, os bens incertos da ordem da vida comum passam a ser claramente percebidos como males certos. Não obstante suas *comodidades*, ainda que adquiridos, e mesmo se gozados e conservados *com medida*, os bens da vida comum não podem, por sua própria natureza, ser a suprema felicidade. O critério antes entrevisto e agora, pela meditação assídua, claramente percebido, determina que tais bens sejam, para quem busca um bem fixo, supremo e comunicável de si, males certos, e o sumo bem, por sua vez, a despeito da incerteza – neste ponto da investigação – de sua aquisição, seja claramente percebido, por sua própria natureza, como um bem certo. Escrevemos, a partir da letra de Espinosa, que tais bens passaram a ser *claramente percebidos* de tal ou tal maneira, pois, efetivamente, é no entreato dramático, entre a recensão metódica dos bens da vida comum e o estabelecimento dos princípios que permitirão ordená-los com saber, e por meio da meditação assídua, que uma primeira determinação *causal* se delineia. Com efeito, é pela revisão exaustiva dos bens incertos que eles são percebidos como *causa interitûs* da morte...

A seguir, a análise de todos os bens da vida comum reduzidos a três – agora nomeados como *aquisição de dinheiro*, prazer e *glória*⁶⁵ –, de suas causas particulares infere-se, como médico, a causa geral da infelicidade: “*tais males pareciam originar-se do fato de que toda felicidade ou infelicidade está situada apenas no seguinte, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor*” (Espinosa, *ibid*, p. 31). Logo, torna-se claro o que permite a Espinosa passar dos bens incertos aos males certos e, ao mesmo tempo, do bem certo por sua natureza, mas incerto quanto à sua obtenção, para o bem certo sem mais. Isto não significa que a obtenção do bem supremo tenha sido assegurada, mas apenas que, pela sua qualidade, a *ideia* de bem supremo possa ser *claramente* percebida como bem em si mesmo. Atentemos ainda que, se no início do §7, Espinosa escreveu que “*...por meio de uma meditação assídua, cheguei assim a ver que, então, desde que pudesse*

⁶⁵ Qualificando-se, assim, *divitiae* como *nummorum acquisitionem*; e *honor* como *gloria*. De modo geral, pode-se aí observar a passagem de uma referência histórico-conceitual ampla, em espécie, Aristóteles e Cícero, para um vocabulário moderno-burguês? Na *Ética*, a *glória* consta na definição XXX dos afetos: “*é a Alegria conjuntamente à ideia de uma ação nossa que imaginamos que os outros louvam*” (Espinosa, 2015a, p. 357).

deliberar profundamente....” (Espinosa, *ibid*, p. 29), e, agora, no final do §10, chame a atenção a “...estas palavras: desde que pudesse seriamente deliberar...” (Espinosa, *ibid*, p. 31). De fato, realizou-se a meditação assídua, a que permitiu, dos dados coligidos e reduzidos a três tipos, comparados entre si e, em conjunto, avaliados sob o fim buscado, encontrar *uma causa comum* a todos os bens buscados na ordem comum da experiência, mas não a profunda e séria deliberação. O que essa pode significar? A última frase do §9 conclui que, não obstante a conquista de uma percepção clara, ainda não é possível uma deliberação pela qual se põe de lado “*toda avareza*⁶⁶, *prazer e glória*” (Espinosa, *loc. cit.*). Assim, pensamos, a deliberação séria e profunda diz respeito aos meios pelos quais se liberta da ordem da vida comum, ou ainda, positivamente, pela qual se institui outra, nova ordem de vida.

4.10 REMÉDIOS E BENS VERDADEIROS

Antes de avançarmos, convém ainda notar, de passagem, uma afirmação do *Apêndice à Parte 1 da Ética*, citada por nós em outro lugar⁶⁷, que aqui pode discernida sob um aspecto decisivo. Após identificar a causa das superstições, em concreto, da imagem da natureza determinada pelas causas finais, o filósofo afirma que esta “*seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências de figuras...*” (Espinosa, 2015a, p. 113), e, como indicamos a esta altura, retoma o exemplo da matemática um pouco depois, mas agora acrescentando que “*os homens julgam as coisas conforme a disposição do seu cérebro, as imaginam mais que as entendem (...) com efeito, se entendessem as coisas, estas, se não atraíssem, no mínimo convenceriam, como atesta a matemática*” (Espinosa, *ibid*, p. 121). Nosso ponto aqui é, precisamente, a afirmação de que os homens, *se entendessem as coisas, estas, se não atraíssem, no mínimo convenceriam*. Entender as coisas, ser por elas convencidos, sem, todavia, ser atraído por elas – tal como são demonstradas pela matemática, afirma-se lá, e, aqui, simplesmente

⁶⁶ Aqui, o ânimo dominado pela busca de riqueza (*divitiae*) qualifica-se como avareza: *avaritia*, explicada pela definição XLVII dos afetos como “*imoderado Desejo e Amor das riquezas [divitiarum Cupiditas, & Amor]*” (Espinosa, 2015a, p. 363). As duas qualificações, avareza e aquisição de dinheiro, são polaridades da mesma *cupiditas*. Como queremos, parece se observar a conversão de um conceito clássico para designações propriamente modernas.

⁶⁷ *cf.* acima, seção 2.2, pp. 33-6.

percebendo claramente a causa da felicidade e da infelicidade, sem, todavia, pôr-se e dispor-se delas. Ora, como acabamos de ver, lá e aqui, *vejo o melhor e sigo o pior*, desde que não possa deliberar séria e profundamente, isto é, conhecer os meios pelos quais se institui um outro, novo modo de vida.

Por isso, na continuação imediata do *Tratado da Emenda do Intelecto*, o meditante apenas (embora profunda e seriamente) *pensa – cogita – a nova ordem de vida*. Não é pouco e indica o seu novo estado de ânimo, a saber, com grande consolo, pois já se pode ver que “*aqueles males não eram de tal condição que não aceitassem ceder a remédios*” (Espinosa, 2015c, p. 31). Que remédios seriam esses? A ocupação, sem dúvida parte da meditação assídua, de um tempo cada vez maior a pensar no bem verdadeiro e, conseqüentemente, uma cada vez menor submissão à aquisição dos bens da ordem comum. Esta espécie de *convalescência meditativa* fortalece o ânimo e, assim mais vigoroso, preciso e claro, vê que os bens da vida comum não são obstáculos senão “*enquanto são buscados por si mesmos e não como meios para outras coisas*” (Espinosa, *ibid*, p. 33). E que outras coisas? Como é evidente, não para outras coisas da ordem comum da vida, mas, justamente, como meios moderados que auxiliam a via “*ao fim pelo qual são buscados*” (Espinosa, *ibid*, p. 31): a instituição de outra ordem de vida, pela qual se pode “*fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria*” (Espinosa, *loc. cit.*), bem verdadeiro como já o anunciava o início do *Prólogo*, mas que, agora, não mais requer rejeitar todos os demais.

4.11 A VIDA COMUM É VÃ E FÚTIL

Os parágrafos 1 a 11 divisam o percurso da investigação, constituindo sua primeira parte. Primeiro, porque correspondem à busca do bem sob a ordem comum da experiência, ou mais precisamente, da experiência *vaga*, a ser definida adiante como a experiência não ordenada pela razão e o intelecto; ou ainda, a ser identificada com a mente constituída e disposta pelas ideias imaginativas, isto é, pela ideia originadas da relação confusa e mutilada dos efeitos do corpo com suas ignoradas causas, os vestígios das ações dos demais corpos. Como *percepção* de uma relação de causalidade pela qual se conhece mais os efeitos que as causas, tais ideias e tal experiência é *mutilada*, isto é, apreende parcialmente e em ordem inversa o nexos adequado e verdadeiro da realidade.

Não é, porém, uma percepção ilusória, pois é experiência parcial. Ademais, é experiência da relação real do corpo com outros corpos. Dá notícia, portanto, de aspectos seja da natureza afetada – o corpo, o indivíduo percipiente – seja da natureza afetante. Nesta primeira parte do percurso do *Tratado da Emenda do Intelecto*, o inquiridor conhece as pistas, os rastros, os vestígios do seu objeto. Mas não só, pois, como vimos, nasce desta investigação, a partir dos seus dados *dispersos*, uma primeira *racionalização*, a saber, uma primeira e bem-sucedida coleção, comparação e ordenamento da matéria. Não ainda, porém, a partir do perfeito conhecimento causal.

A modificação da experiência ingênua, passiva, meramente absorvente – origem das sensações de prazer e dor, mais, de aprendizado de um modo de vida comum, logo, da assimilação e reprodução do ordenamento herdado –, desta primeira forma de experiência, dizemos, passando pela busca de uma nova ordem de experiência – pela qual se deseja depurar as boas das más experiência, ou, no limite, substituir esta mescla de boas e más experiências por uma só e continuamente boa, logo, eterna e perfeitamente boa –, a sua racionalização, não se deveu, frisamos, pela aquisição de um novo dado da experiência, mas, tão só, a uma primeira ação cuja origem é o próprio pensamento. Marca-se, pois, a passagem de uma multiplicidade de percepções difusas, embora não de toda aleatória, mas também de uma disposição meramente adaptativa e repetitiva, a uma primeira *ação* verdadeira. Completou-se, enfim, a modificação que se iniciou pela *mera empiria* e agora conquista a primeira organização racional da experiência, exclusivamente devido a um *ato racional* por princípio⁶⁸.

Racionalidade que por ora não é suficiente, no entanto, para a constituição de um saber real certo e seguro, pois não se conheceu nenhuma causa singular entendida pela ordem das essências reais. Elaborou-se racionalmente (coleção, comparação, separação e ajustamento, abstração, igualação e oposição, se se quiser, síntese também), todavia, os dados necessários e suficientes para a instituição de princípios, os quais são, percebe-se, úteis à melhor organização da vida. Com o parágrafo seguinte, inicia-se uma segunda etapa ou modalidade de investigação, pela qual parte-se de princípios racionais então estabelecidos. Antes de prosseguir para esta leitura, convém que recapitulemos

⁶⁸ Note-se que a racionalidade já operava desde a primeira comparação entre os encontros fortuitos da experiência. Neste sentido, há de se distinguir o regramento racional como auxiliar da imaginação e o conhecimento racional como princípio ordenador. A propósito, *cf.* abaixo, **Apêndice 3**, p. 253 *et seq.*

também, de modo o mais sumário, a matéria de fundo a estas modalizações da experiência e do experimento, isto é, o tema propriamente ético da investigação. Pois, assim, desejamos assinalar em destaque alguns princípios do pensamento de Espinosa que só serão *prolixamente demonstrados* na *Ética*. E, por consequência, discriminaremos os passos disso que estamos lendo como uma primeira parte do percurso da emenda.

*A vida comum é vã e fútil. É a experiência que assim se põe? O filósofo nos mostra, todavia, por qual razão ela assim se configura. O ânimo se atemoriza na relação com outras naturezas, que, por isso, são-lhe avaliadas como más... Sem que seja necessário enunciá-lo, há também na experiência relações pelas quais o ânimo se fortalece, agrada-se, deleita-se, e que são, portanto, boas. A experiência de prazer e dor, ou melhor, do que na *Ética* será precisamente designado por *alegria* e *tristeza*, é o ponto de partida. A alternância e a contínua variação entre alegria e tristeza, isso torna a vida comum vã e fútil; ou ainda, a flutuação do ânimo, a sua heteronomia, sem que se saiba por que e quando ele será afetado positiva ou negativamente, é agora a razão daquele juízo que inicia o discurso da *Emenda*. Temos, porém, que aceitá-lo? Por que a vida há de ser vã e fútil apenas por não a controlarmos e estarmos suscetíveis de perdas e dor? Por que, enfim, a presença do sofrimento, não tanto sua inevitabilidade, mas sua ocorrência a despeito da nossa vontade, há de ser suficiente para qualificar a vida comum como vã e fútil? Com efeito, vã e fútil não é a experiência, mas como a percebe nosso ânimo ignorante, enfraquecido e arrastado, que, então, pensa que as coisas são em si mesmas boas ou más. É o que lemos imediatamente, sempre como testemunho de experiência de uma *persona*: eu vi que o temor, o juízo de bem e mal sobre a natureza das coisas, não é real, verdadeiro em relação às coisas, mas tão-somente uma reação do meu ânimo agitado porque débil. Para todos os efeitos, porém, o próximo passo – lemos apenas duas ou três linhas – é a oposição entre a vida comum e uma vida perfeita e eterna! Isto é, uma vida na qual a experiência é a feliz realização de nossa natureza. Define-se, assim, a passagem do prazer comum à fruição, do bem variável e mutável ao bem verdadeiro e comunicável, do passageiro e relativo ao perfeito e eterno.*

Se aqui o autor poderia ser lido a mimetizar a passagem do profano ao sagrado, ou mais precisamente, a ilustrar a oposição entre a vida secular e a aspiração religiosa e mística, é preciso antes notar que ao final desta subseção, já no § 10, *prima facie* contra a

leitura que quer apressadamente entender que aqui há o percurso de um desengano, pelo qual o desejo do Sumo Bem é a reação inversa, exageradamente esperançosa, da alma triste e medrosa, reafirma-se que “o amor para com uma coisa eterna e infinita (...), o que é muito de se desejar, (...) há de se buscar com todas as forças” (Espinosa, *loc. cit.*). Propósito, aliás, mantido até às últimas proposições da Parte V da *Ética*, cuja demonstração o é da *real união com Deus, amor intelectual do divino que é, simplesmente, todo o propósito desta filosofia* ⁶⁹.

O primeiro segmento (§§1-2) desta parte ou seção (§§1-11) expõe o problema em termos de verdadeira felicidade e propósito da investigação; o segundo (§§3-6) problematiza a oposição e reelabora a distinção entre a ordem comum da vida e nova ordem buscada; isso (§3) através da recensão dos bens comuns: coleção de bens ordinariamente experimentados e desejados, fortuitos e incertos, volúveis e transitórios, e redução desta multiplicidade em três tipos, a saber, riqueza, prazer e honra, depois aquisição de dinheiro, concupiscência e glória; e de sua análise em pormenor a julgar pelo efeito da busca em seu ânimo, com a conclusão de que todos eles, a despeito de suas diversas qualidades, distraem, perturbam e enfraquecem a mente (§§4-5), e, portanto, são, por natureza, impróprios à aquisição do bem verdadeiro. Por conseguinte, um terceiro segmento (§§6-10) põe definitivamente em questão a existência de duas vias excludentes, a que se compraz e se limita à ordem comum da vida, ou seja, à busca dos bens comuns, que são chamados de bens, em verdade, impropriamente, e a que afasta a ordem comum e dedica-se, exclusivamente, à busca de um bem que, embora o seja em si mesmo, pois verdadeiro, fixo e imutável, é ainda incerto quanto à sua obtenção (§6). Via dupla, distinção excludente, que só é tratada por uma assídua meditação (§7), possível, no entanto, pelo passo anterior, que pôs a utilidade como critério de discernimento ou regra de ação. Utilidade que neste novo passo se configura em termos médicos, pois útil, em sentido absoluto, é aquilo que permite a conservação e perseverança da vida. Assim, a oposição, antes de ser dirima, radicaliza-se e parece, neste momento, efetivar-se definitivamente, pois à busca desmedida e incessante dos bens comuns (e há de buscá-los desta maneira, já que, transitórios, à satisfação que oferecem segue-se sempre a necessidade de renová-los ou de mantê-los continuamente por repetição) segue-se, *com*

⁶⁹ Demorar-se, em especial, no *Escólio da Proposição 34*, cf. Espinosa (2015a), p. 569.

frequência, sempre segundo a observação das ocorrências da experiência, a morte (§8).

É ainda segundo estes termos que o próximo segmento (§9-10) da seção retoma o contraste, agora com força dramática extrema, entre os bens comuns e o Sumo Bem, verdadeira alegria eterna, pois pela meditação assídua se encontrou um primeiro *fundamento racional* para a avaliação dos bens, isto é, o conhecimento de uma causa, a saber, o princípio segundo o qual *a felicidade ou infelicidade depende unicamente da qualidade do objeto ao qual aderimos por amor* (§9). De que qualidade se fala aqui? A que define a coisa como finita ou infinita, mutável ou imutável, transitória ou eterna, etc. Ora, por isso, a verdadeira e absoluta realização do nosso ser, a segura e contínua conservação da vida, o maximamente útil, só pode ter como causa, origem e natureza, uma coisa infinita e eterna (§10). Mas esta conclusão, prossegue a *persona* do *Tratado da Emenda do intelecto* em seu percurso investigativo pautado na experiência, mas agora ordenado racionalmente, apenas identifica a causa da felicidade perfeita. Com ela, notemos novamente, ainda não se conheceu intelectualmente a essência real da coisa buscada, tampouco os meios seguros de sua aquisição, ou ainda, sabe-se já *que* coisa deve ser o objeto deste amor perfeito, sem, contudo, entender como unir-se a ele. Em outras palavras, sabe-se agora racionalmente qual é o bem verdadeiro, sem saber certamente como possui-lo. E, justamente por esta carência, “*conquanto eu percebesse essas coisas com a mente de maneira tão clara, no entanto, eu não podia, por isso, depor toda avareza, prazer e glória*” (Espinosa, *loc. cit.*).

Eis a razão pela qual o novo conhecimento se apresenta em termos de uma noção comum (como o designará a *Ética*), ou seja, como saber de uma *proporção*, que o quinto e último segmento (§ 11) da seção assim enuncia: “*enquanto a mente voltava-se para perto desses pensamentos [a qualidade do amor divino], ao mesmo tempo afastava-se daquelas coisas e seriamente pensava no novo instituto*” (Espinosa, *loc. cit.*). Como dado no parágrafo anterior, sem o saber da essência da causa da felicidade, embora já com o seu conceito claro, a meditação não permite o conhecimento da constituição causal do objeto. Mas *consola*, pois é saber seguro de algo real, estabelecido pela investigação racional da experiência, a saber, que a perseverança do pensamento na verdadeira felicidade afasta o ânimo da carência dos bens comuns. Esta perseverança é a experiência real do fortalecimento da mente, por ora varada de interrupções do curso servil da vida ordinária,

verdadeiros intervalos de real exercício do pensamento, pelo qual “o verdadeiro bem mais e mais se me dava a conhecer, [e] esses intervalos foram mais frequentes e mais longos” (Espinosa, *ibid*, p. 33).

A meditação é assim o exercício pelo qual a mente afasta-se, gradativamente, da paixão dos bens incertos da fortuna, ao mesmo tempo que, *et pour cause*, adere mais e mais à ideia do Bem Supremo. Exercício, portanto, que modifica a qualidade da alma, que de apaixonadamente desmedida, só tendo por correspondente os bens imediatos e efêmeros, passa ao amor intelectual de Deus, sua máxima potência. Ora, ainda que esta qualificação da alma seja incipiente, pois a meditação proporcionou um *conceito*, embora claro, da verdadeira felicidade, e, por conseguinte, apenas como que se insinua a sua *essência*, pode-se já não intuir, mas de todo modo conceber que os bens incertos da fortuna não excluem, mas podem ser, se regulados, os meios necessários ao escopo da emenda do intelecto, qual seja, a vida eterna. Por isso, diz o nosso autor: “*como mostraremos no devido lugar*”, na *Ética à maneira dos geômetras*, “*vi que a aquisição de dinheiro ou o prazer e a glória são obstáculos apenas enquanto são buscados por si mesmo e não como meios para outras coisas*” (Espinosa, *loc. cit.*).

Esta ressignificação dos bens comuns – ou seja, em bom português contemporâneo, o que satisfaz nossas demandas psicobiológicas, nossa segurança e o conforto material físico, inclusive nossas ordenações sociais e políticas, etc. – em meios úteis, mesmo necessários à busca do verdadeiro bem, bem em si, sumo bem, beatitude, é o trabalho de todo o pensamento do filósofo. O que é essencial a este resumo da argumentação da primeira parte da *Emenda do Intelecto*, é, pensamos, a permanência da ideia de um bem supremo, que, como vimos, é o amor a uma coisa perfeita, infinita e eterna. O que a investigação até aqui verdadeiramente modificou foi a *qualidade da ideia de Bem Supremo*. Qualidade da ideia que é a modificação de uma ideia imaginativa em ideia racional, pela qual as propriedades comuns à aquisição do bem verdadeiro tornaram-se adequadas. Dada a claridade da ideia de Felicidade, produto do trabalho de investigação metódica da experiência, como se diz, interna e externa, o percurso avança não ainda ao saber absoluto da ciência intuitiva, isto é, à dedução intelectualmente ordenada, da causa de si aos seus efeitos imanentes determinados, mas a um segundo momento da investigação racional.

4.12 BEM E MAL SEGUNDO DIVERSAS RELAÇÕES

Aqui começa outra parte do *Tratado da emenda do intelecto*. Um traço discursivo e investigativo se delinea entre os §11 e anteriores e o §12, o qual se inicia, justamente, enunciando duas definições, as primeiras alcançadas pela investigação da experiência anunciada pelo *Prólogo* e preparadas pelo *entreato dramático* e a *meditação assídua* acima descritos. Eis o traço: *por* bem verdadeiro e, simultaneamente, o que seja o sumo bem, *entendo*. É notável que estas definições serão *ditas brevemente* e, antes de enunciá-las, o filósofo proceda como o fará nos prefácios, escólios e apêndices da *Ética*, a saber, removendo obstáculos ou preconceitos que podem impedir sua reta intelecção. Mas, logo percebemos, diferentemente das definições da *Ética* e, mesmo, das definições fornecidas posteriormente no atual *Tratado da emenda do intelecto*, estas primeiras definições são *nominais*, ou ainda, *descrições abreviadas*. Elas não oferecem a essência íntima ou causa próxima da coisa definida, mas, efetivamente, uma delimitação do significado das palavras usadas para dizer o bem verdadeiro e o sumo bem – estabelecem um significado preciso, designam, e, ao fazê-lo, *abreviam* uma explicação de sentido, e, por isso, são *ditas brevemente* –, e isto, por sua vez, a partir da indicação do significado emendado das palavras “bom”, “mau”, perfeito” e “imperfeito”. Assim, o filósofo escreve: “*é de notar que 'bom' e 'mau' não se dizem senão...*” (Espinosa, *loc. cit.*).

Tal forma nominal ou descritiva das definições, porém, não é em nada arbitrária, já que se trata, aqui, de uma investigação pela experiência. É igualmente notável que este afastamento dos preconceitos, isto é, a precisão do significado dos termos constantes nas descrições do bem verdadeiro e do sumo bem, proceda a partir do fim entrevisto, qual seja, uma nova ordem de vida que, agora se vê claramente, corresponde à aquisição do sumo bem (a felicidade fixa, contínua, eterna), por enquanto, apenas pensado. E, novamente, é a natureza do método investigativo até aqui empregado que explica a forma nominal destas *descrições abreviadas*, pois tal método e tal forma de definição convêm à matéria que não é por sua natureza inteligível, isto é, quando não há e não é possível haver, de início, definições que são ideias claras e distintas da essência da coisa definida.

Para que estas definições sejam *retamente* inteligidas, escreve Espinosa, atente-se que bem e mau são *ditos* relativamente. E o mesmo para as palavras perfeito e imperfeito. *Relativamente*, em dois sentidos: o mesmo pode ser dito bom, mau, perfeito ou imperfeito, “*segundo diversas relações*” (Espinosa, *loc. cit.*); “nada” é bom, mau,

perfeito ou imperfeito “*considerado em sua própria natureza*” (Espinosa, *loc. cit.*). Os dois sentidos, percebe-se logo, são o mesmo dito sob dois aspectos; comparados, mostram-se como sinais trocados: considerar algo sob diversas relações é o mesmo que não o tomar em sua própria natureza. Mas um detalhe é (como em geral são os detalhes numa bela e vigorosa exposição filosófica) aqui decisivo: *nada* é bom, etc., por sua própria natureza. Poder-se-ia aqui pensar o que isto significa para a *Ética* – Deus não é bom por sua própria natureza; realidade e perfeição não são o mesmo? Mas não precisamos, por enquanto, ir tão longe. Podemos nos perguntar, a partir do que já foi exposto pelo próprio *Tratado da emenda do intelecto*: não é o bem verdadeiro, o sumo bem, a suprema felicidade, um bem em si e por si só? Poderá a nova ordem de vida, buscada assiduamente, com máximas forças, sob a qual repousa toda esperança, não ser um bem em si? Avancemos lentamente na leitura e talvez essas questões se desfaçam.

4.13 OS MEIOS PARA A PERFEIÇÃO

O *Tratado da Emenda do Intelecto* é um texto que sustenta o seu leitor em expectativa atentíssima, à medida que descreve o ânimo inicialmente imerso na experiência vaga, com seu estado aflito e agitado, movendo-se em sua progressiva, metódica, ponderada e ainda imperfeita busca do saber certo, com seu estado agora inquisitivo e meditativo. Por isso, a nossa leitura acompanha linha a linha, senão palavra a palavra, as questões que surgem. Neste sentido, o próximo parágrafo – o §13 – apresenta um estado de ânimo ainda frágil: “...a debilidade humana não alcança (...) aquela ordem...” (Espinosa, *loc. cit.*). A descrição desta debilidade é sugestiva e, mais do que isso, polêmica: *humana imbecillitas*, com tão só o seu pensamento (*cogitatione suâ*). Temos aqui o complemento da indicação de *insuficiência* da meditação para instituir a nova ordem de vida. Por tanto, as duas passagens sobre a deliberação – *desde que pudesse profundamente/seriamente deliberar* – devem, neste momento, ser lidas sob outra luz. Antes deixamos em suspenso um detalhe de sua formulação, que agora é decisivo: *desde que pudesse* traduz *modò possem*; que antes lemos como *quando eu estiver em condições de*. Ora, Espinosa precisa aqui que se trata de uma insuficiência do só pensamento meditativo (sempre *cogitatione*), não uma fraqueza do pensamento tomado em si mesmo; em específico, a impotência da meditação para instituir ou entender, por si só, a ordem

buscada e necessária, ou ainda, dito de outra maneira, perfazer o entendimento de “*tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza*” (Espinosa, *loc. cit.*). Por certo, aqui aponta-se para o entendimento da Natureza *naturada*, isto é, dos modos: *tudo que é feito*. E mais, indica-se já a distinção entre modos infinitos e finitos: segundo uma *ordem eterna* e segundo *leis certas* da Natureza. Os modos infinitos, porque produzidos imediatamente pela ação real dos atributos, são feitos segundo uma ordem eterna; os finitos, porque produzidos pela modificação dos modos infinitos, são feitos segundo as leis certas da natureza. Em termos conquistados pelo percurso da emenda do intelecto, entretanto, *desde que pudesse* delimita que não posso, de modo algum, deliberar sobre a suprema felicidade tão só pelo pensamento meditativo. Neste sentido, há de se notar ainda que *meditação*, *cogitação* e *deliberação* estão unidas a um mesmo estado de ânimo. É evidente a menção a Descartes. Só não podemos negligenciar que a meditação assídua, o pensamento que cogita e, mesmo, a deliberação meditativa, constituem o percurso ao sumo bem apresentado pelo *Tratado da emenda do intelecto*, conquista do pensamento que é racional e metódico, muito mais robusto que a do vulgo imaginativo imerso na experiência vaga, arrastado por bens incertos, e, como diz o *Tratado Teológico-Político*, alma triste e medrosa.

Por conseguinte, a frase de Espinosa, por nós interrompida, continua: “...*mas, neste ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição*” (Espinosa, *loc. cit.*). Aquela debilidade do homem meditativo, não o é, todavia, em termos absolutos de potência racional, alertávamos. Na presente passagem do início do §13, quer-se indicar que o meditante é incapaz de conquistar a nova ordem, não por sua falta de sutileza, a qual ele possui o suficiente, mas por falta de força, potência *intelectual* para emendar os meios disponíveis ao fim contemplado à distância. Certamente, o meditante raciocina e raciocina bem: concebe e vê uma natureza muito mais firme que a sua e, assim, é *incitado* a buscar meios para alcançar a perfeição. A determinação dos termos *bem* e *perfeição* em termos relativos permitem concebê-los como *meios*. E seu percurso até aqui permitiu-lhe passar da experiência vaga à da meditação assídua e à da deliberação pelo pensamento, ensinando-lhe que os males incertos não são tais que não cedam aos remédios da busca ordenada, e

que, portanto, não há *à vista* nenhum obstáculo à aquisição de uma natureza muito mais firme, ou seja, uma perfeição maior. Em suma, não falta ao meditante, ou ao investigador com a posse de um método rigorosamente racional, a clareza e a distinção necessárias para identificar os problemas e, mesmo, a solução proposta, sequer os meios analíticos, mas, sim, parece dizer Espinosa sutilmente, a força do intelecto perfeitamente ordenado.

Intelecto que se insinua mais e mais a cada nova conquista desta investigação e cujo poder se exerce e se explicita na definição e ressignificação dos bens da experiência. Sobre a matéria já trabalhada pela investigação metódica, é possível delimitar: por bem deve-se entender o meio para alcançar a perfeição, por sumo bem a sua aquisição “*de modo que ele [isto é, o homem] frua tal natureza com outros indivíduos, se possível*” (Espinosa, *loc. cit.*, os colchetes constam da edição utilizada). Com um acréscimo, Espinosa escreve que, em seu lugar próprio, explicará o que é esta natureza buscada. Cabe entender que agora o filósofo anuncia uma definição da Sumo Bem que, com base na experiência pensada, o homem pode alcançar, uma vez que nesta experiência nada se mostra como obstrução a tal conquista. Sem dúvida, quanto ao Sumo Bem, temos aqui mais que uma simples definição nominal e menos que uma definição real; é uma indicação de sentido, sua descrição abreviada, adequada a um intervalo da concepção metódica da experiência; pautada e ordenada, entretanto, pelo exercício e pela exigência do intelecto de uma significação plena desta mesma experiência. A definição do Sumo Bem, que aqui no percurso metódico da investigação histórica da experiência, só pode ser abreviada e indicativa, é: a perfeição da natureza humana “*sem dúvida é o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira*” (Espinosa, *loc. cit.*). Com efeito, o enunciado desta definição indica itens que se diferem daqueles que são usuais e apropriados a uma definição apenas nominal, ou ainda, a uma delimitação abstrata: a ela não cabe dúvida; é conhecimento, *cognitio* no lugar de *cogitatio*; o conhecimento indicado é o de uma união, não dos meios para alcançá-lo; indica-se a união da *mente* com a *Natureza inteira*, *mens* no lugar da *res cogitans*, *totâ Naturâ* no lugar de apenas *natureza*.

Faz-se necessário ponderar mais uma vez a distância entre a descrição e a definição real, entre a investigação pela experiência e a geométrica, pontuada por nós com destaque às palavras e afirmações de Espinosa que sustentam esta leitura. Notemos

que no começo deste trecho (a partir do §12), antes de delimitar o significado dos termos constantes nas definições enunciadas de bem e sumo bem, o filósofo escrevera que esta delimitação é necessária para que as coisas definidas sejam *retamente inteligidas*. *Inteligir*, o mesmo que *entender*, é usado, nas definições da *Ética*, em contraste a *dizer* e a *denominar*. Assim, lê-se, por exemplo, que “*por causa de si entendo...*”, “*por substância entendo...*”, ao passo que se lê, em contraste, “*é dita finita em seu gênero aquela coisa...*” (Espinosa, 2015a, p. 45) e “*é dita livre aquela coisa...*” (Espinosa, *ibid*, p. 47, *grifos nossos*) e, ainda de outro modo, mas em uma única ocorrência, “*denomino causa adequada aquela...*” (Espinosa, *ibid*, p. 237, *grifo nosso*). Neste sentido, a expressão *inteligir* deveria ser reservada às definições geométricas, reais, genéticas, que indicam a essência da coisa definida. Ora, neste momento do *Tratado* em leitura, no qual as definições deveriam ser descritivas, *abreviações de sentidos*, Espinosa não se furta a oferecer uma definição com propriedades da definição real, a considerar, porém, que diferentemente do que se encontra na *Ética*, aqui *entender* está qualificado: *inteligir retamente*. Ademais, o início deste enunciado empregou o verbo *chamar* (significado próximo e, para todos os efeitos, com a mesma funcionalidade dos verbos *dizer* e *denominar*). As definições certamente nominais (*vocatur*) e descritivas (não apresentam a essência íntima ou causa próxima, apenas identificam o que está sendo definido como meios e o que se obtém por estes meios) correspondem à investigação racional metódica da experiência e se diferenciam facilmente das geométricas. Ainda assim, Espinosa diz (com a advertência de que é uma indicação abreviada) que, com as definições aqui apresentadas, pode-se entender *retamente*⁷⁰ o que seja o Sumo Bem.

Enfim, as definições formuladas pelos parágrafos 12 e 13 delimitam significados (são nesta medida nominais) com base na sistematização da experiência investigada (são nesta medida descrições abreviadas) e, notavelmente, servem à uma nova ordenação pautada pelo escopo deste trabalho metódico: ação do intelecto, que as faz *corretas*, isto é, convenientes e adequadas ao fim buscado, o propósito ético.

⁷⁰ Sobre a expressão *entender retamente*, que deve ser identificada à via reta do intelecto, *cf.* abaixo, pp. 136-7 e p. 141 *et seq.*

4.14 TRABALHAR PERTENCE À MINHA FELICIDADE

Estão dadas as duas primeiras definições desta investigação – é um bem verdadeiro tudo aquilo que é meio para se chegar à perfeição da natureza humana, o sumo bem é a sua fruição com outros indivíduos, se possível – e, agora, é posto o seu escopo: “o fim ao qual tendo (...): adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo” (Espinosa, 2015c, p. 33). Segue-se uma explicação: “isto é, pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros intelijam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo” (Espinosa, *loc. cit.*). Destaca-se que pertence à minha felicidade *trabalhar* para a de muitos; e que desejo que o meu intelecto e o meu desejo convenham inteiramente com o intelecto e o desejo de muitos! Espinosa não diz: pertence à felicidade *do homem* a felicidade *de todos*, tampouco que a sua felicidade *depende* da de outros, mas que pertence à *minha* felicidade *trabalhar* para que muitos a adquiram *comigo*, etc. O detalhe entre as opções de escrever “muitos” e “todos” parece se somar à restrição contida na definição de sumo bem: “fruição com outros indivíduos, se possível” (Espinosa, *loc. cit.*, *grifos nossos*). De outra maneira, o sumo bem que a *persona* deste tratado intui não depende da de outros, mas sim *pertence a ela* trabalhar para que a dos outros, muitos entre eles, convenha inteiramente com a sua. Temos aqui, ao menos, uma característica peculiar à forma da narração do tratado em leitura: desde o início, narra-se de um indivíduo, uma *persona*, que é primeiramente ignorante, se aflige, obtém bens, goza de prazeres, ao menos observa, e talvez participe, da busca de riquezas e honras, que sente ou ao menos vê a suma tristeza que deles se segue, que aprende pela experiência, passa a inquirir, a comparar bens, a especular sobre outra ordem de vida, e, então, a meditar assiduamente, descobrindo, percebendo claramente e concebendo muitas coisas e, por fim, entende o que é o bem e o sumo bem e que à sua felicidade pertence trabalhar para a de muitos outros. Esta forma narrativa mimetiza a vida de uma *persona*, e, ao mesmo tempo, expressa a ordem da investigação; neste sentido, é grande a proximidade com a forma narrativa do *Discurso do método* (Descartes, 1979) e a das *Meditações metafísicas* (Descartes, 2005). Desde já, no entanto, estas considerações podem receber ao menos um matiz, marcante o suficiente para que não levemos longe demais o possível princípio individual das considerações acima: todo o texto se inicia pela declaração segundo a qual *...a experiência me ensinou que frequentemente o que ocorre na vida comum...* O ponto de partida é o

ensinamento da vida *comum*. E muito diversamente à leitura que ligeiramente lê na palavra indivíduo o drama de uma alma substancial, o que aqui, neste ponto do *percurso*, entreabre-se, é uma revalorização da vida comum.

Com efeito, se inicialmente o indivíduo é passivo em relação à vida comum, a qual ele sem dúvida pertence, esgotando-se com o que recebe fortuitamente pela experiência imediata, a qual lhe é vaga, confusa, e, neste sentido, como vimos, a ordem da vida comum lhe atemoriza; no ponto atual de seu *percurso discursivo*, diversamente, ele é sobremaneira ativo: intui o que é o bem verdadeiro e o sumo bem, que à sua felicidade pertence trabalhar, isto é, agir efetivamente o quanto pode para que ela seja e esteja em inteira conveniência com a de muitos, isto é, com a das pessoas que pertencem à mesma vida *em comum*.

Mas isso não é tudo quanto aos detalhes que destacamos acima, pois pela segunda vez surge o termo *desejo*. Esta segunda aparição não é abrupta, já que o temor, a comoção do ânimo, a tristeza, a aflição, o ódio, a fruição da alegria e outras instâncias para as paixões e os afetos estão presentes ao longo dos parágrafos anteriores. No §9, após a aguda aflição e sua solução pela meditação assídua, pela qual se descobriu que a felicidade e seu oposto parecem se originar unicamente da “*qualidade do objeto ao qual aderimos por amor*” (Espinosa, 2015c, p. 31), o personagem-filósofo escreve algumas linhas notáveis sobre o *amor*, um afeto essencial para a sua obra. E, para essa passagem em especial, é essencial mostrar que o amor pode ser para com coisas que perecem e para com “*uma coisa eterna e infinita*” (Espinosa, *loc. cit.*). É possível apreender um pouco depois que a reconsideração dos bens da vida comum, momentaneamente tomados por males certos, converteu-os em meios regrados. Isso significa que deixaram de ser amados como fins. Apenas o vulgo – isto é, aquele que ignora – ama, como fim, coisas perecíveis, e, por isso, necessariamente sofre. O amor une, *adere* amante e coisa amada. E desde o §10 sabemos que “*o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, (...) o que é muito de se desejar e que se há de buscar com todas as forças*” (Espinosa, *loc. cit.*). Porém, nesta passagem, em sua primeira ocorrência no texto, o desejo é *desiderium*; na segunda ocorrência, no §14, que ora focalizamos, é *cupiditas*. Por que a diferença?

Pelas *Definições dos afetos* da *Ética*, temos *cupiditas* e *desiderium* definidos

separadamente; o primeiro, pela *Definição I*, é “a própria essência do homem enquanto determinada a fazer [agir] por uma dada afecção sua qualquer” (Espinosa, 2015a, p. 339); a segunda, pela *Definição XXXII*, é o “Desejo, ou seja, o *Apetite de possuir uma coisa, o qual é alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida*” (Espinosa, *ibid*, p. 357). Na explicação desta, diz-se que “a carência [desiderium] é na verdade a Tristeza oposta à Alegria que se origina da ausência da coisa que odiamos” (Espinosa, *ibid*, p. 359). Se estas definições nos ajudassem na comparação dos sentidos de desejo constantes nos §§10 e 14 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, encontraríamos alguma confirmação no texto deste mesmo tratado. Mas não parece ser o caso. Em primeiro lugar, porque a primeira definição cabe às duas passagens (o que é compreensível, já que o *desiderium* é uma *cupiditas* qualificada). Em segundo lugar, porque a segunda ocorrência de desejo diz respeito à busca pela perfeição humana, pois pertence à felicidade do indivíduo que muitos desejem em inteira conveniência com o seu desejo, que a pena de Espinosa escreve com a palavra *cupiditas*, e, como vemos, corresponde à *def. I*. Porém, a ocorrência do §10 se escreve com *desiderium* e ela não parece corresponder à *def. XXXIII*, pois, lembremos, o objeto de desejo daquela é “uma coisa eterna e infinita”, a qual, aliás, acrescenta Espinosa, “alimenta o ânimo só de alegria, a qual é isenta de toda tristeza” (Espinosa, 2015c, p. 31).

A dificuldade consiste em entender a variação de sentidos – ademais, marcada pela mudança de termos – para *desejo* em duas ocorrências do texto. Num caso, temos que o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, “o que muito é de se desejar [quod valdè est desiderandum]” (Espinosa, *loc. cit.*). Noutra, que pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos entendam e desejem em inteira conveniência com o meu intelecto e desejo [ut eorum intellectus, & cupiditas prorsùs cum meo intellectu, & cupiditate conveniant]. Podemos retirar da análise do uso corrente dos termos latinos⁷¹, que a frase do §10 emprega *desiderium* na acepção de uma necessidade

⁷¹ cf. *Dicionário Latim – Português* (2001), pp. 195 e 218, respectivamente:

dēsīderiūm, **īi** (desidero) *n.* 1. saudade, desejo [de alguma coisa que se teve e não se tem agora]; **desiderium urbis, meorum** *cic.* saudade da cidade, dos meus; 2. objecto de saudade, objecto de ternura, carinho; **meum desiderium!** *cic.* Ó querido objecto da minha saudade; 3. desejo, necessidade, necessidades naturais; **cibi potionisque desiderium naturale** *liv.* desejo natural de alimento e bebida; 4. peticao, memorial, pedido (geralmente no *pl.*)

natural, coerente com a afirmação de que o amor para com uma coisa eterna e infinita *alimenta* [*pascit*] o ânimo⁷². No §14, por sua vez, emprega-se *cupiditas* com a conotação de um desejo de conquista, ambição, coerente com a afirmação de que pertence à minha felicidade trabalhar [*operam*] etc. Estas razões não são meramente vocabulares, pois seu emprego coerente com os significados vernáculos indicam o engenho espinosano em dispor os estados de ânimo do indivíduo de acordo com o que esse percebe, ou seja, de acordo com o modo de percepção dominante a cada estágio da investigação descrita por este tratado. Neste sentido, a conotação um tanto rude do desejo como necessidade biológica indica que o meditante do entreato dramático não está, ainda, muito longe da futilidade da vida comum. Por outro lado, o mesmo indivíduo, mas agora no avançado §14, de posse da inteligência – ainda que, aparentemente, e por assim dizer, pouco robusta, incapaz por ora da concepção de definições genéticas – e, por tanto, de definições e de um princípio geral que estabilize sua mente para um fim determinado, o da conquista de uma outra, nova ordem de vida, deseja com a conotação de quem se põe em posição de combate e aquisição. Em termos de modo perceptivo, a última ocorrência se dá com a *atividade* intelectual que deduz, das definições por ela estabelecidas, um princípio geral de ação, ou melhor, de *operacionalidade*.

Com efeito, o intelecto deduz que, para que a felicidade (sumo bem) seja empreendida, é necessário empregar os seguintes meios (bens verdadeiros), na seguinte enumeração:

*<em primeiro lugar> inteligir sobre a Natureza somente o quanto é suficiente para adquirir tal natureza; em seguida, formar tal sociedade, a qual há de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto [para que o façam] facilíma e seguramente. Depois, <em terceiro lugar> há que se dedicar trabalho à Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação das crianças; e porque a Saúde não é um meio menor para que aquele fim seja conseguido, deve-se <em quarto lugar> compor uma Medicina inteira; e porque pela arte muitas coisas que são difíceis são tornadas fáceis, e por meio dela podemos lucrar na vida também muito de tempo e de comodidade, por isso, <em quinto lugar>, a Mecânica de modo algum deve ser desprezada (Espinosa, *ibid*, pp. 33 e 35).*

cupiditās, âtis (cupidus) v. 1, desejo, ardor, desejo violento, paixão; **cupiditas petuniæ** c. avareza; **cupiditas regni, regnandi, imperii, principatus** ambição do poder; 2. (sem complemento) amor, ambição, cobiça, parcialidade, espírito de partido.

cf. ainda: Gaffiot (1934), respectivamente, pp. 505-6 e p. 454; Lewis-Short (1958), pp. 556-7 e p. 498.

⁷² Note-se ainda que a *Definição XXXII* emprega o mesmo verbo, agora na voz passiva e relativo à memória (Espinosa, 2015a, p. 357): “Desejo, ou seja, o *Apetite de possuir uma coisa, o qual é alimentado pela memória*”.

4.15 DEDICAR TRABALHO ÀS ARTES E CIÊNCIAS

Em nota, o autor nos indica que as ciências listadas – a saber, filosofia natural, ordenamento social, moralidade, medicina e mecânica – não estão dispostas em ordem necessária, mas apenas enumeradas. Podemos especular que uma ordem já havia sido pensada, uma vez que o autor escreve que “*aqui somente cuidado...*” (Espinosa, *ibid*, p. 33, *grifos nossos*). Pensamos que, novamente, este detalhe se deve à natureza do método em operação neste tratado, pois ordenar aqui não tem outro sentido que o de deduzir, em concreto, o de conceber a gênese ordenada das ciências; e isto só pode ser feito pelo modo geométrico, ou melhor, é o próprio modo geométrico em uso para se pensar o saber humano. O começo da frase imediatamente seguinte, no entanto, estabelece uma ordem, não às ciências que são os bens verdadeiros finalmente nomeados, mas ao que é condição para que elas sejam bem empreendidas. Espinosa escreve: “*Antes de tudo, porém, há que se excogitar um modo de remediar o intelecto e o expurgá-lo, o quanto permite o início, para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira*” (Espinosa, *ibid*, p. 35). O sentido geral da frase é muito claro: trata-se de uma urgência, neste momento, de ordem prática, muito mais do que da logística para as ciências, ou uma definição meta-científica, que, porém, não deixará de se anunciar em seguida. Demoremo-nos, no entanto, em cada um de seus itens.

“... *há que se excogitar...*” (Espinosa, *loc. cit.*, *grifos nossos*). A partícula *e* indica o movimento de dentro para fora, uma ação que extrai... Excogitar ressoa, portanto, a deliberação do só pensamento, marcando a sua busca por descobrir algo pela *reflexão*. A reflexão do pensamento busca *expurgar* os males do intelecto. O advérbio *quantum* qualifica e determina a potência do pensamento e de sua reflexão: à medida que lhe é permitido, que lhe cabe, o quanto pode sua natureza e função preliminar. Esta operação visa extrair o fel que contamina o intelecto, impedindo-o de fecundar, já que se encontra enfraquecido para a realização do que lhe é próprio: *inteligir as coisas sem erro* (a doença – *menda* – do intelecto). Consoante com os dois sentidos do título da obra, enunciados por nós no início, aqui o intelecto é paciente; o pensamento, por sua vez, *opera*; a reflexão não é fonte do saber em mais alto grau, mas o necessário e sábio médico que diagnostica e remedia. O pensamento reflexivo, por sua excogitação, identifica o mal pelos seus

sintomas e, disso, administra o medicamento. O intelecto é aqui remediado, para que possa, uma vez tratado, emendar-se. Com o sentido preciso das palavras que constam nesta oração, podemos entrever que o método – a reflexão – é antes fármaco que órgão do mais saudável saber.

Daí, escreve Espinosa logo a seguir, “*qualquer um já poderá ver que quero dirigir todas as ciências a um único fim e escopo, a saber, que se chegue à suma perfeição humana de que falamos*” (Espinosa, *loc. cit.*). A perfeição humana, isto é, a fruição plena de que sua natureza é capaz, tudo que é, afinal, o que se deve entender por felicidade, o dito sumo bem, é o fim de todas as ciências, o sentido destas. Por isso, o método é aquilo pelo qual o sentido das ciências – de todas as nossas *operações*, isto é, dos procedimentos racionais que empregamos, ora para curar-nos, ora para fortalecermo-nos – adquire a via reta da ótima intelecção⁷³. Antes que uma arquetônica *metacientífica*, Espinosa indica a que as ciências podem, e devem, conduzir. O fim das ciências, tomadas em concurso, é ainda um meio, condição sob a qual se pode abrir caminho para o intelecto, esse sim capaz e unicamente apto a perfazer a felicidade (pois, afinal, o ato de entender é a própria felicidade humana perfeita). E, assim, temos o pleno significado do princípio segundo o qual “*pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo*” (Espinosa, *ibid*, p. 33). Em consonância, convenientes, emendadas as operações, o trabalho de todas as ciências, ou seja, de muitos homens, é, também e necessariamente, a conveniência do intelecto e do desejo, do *nosso* laborioso saber com o *nosso* fim *comum*.

Antes de tudo, como se anunciava aquela exigência de ordem prática, somos coagidos a supor regras de vida. *Antes de tudo*, percebe-se agora, diz respeito à cura do intelecto. *Enquanto* o saber mais perfeito não se realiza, temos de supor, dispondo regras provisórias, já que antes de agir somos coagidos a viver? Esta maneira de entender as palavras de Espinosa (lendo-se *antes* simplesmente em sentido temporal), pensamos, traz consigo, ou melhor, pode *ainda* trazer consigo, uma concepção segundo a qual os bens comuns, ou a ordem de vida comum, são como maus necessários. – Que sejamos coagidos a se ocupar deles, está fora de questão, mas que não se esqueça que são meios

⁷³ cf. acima, subseção 4.12, p. 126 *et seq.*

provisórios até que alcemos à beatitude perfeita!... Passemos por eles o mais rapidamente o possível!... Porém, não é evidente, não obstante se possa sublimá-lo com rigor, que tal concepção se compromete com uma passagem unicamente pela qual se quer transcender completamente à vida comum? Mas não acompanhamos o *movimento do percurso investigativo* pelo qual os bens incertos, momentaneamente tomados por males certos, converteram-se, afinal, em bens verdadeiros? E não se mostra aqui que o sentido de toda e qualquer operação do trabalho humano se emenda pela conveniência do intelecto e do desejo de *muitos em comum*? Cabalmente, *antes de tudo* não é também e principalmente *desde onde tudo* antes que *contudo, temos que*? A conversão de valores, a resignificação da vida comum, que o texto indica faz algum tempo, não resignificam *coagir* como transitividade externa para *agir em concurso* para o fim conveniente? *Antes de tudo*, finalmente, não é mais bem compreendido no sutil contraste entre o “*não deixar de viver desde então o mais felizmente possível*” (Descartes, 1979, p. 41) e o “*é necessário viver enquanto*⁷⁴ *cuidamos de consegui-lo* [o fim, a suprema felicidade]” (Espinosa, 2015c, p. 35)?

Assim, a enumeração das ciências, nas quais é necessário dedicar trabalho – isto é, ação do intelecto – para inteligir sobre a Natureza, “*somente o quanto é suficiente para adquirir tal natureza*” (Espinosa, *ibid*, pp. 33 e 35), surgiu neste momento do texto contiguamente à necessidade de viver. Ora, justamente porque *temos* que trabalhar as ciências enquanto – *simultaneamente* – curamos – *emendamos* – intelecto e desejo, conduzindo assim o intelecto “*à reta via*”, *somos*, antes de tudo, coagidos “*a supor como boas algumas regras de vida*” (Espinosa, *ibid*, p. 35). *Supor como* tem aqui, sem dúvida, o sentido de *tomar provisoriamente*, mas também o de pôr em seguida e o de calcular prospectando: “*propterea ante omnia*” (Espinosa, *ibid*, p. 34, *grifos nossos*), escreve aqui Espinosa, lendo-se então *dados o trabalho e a cura necessários, somos, pois, antes de tudo, coagidos a tomar como boa algumas regras de vida*; mas também: *dados o trabalho e a cura necessários, somos, pois, antes de tudo coagidos a pôr em seguida como boa algumas regras de vida*; e ainda: *dados o trabalho e a cura necessários, somos, pois, antes de tudo coagidos a supor como boa algumas regras de vida*.

São apenas três regras. Falar e fazer tudo que não seja obstáculo à busca da

⁷⁴ *dum*: ‘durante o tempo que’, exprimindo simultaneidade de ações, cf. Dicionário Latim-português (2001), p. 236; Gaffiot (1934), p. 563; Lewis-Short (1958), pp. 617-8.

verdadeira felicidade, em conformidade à compreensão do vulgo. Fruir as delícias com medida, isto é, o quanto seja necessário à manutenção da saúde. Aquisição de dinheiro com medida e em imitação aos costumes civis. Em resumo, uso moderado dos bens comuns – prazer, riqueza e honra. Pois, como lemos, estes bens, embora não sejam ou bastem para a busca e conquista da Felicidade, por certo são úteis.

4.16 CONCEITO CLARO E ESSÊNCIA

Mas o escopo, o verdadeiro propósito, é a suma perfeição humana. E, como lemos ao § 18, para tal é necessário, antes de tudo, emendar o intelecto, adaptando-o à intelecção do que é “*mister para que consigamos nosso fim*” (Espinosa, *ibid*, p. 37). Como se emenda o intelecto? A começar, com a investigação em voga desde o § 1, mas, agora, com este objeto determinado, a ação intelectual, e um escopo preciso, eleger o melhor, e, simultaneamente, aperfeiçoar-se. Como antes com os bens, os da vida comum e o sumo bem, recolhe-se os exemplares conhecidos por experiência, compara-os, identifica-se suas propriedades comuns e distintas, ordena-os em tipos ou classes. Assim, com atenção acurada, chega-se ao inventário racional das percepções – *pois opera ainda o método histórico de ordenação racional da experiência*. Assim, segundo Espinosa, são quatro as classes de percepções, ou ações de conhecimento. Por ouvir dizer ou signo; por raciocínio, de dois modos: inferência empírica e dedução abstrata; por intuição, isto é, dedução intelectual. Expliquemo-las mais detalhadamente pela análise fina dos exemplos dados.

A percepção por ouvir dizer se ilustra sem explicações, dada sua simplicidade: é o que se saber sem ter experiência direta e sem raciocínio algum (claro está, sem o raciocínio de quem a recebe). O signo, porém, baseia-se em observação, ou seja, em experiência direta, todavia fortuita, dispersa, em uma só palavra, vagante; tal tipo de percepção se faz, porém, com algum auxílio da razão: forma-se a ideia de que se morrerá ao observar que outras pessoas morreram, são feitas, pois, comparações. A observação é dita vaga por se basear em um dado generalíssimo, sem consideração de muitas coisas particulares, como as causas diversas e as circunstâncias de mortes variadas. Os demais exemplos de percepção por experiência vaga confirmam seja a base de *observação* simples, seja pela *constatação* generalíssima: o óleo aumenta o fogo, a água o diminui; o cão late, o homem é racional. Não se discrimina, por esta percepção, a natureza do óleo, da água e

de suas relações com a natureza do fogo, tampouco a medida de cada um, etc. Para o segundo tipo de exemplo desta série, a da percepção de um processo ou de uma generalidade, a que chegamos, no entanto, por experiência vagante, faz-se necessário retomar a sua descrição no parágrafo anterior e problematizá-la. Pois não é evidente que 'o cão late' e 'o homem é racional' sejam percepções obtidas sem nenhum raciocínio. Assim, a explicitação (*isto é*) do sentido de 'experiência vagante', é: percepção da “*experiência não determinada pelo intelecto*” (Espinosa, *loc. cit.*). É determinada pelo quê, então? Como adiantamos, pela observação, simples e direta, mas já com recursos racionais⁷⁵. Os signos ‘cão’ e ‘homem’ são termos abstratos, no sentido de um termo que abrange uma classe de seres. Como se chegou a estes universais? Plausivelmente, por ouvir dizer – “*é chamada desta maneira...*” (Espinosa, *loc. cit.*) – e pela observação repetida – “*vi outros semelhantes a mim encontrarem a morte*” (Espinosa, *loc. cit.*). Distingue-se aqui, no entanto, o aprendizado do nome – este sim, por ouvir dizer, que, acrescentou o nosso autor, é também percepção “*a partir de algum signo, como se diz, arbitrário*” (Espinosa, *loc. cit.*) – da aquisição de seu conteúdo universalizado.

O fundamento psicofísico da formação de universais abstratos, repetição de um efeito similar em nosso corpo que coisas distintas nos causam por impressão e, disso, a formação da memória imaginativa, e, desta, a de conceitos genéricos, será deduzido na Parte II da *Ética*. À investigação desta parte do *Tratamento da Emenda do intelecto*, basta e só é lhe possível indicar que o conteúdo universalizante de universais abstratos, formado em meio à experiência parcialmente organizada, descreve-se como sem determinação do intelecto. Não há aqui, portanto, conhecimento particular. Eis, pois, como continua a sua explicação, que agora incide não sobre a observação, mas sobre sua qualificação como vagante: “*...é chamada desta maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponha*” (Espinosa, *loc. cit.*). Neste ponto é a não determinação do intelecto que, simultaneamente, se elucida: sem experimento que se lhe oponha. A percepção vagante é, pois, o modo de conhecimento pelo qual adquirimos noções universais, logo, sem atividade intelectual, e, portanto, sem elaboração conceitual, e por conseguinte, sem prova alguma que a sustente, seja para confirmá-la, seja para retificá-la. E, assim sendo, “*ela permanece como inconcussa junto*

⁷⁵ cf. abaixo, **Apêndice 3**, p. 253 *et seq.*

a nós” (Espinosa, *loc. cit.*)⁷⁶.

Conceitos racionais são *feitos* desde que haja algum tipo de determinação intelectual, ou melhor, desde que se raciocine. Assim, o mesmo exemplo dado à percepção por experiência vaga, cabe aqui à percepção racional, embora em sentido diverso: sei que o homem é racional *porque* forma conceitos, o que será deduzido na Parte II da *Ética*. Aqui, o exemplo é outro, e comentaremos a razão *deste* exemplo a seguir: sabe-se, pelo terceiro tipo de percepção, que a alma está unida ao corpo, pois isso é *concluído* da percepção clara que tenho de *sentir tal corpo e não outro*; tem-se, portanto, o conhecimento de uma causa, o conceito claro de uma união entre um corpo e uma alma, cujo efeito é a sensação *deste* corpo. Mas retomemos o enunciado deste terceiro tipo de percepção, comentando-o: “a essência da coisa é *concluída a partir de algum efeito*” (Espinosa, *loc. cit.*), diz a sua primeira parte. A *essência da coisa* aqui é o conceito claro – “quando se *conclui a partir de algum universal que sempre é acompanhado de alguma propriedade*” (Espinosa, *loc. cit.*); feito por análise de suas propriedades: o efeito. Ora, se é obtido o conceito claro da coisa, que é a percepção, logo, o conhecimento de sua essência, por que ele é dito inadequado? A resposta talvez esteja na nota aposta por Espinosa. Ela diz: “Quando se faz isso, *nada inteligimos da causa* além do que consideramos no efeito” (Espinosa, *loc. cit.*). Sutileza? Consideremos ainda a segunda parte do enunciado, que se inicia quase com as mesmas palavras do início da nota, a qual, em tempo, é posta justamente neste ponto: “o que se faz quando *coligimos a causa a partir de algum efeito*” (Espinosa, *loc. cit.*, *grifos nossos*). A causa não é conhecida por si, mas por um efeito seu. Pouco importa, se afinal se chega à sua essência, dir-se-ia. E aqui está a necessária sutileza: é que não se chega à sua essência *particular*, porém apenas lhe é atribuída “*nada além de próprios*” (Espinosa, *loc. cit.*, *grifos nossos*). A última parte do enunciado acrescenta, ademais explicando: aqui “*se conclui a partir de algum universal que sempre é acompanhado de alguma propriedade*” (Espinosa, *loc. cit.*). Assim, sem recorrer por ora à dedução da *Ética*, a letra do *Tratado da Emenda do intelecto* distingue,

⁷⁶ Como adiantamos, será deduzido na *Ética* como e por qual razão temos esta percepção, a saber, como produto do efeito em nosso corpo dos choques constantes causados por outros corpos; desta formação física da imagem do cão latindo, ou do homem raciocinando, advém-nos ideias abstratas vagantes; e, se não há outras afecções que determinem nosso corpo de outra maneira, continuaremos a reter a mesma imagem, ou, na linguagem do *Tratado da emenda do intelecto*, ela *permanece* como inconcussa *junto a nós*.

para definir e explicar o conhecimento racional, a *essência geral* da *essência particular*, o *universal* formado pelo ato racional de *coligir* o(s) próprio(s) de um conceito, o que o torna *claro*, do universal que antes chamamos de abstrato, formado pela imagem que o corpo tem dos efeitos de outros corpos sobre si, efeitos que, em conjunto, formam uma ideia confusa.

Sigamos a leitura, entretanto, a considerar se a explicação do quarto tipo de percepção elucidada com mais detalhes a diferença entre a essência em geral e a essência particular.

4.17 IDEIA VERDADEIRA E ADEQUADA

A última maneira de perceber se enuncia, com efeito, como aquela “*em que a coisa é percebida através de sua essência tão somente, ou (vel) através do conhecimento de sua causa próxima*” (Espinosa, *loc. cit.*). A diferença é patente: aqui, o conhecimento não é o de um conceito claro que se obtém de muitas coisas, ou de comum em todas as coisas, mas o de *uma* coisa tão somente, ou melhor, é o conhecimento de uma causa particular. Logo, o conhecimento de um singular. Agora, o exemplo antes dado sobre a união da alma ao corpo pode ser lido com outra implicação. Sabemos que a alma está unida ao corpo, que é a causa da sensação segundo a qual sentimos tal corpo e não outro, mas, acrescenta o autor por fim, neste caso “*não podemos inteligir o que seja aquela sensação e união*” (Espinosa, *ibid*, p. 39). Formamos o conceito desta união e desta sensação, que é então conhecida, uma vez que sabemos a causa desta união e desta sensação. O que falta? O conhecimento, não de uma *propriedade que sempre acompanha* esta união e esta sensação, mas de sua causa particular. Mas, novamente, a sutileza é unicamente a de alegar que, com o conceito racional, conheço a essência geral, porque adquirida pela inferência a partir de suas propriedades necessárias, e, portanto, a essência é conhecida por outro e não por si mesma? E, assim, com esse conceito racional, sei que a alma está unida ao corpo, que é a causa *da sensação*, mas não sei o que é a alma ela mesma? E, logo, não cheguei de modo algum ao conhecimento adequado da essência da alma? Mais, exemplo único que serve de ilustração à diversidade de percepção de uma mesma coisa, tal como se lê a seguir, entre os §§23 e 25, acrescenta-se um dado que, antes de dirimir esta questão, a complica. Concentremo-nos na diferença estabelecida por esta

ilustração entre o conhecimento racional verdadeiro, mas inadequado da essência, e o da essência particular tão somente, depois, na *Ética*, chamado ciência intuitiva.

Dado três números, pede-se que seja determinado o quarto, o qual está para o terceiro como o segundo para o primeiro. O conhecimento racional – “...os matemáticos sabem...” (Espinosa, *ibid*, p. 41) – chega à solução do problema, ou seja, à determinação do quarto número, não pela relação particular dos números dados na questão, mas por conclusão da regra geral de proporcionalidade, a saber, segundo a letra de Espinosa: “o número que se faz do primeiro e do quarto é igual ao número que se faz do segundo e do terceiro” (Espinosa, *loc. cit.*). Ora, esta regra matemática, que os geômetras sabem ser universalmente válida, e o é, portanto, para *qualquer* proporção determinável, sem que por isso, todavia, seja conhecimento particular da proporção *dada*, como o indica a letra do filósofo: “*entretanto, [assim] não vêem a adequada proporcionalidade dos números dados*” (Espinosa, *loc. cit.*). Está patente que o quarto modo de percepção é o único adequado porque é conhecimento da essência *particular*. E isso nos afasta de uma dificuldade muito conhecida engendrada pela indicação segundo a qual as ideias racionais podem ser concluídas inadequadamente. Dificuldade mais grave quando se soma, aliás, com a próxima afirmação do § 24, qual seja, a de que, se os matemáticos conhecem a adequada proporção dos números dados, não o é por sua regra geral fundada no conceito claro de proporcionalidade, mas “*intuitivamente, não fazendo operação alguma*” (Espinosa, *loc. cit.*).

O conhecimento adequado da essência de uma coisa é o conhecimento de sua causa particular, distinto do terceiro modo de percepção, pelo qual se conhece uma essência em geral a partir de propriedades comuns a muitas coisas, um “*axioma universal*” (Espinosa, *loc. cit.*). Mas, o que isso implica para a afirmação segundo a qual o conhecimento adequado da essência particular de uma coisa se realiza sem operações? Justamente, que a essência não é concluída de uma sua propriedade, ainda que própria, ou ainda, que a causa particular é conhecida por si mesma – se a natureza do conhecido é a de um ente cuja natureza envolve existência, isto é, que é em si e por si, etc. – ou por meio de outras essências particulares, suas causas próximas. A ciência intuitiva está aqui indicada, portanto, como conhecimento do que é por si, isto é, pela inteligibilidade por si da coisa ou do adequado ordenamento de essências particulares. Como a inteligibilidade

que ela apreende é *per se*, ou ainda, já que a essência não pode ser explicada por outra, ela não se realiza por “operações”, isto é, por inferência a partir de seus efeitos. Isto afasta a complicação segundo a qual, determinando que a intuição se realiza *sem operação alguma*, não pode ser identificada à dedução intelectualmente ordenada constante na *Ética*. Claro está, operações aqui significam: raciocínio que deduz uma essência, aliás, genérica, *através das propriedades da coisa*. O que é diverso da dedução das propriedades da coisa *a partir da intuição de sua essência adequada ou do ordenamento de suas causas próximas conhecidas por suas essências particulares*.

A discussão detalhada das diversas estruturas de percepção está sobredeterminada por duas questões, ou melhor, por dois escopos, a saber, o escopo geral da investigação do *Tratado da emenda do intelecto*, a saber, a obtenção do Sumo Bem, a Perfeita Felicidade, a União com Deus, que por sua vez determinou o escopo particular desta parte, qual seja, o de eleger o modo de percepção adequado ao escopo geral. Assim, antes de prosseguir a leitura do percurso de aperfeiçoamento do intelecto, reformulemos a questão atinente até aqui: dados os quatro modos de percepção de que fazemos uso, qual é o mais útil para produção da Ideia Adequada e Verdadeira da causa infinita e eterna? À parte os conhecimentos adquiridos da experiência vagante – por ouvir dizer e por signo – examinados sob esta questão nos §§ 26 e 27, o parágrafo seguinte confirma o que antes dissemos, pois em relação ao terceiro modo, “*cumprir dizer que, de algum modo, [com ele] temos uma ideia da coisa, além de que também concluímos sem perigo de erro*” (Espinosa, *ibid*, p. 43), mas, como não é conhecimento adequado de uma essência particular, “*não será por si mesmo um meio para que adquiramos nossa perfeição*” (Espinosa, *loc. cit.*). Resta o quarto modo, a ciência intuitiva, a cujo escrutínio Espinosa dedica o longo e denso próximo parágrafo (os §§ 29 a 32 indicados pela edição por nós utilizada).

4.18 A IDEIA DA UNIÃO DA MENTE COM A NATUREZA INTEIRA

Conhecimento da ideia da coisa, sem perigo de erro (como também faz o terceiro modo em sua excelência), de sua causa particular, ou ainda, de sua essência adequada (sua distinção em relação à investigação tão só racional), o quarto modo “*há de ser maximamente usado*” (Espinosa, *loc. cit.*). Assim sentencia o autor em sua eleição do

melhor modo de percepção. Sentença sumária, a julgar apenas pelo início deste § 29. Porém, como acabamos de ver, a sentença está determinada pela questão que responde, qual seja, como conhecer uma causa eterna e infinita, unindo-se a ela estreitamente (já que toda felicidade ou infelicidade depende da qualidade do objeto ao qual aderimos por amor, cf. § 9). Como a intuição ou dedução intelectual é o modo pela qual “*uma coisa é percebida tão somente através de sua essência*” (Espinosa, *ibid*, p. 39, cf. § 22), e o objeto em vista é aquele “*bem verdadeiro e comunicável de si*”, aquele algo que, se “*descoberto e adquirido*”, é causa de uma fruição “*pela eternidade, uma contínua e suma alegria*” (Espinosa, *ibid*, p. 27, cf. § 1), a adequação entre o modo intuitivo e a essência do real é patente. À eleição do quarto modo, isto é, do ato intelectual intuitivo, segue-se ineditamente a necessidade de se explicar com máximo cuidado “*de que modo ele há de ser usado para que as coisas desconhecidas sejam por nós inteligidas com tal conhecimento e para que, ao mesmo tempo, isso se faça o mais compendiosamente*” (Espinosa, *ibid*, p. 43). Ora, isto é posto logo a seguir da constatação patente de que a percepção intelectual e a ideia de Deus são perfeitamente convenientes entre si. Por que Espinosa não avança, pois, imediatamente à definição intelectual de Deus? Por que, diversamente, passa à explicação do método?

Em primeiro lugar, porque ainda não se está na posse da ideia adequada da essência de Deus; ela ainda é *objeto de investigação*, conceito claro obtido pela razão; e, portanto, há que se notar que, a despeito da passagem da experiência vagante para sua determinação intelectual, a qual permitiu a busca racionalmente organizada à maneira do historiador da natureza, adquirindo-se assim o poder de estabelecer princípios e, portanto, possuir ideias claras, conceitos adequados – porém, através de propriedades – da essência de algumas coisas, ainda não se conhece a essência particular de Deus. Em suma, a investigação ainda é *meramente racional*. E o será até a intelecção perfeita da essência adequada e verdadeira de Deus.

Em segundo lugar, para entender a necessidade do método convém retomar dois momentos da investigação já realizada. À altura dos §§12 a 17, que pontuamos justamente como a segunda parte do percurso investigativo da *Emenda* porque aí se alcançou, pela primeira vez, o poder de estabelecer definições, que, no entanto, são princípios racionais obtidos pela investigação da experiência (portanto, conhecimento pelo terceiro modo),

ocorre a importante ressignificação das ideias de bem, mal, perfeito e imperfeito, e, com ela, a base para a ressignificação, por sua vez, dos bens da vida em sua ordem comum, agora entendidos como bens enquanto meios para se chegar a uma natureza humana mais perfeita, e do sumo bem, agora entendido como a fruição, com os demais indivíduos, se possível, da natureza perfeita. E esta natureza humana perfeita é, afinal, indicada como sendo o conhecimento da *união* que a mente tem com a Natureza inteira. Como no exemplo do terceiro modo de percepção do §21, sabemos por este meio *que* existe esta união, sem entender o *que* é esta união. Ainda não a produzimos em nós como ideia perfeitamente inteligível. Tais ressignificações a partir dos conceitos claros adquiridos racionalmente, por uma investigação da experiência (logo, a depender do conhecimento da causa real dos efeitos conhecidos), realinhou a investigação, orientando-a para a busca dos meios necessários e suficientes ao aperfeiçoamento do intelecto e do desejo. A outra passagem está à altura do § 22, isto é, no trecho em que a intuição é definida, justamente, como o modo de percepção pelo qual uma coisa é percebida tão somente por sua essência. Embora a disposição textual (é o quarto modo, que se iniciou pelo modo mais pobre gnoseologicamente, o por ouvir dizer) já evidencie a sua superioridade, a sequência imediata responsável pela enumeração de exemplos é, a princípio, algo decepcionante: por ele sei que “*dois e três são cinco*” (Espinosa, *ibid*, p. 39), etc. Em suma, conhecimentos que são, materialmente, simplórios. E o parágrafo se encerra com outra constatação pouco alentadora: as coisas “*que até aqui pude inteligir por tal conhecimento, foram muito poucas*” (Espinosa, *loc. cit.*).

Assim, pela primeira passagem, podemos lembrar que o aperfeiçoamento do intelecto, ou seja, o aumento da sua força nativa para a intuição, é o escopo do método, e, pela segunda, que a sua função é expandir a ação intelectual até então tão diminuta, quase irrisória. E, por fim, antes de passarmos à análise propriamente dita do método, convém ter em mente o que, sumariamente, é o método em questão: “*um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira*” (Espinosa, *ibid*, p. 35), e o que ele realiza: “*reconduzir o intelecto à reta via*” (Espinosa, *loc. cit.*). O método é, em suma, um instrumento; na qualidade de uma arte, com seu exercício “*muitas coisas que são difíceis são tornadas fáceis*”, por meio das quais “*podemos lucrar na vida também muito de tempo e de*

comodidade” (Espinosa, *ibid*, p. 39). Pois, com efeito, convém lembrar que “a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem [a ordem real, eterna e segundo as leis da Natureza], mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua”, ao mesmo tempo que “vê que nada obsta a que adquira tal natureza”, e, portanto, se “é incitado a buscar meios que o conduzam a tal perfeição” (Espinosa, *ibid*, p. 33).

O método é um instrumento produzido pelo engenho humano, pelo qual se aperfeiçoa instrumento já à mão, com o fim de tornar mais preciso e mais fácil o que, entretanto, já é possível pela natureza, embora com maior empenho e menos comodidade. E, como acabamos de ver, seu escopo é aperfeiçoar o quarto modo de conhecimento, aumentando sua força nativa, tornando-o extensivo a mais coisas que àquelas poucas e irrisórias já obtidas. Como instrumento, permite que o intelecto se aperfeiçoe a si mesmo. O método, assim, define-se por sua utilidade (como todo instrumento) e caracteriza-se como arte que aperfeiçoa (facilita, fortalece, precisa, aumenta o poder) uma ação natural. Em seu uso propriamente intelectual, é este instrumento que permite que o intelecto discirna e produza com mais comodidade (rápida e excelentemente) ideias as mais aptas ao fim e ao escopo da emenda.

4.19 AS OBRAS INTELECTUAIS

Eis, pois, a célebre e belíssima comparação feita por Espinosa entre o método e a arte mecânica⁷⁷:

*...do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas facilísimas, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, e assim, prossequindo gradativamente de obras simplíssimas a instrumentos e de instrumentos a outras obras e instrumentos perfizeram com pequeno trabalho tantas e tão difíceis coisas, assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante... (Espinosa, *ibid*, pp. 43 e 45).*

Poder de investigar mais adiante, isto é, poder do intelecto em seu modo intuitivo

⁷⁷ Mecânica, como vimos, valorizada por Espinosa na listagem dos bens verdadeiros que são sobremaneira úteis para a produção da Liberdade e Felicidade, ou seja, da União com Deus.

de conhecer mais e mais essências adequadas. Chegamos, enfim, ao aperfeiçoamento da observação e racionalização metódica da experiência, sem confundi-la, entretanto, com o método geométrico, pois, como veremos a seguir, o método atual

*deve falar do Raciocínio ou da Intelecção, isto é, o Método não é o próprio raciocinar para inteligir as causas das coisas, e muito menos é o inteligir as causas das coisas, mas é inteligir o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza (Espinosa, *ibid*, p. 47).*

O poder do método (ao menos em sua primeira parte) que opera no *Tratado da emenda do intelecto* é, antes, o de afastar obstáculos, ou melhor, o de abrir caminho para a Via da Intuição, já que, por meio dele, “coibimos a mente para que ela inteliça conforme aquela norma” (Espinosa, *loc. cit.*), a da ideia verdadeira e adequada. O que são, porém, os instrumentos intelectuais que constituem o método e em relação aos quais o método é, simultaneamente, arte de aperfeiçoamento, e que, melhor entendidos e em maior número, aumentam e aperfeiçoam as obras intelectuais? As ideias. O que elas sejam, de que tipos são e como elas se relacionam com o método, é do que trata outra seção do discurso da *Emenda*, que se inicia no § 33 e se estende até o § 48.

Não esqueçamos, porém, que ideias não são meras elocubrações, conceituações ou, ainda, cogitações. São instrumentos reais que o ser humano constrói em sua vida em comum. Podem ser instrumentos técnicos, como uma luneta, uma bússola, um computador, uma bomba atômica, mas também instrumentos sociais, como um regime político, um estatuto jurídico, línguas, sistemas de valores, regras de conduta e assim por diante. Guardemos presentes na memória, neste sentido, que os bens verdadeiros como meios para o fim buscado pela Filosofia e aqui pensados desde a arte metódica de aperfeiçoamento são listados como: *ideia inteligível da natureza, uma sociedade na qual o desejo de muitos sejam convenientes, a moral e a educação das crianças, a medicina e a mecânica*. O mesmo método – a arte de aperfeiçoamento da potência nativa – que se constrói no *Tratado da emenda do intelecto*, estará em operação no *Tratado teológico-político*, no *Tratado político* e no *Compêndio da língua hebraica*, e se realiza à máxima potência na *Ética à maneira dos geômetras*. No tratado em leitura, o método é discutido em sua primeira – e decisiva – potencialidade: a de produção de ideias inteligíveis da natureza. Qual é a natureza das ideias inteligíveis da Natureza? O §33 (*cf.* Espinosa, *ibid*,

p. 45) estabelece que (1) a ideia verdadeira é *algo* diverso de seu ideado; (2) sendo algo, é uma coisa com natureza própria, isto é, não se reduz à mera elaboração abstrata das coisas de que é ideia; e (3) porque é uma coisa, é nesta condição (a de possuir uma essência formal) ideado de uma ideia (sua essência objetiva), e, assim sendo, (3.1) toda ideia verdadeira é também ideado de outra ideia, etc. É preciso frisar aqui que Espinosa afirma não simplesmente que a *ideia* é diversa de seu ideado, mas que o é toda ideia *verdadeira*.

Poderíamos conjecturar, a partir de outros trechos e considerações, que o mesmo não se aplica a ideias que são apenas entes de razão, isto é, a ideias cuja natureza se reduz à concepção racional, ou ainda, cujo objeto não existe fora da ideia que dele se faz, e, portanto, cujo ideado sequer precisa existir fora do intelecto. Pode-se conjecturar que assim o é com as ideias de figuras geométricas, pois, segundo o próprio autor, estas são entes de razão, sem correlato na natureza. Neste caso, apenas as ideias *reais*, cujo ideado existe fora da mente, são diversas de seus ideados. Esta conjectura se esvanece, porém, imediatamente a seguir, com a explicação da tese. A ideia verdadeira é diversa do seu ideado, pois, de fato, “algo é o círculo, algo outro é a ideia do círculo” (Espinosa, *ibid*, p. 45). A conjectura sequer poderia ser feita nos termos expostos, a se recordar as ideias formadas pelo terceiro modo de percepção são ditas *verdadeiras*, embora inadequadas. Como já vimos, a veracidade das ideias racionais – logo, também dos entes de razão – repousa na correta conclusão de uma causa a partir do conhecimento dos seus efeitos, ou de um universal que é sempre acompanhado de alguma propriedade (como a ideia de círculo é sempre acompanhada das ideias de centro e periferia). Por tanto, ideia verdadeira indica aqui ideias intelectuais, mas também as racionais. Pode-se ainda conjecturar, entretanto, se a mesma tese comporta as ideias imaginativas, ou as ideias do primeiro e segundo modo de percepção. Sem dúvida, à medida que são *verdadeiras*. Em outras palavras, o propósito aqui não é o de distinguir ou restringir a tese em juízo quanto ao gênero de percepção, mas tão somente quanto à natureza das ideias verdadeiras. Que o foco da atual investigação incida sobre as ideias racionais e intelectuais é, todavia, patente, uma vez que já foi estabelecido que são estas ideias que são os meios mais aptos ao fim e ao escopo pretendido. O que constitui a veracidade de uma ideia, ademais, será investigado por nós ulteriormente, pois é a partir do §50 que Espinosa passa à tarefa de distinguir as ideias verdadeiras das ideias falsas, fictícias e dúbias.

Aqui, no § 33 do *Tratado da Emenda do intelecto*, a distinção entre ideia e ideado se baseia, em primeiro lugar, na natureza de uma e outro, o que equivale a dizer, em suas respectivas e distintas propriedades: as do círculo são 'centro' e 'periferia'; as da ideia de círculo são 'a ideia de centro' e 'a ideia de periferia'. Ora, posta esta diferença, portanto, posta a diferença *real* entre ideia e ideado, está imediatamente posto que a ideia, enquanto ideia, é *algo*. Logo, algo também *a se entender* e a ter sua ideia. Aqui há duas coisas notáveis a se assinalar. Em primeiro lugar, que a ideia é considerada sob dupla significação, ou melhor, por assim dizer, como significante e como significado. A natureza de uma ideia – *verdadeira*, pontua Espinosa – é tal que ela é ao mesmo tempo *ideia de algo* e *algo ideado*. Mas – frisemos – *por quê?* A *Ética* irá, em suas duas primeiras partes, deduzir e demonstrar que o Pensamento é um *atributo*, logo, algo que é em si e por si, e as ideias, modos do atributo Pensamento, logo, pensamentos determinados, delimitados por outros do *mesmo gênero*. Mas, aqui, na investigação metódica da experiência, como esta distinção se justifica para além da mera possibilidade verbal? O argumento observa que as propriedades de uma ideia são... ideais; ou ainda, que a natureza do pensamento, logo, de uma ideia verdadeira, não é outra coisa que pensamento, e, por conseguinte, o que constitui uma ideia é outra ideia. Em segundo lugar, é preciso abordar este ponto a partir da ordem da atual investigação. O que significa dizer que a ideia é também ideado, justamente quando o método foi comparado ao desenvolvimento produtivo de instrumentos e apresentado como arte que aperfeiçoa o intelecto, ademais, a partir do fim desta emenda que é o de orientar o conhecimento à consecução da perfeita felicidade? Deixemos a questão apenas pontuada, pois, pensamos, ela abre um sentido ainda não previsível, mas que será explícito ao final do percurso deste tratado, e, além disso, incide sobre a nossa questão mais geral nesta investigação, a saber: como se articulam dedução geométrica e experiência para a vida ética, em uma filosofia que afirma a excelência da primeira, tomando-a por modelo perfeito, e simultaneamente reconhece que a segunda é necessária para o conhecimento das coisas mutáveis na duração, sendo este o caso do homem, cuja Felicidade é, a propósito, o escopo deste pensamento. Ora, a investigação sobre a natureza das ideias verdadeiras ocorre sob o propósito da investigação em curso, qual seja, a de conhecer pelo melhor modo de conhecimento e, assim, aperfeiçoar o intelecto, cuja excelência será o conhecimento intelectual da união da mente com a

Natureza Inteira, bem verdadeiro, fixo e eterno.

Para tanto, de acordo com a nota *h* do §21 (Espinosa, *ibid*, p. 39) e com a conclusão dos §§ 29 a 31 (Espinosa, *ibid*, p. 43), é necessário conhecer pelo quarto modo de percepção, o único pelo qual se entende a essência particular de uma coisa, ou sua causa próxima, e, por isso, prossegue Espinosa nos parágrafos seguintes, §§ 34 e 35 (Espinosa, *ibid*, p. 45), a ideia de algo – por exemplo, de Pedro, passando-se assim de uma ideia de um ente de razão para a de um ente real finito e existente na duração – é “*em si mesma algo real, que possui sua essência peculiar*” (Espinosa, *loc. cit.*). O autor não escreve mais essência “*particular*”, mas modifica a qualificação: “*peculiar*”. Sabemos, chegará na *Ética* à essência “*singular*”. Por ora, detenhamo-nos na pergunta: O que pode ser a essência peculiar de uma ideia verdadeira? A questão pode se traduzir em saber o que se conhece intelectualmente de uma ideia em sua realidade formal. A sua causa próxima, ou ainda, sua ideia adequada, que só pode ser *outra* ideia, já que a “*ideia verdadeira é algo diverso de seu ideado*” (Espinosa, *loc. cit.*). Assim, embora a argumentação deste trecho enfatize que a certeza objetiva de uma ideia é isso que a constitui como verdadeira (isto é, conter objetivamente o que a coisa contém formalmente, e, portanto, a certeza sobre a veracidade de um ideia adequada é “*o modo pelo qual sentimos a essência formal*”, cf. Espinosa, *loc. cit.*), e, assim, “*para que eu saiba não é mister que eu saiba que sei, e muito menos é mister saber que sei que sei*” (Espinosa, *ibid*, p. 47), o seu núcleo conceitual está na (1) diversidade entre ideia e ideado e na (2) natureza formal da ideia. Mas, então, por que a ênfase na questão sobre o regresso ao infinito do saber? Sem dúvida, em primeiro lugar, para afastar o preconceito segundo o qual a certeza é uma espécie de signo, e, portanto, o conhecimento verdadeiro é uma modalidade do primeiro modo de percepção. Com efeito, o parágrafo seguinte (§36) conclui que “*o verdadeiro Método não é buscar um signo da verdade depois da aquisição das ideias*” (Espinosa, *loc. cit.*). E qual o nexos entre o começo da argumentação, segundo o qual a ideia é algo diverso de seu ideado, e esta conclusão, segundo a qual a ideia verdadeira não o é por algo externo que a justifica? Retomemos o argumento, apresentando-o formalmente, e, julgamos, este nexos torna-se evidente.

A ideia verdadeira, por ser algo real, tem por sua vez uma ideia objetiva, a qual, em sua natureza formal, é como a causa próxima da primeira. A realidade – seja ela a dos

corpos, seja a das ideias, seja outra qualquer – é efetividade causal. Em outras palavras, a essência objetiva de uma ideia real contém a sua causa próxima, que é outra ideia. À parte, claro, uma ideia que contenha em si toda a realidade e, portanto, seja a ideia cuja essência é a de ser concebida *em si e por si* – segundo a primeira Parte da *Ética*, a ideia de Deus, ou ainda, a de seus atributos. Mas, neste momento do percurso investigativo do tratado em leitura, esta ideia ainda não foi encontrada. Define-se aqui, antes, a natureza de toda e qualquer ideia verdadeira. A ideia do Ente perfeitíssimo surgirá logo a seguir, entretanto, será necessário explicitar ainda uma vez a natureza do Método. Sabemos por ora que esta natureza veraz da ideia é conhecida por sua ideia objetiva, a qual contém sua essência peculiar ou adequada, logo, sua ideia formal como causa próxima. O conhecimento intelectual das ideias verdadeiras é, portanto, o conhecimento de suas relações causais, da produção de uma ideia por outras ideias, logo, da ordem e conexão entre as ideias. E, portanto, conclui o autor no final do §36, “o verdadeiro método é a via para que a própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias (tudo isso significa o mesmo), sejam buscadas na devida ordem” (Espinosa, *loc. cit.*).

4.20 PROGRESSO E BEATITUDE

O método verdadeiro de investigação intelectual é analisado por Espinosa em duas partes, que ocupam toda a sequência do *Tratado da emenda do intelecto*. A primeira parte cobre os §§50 a 94 (Espinosa, *ibid*, pp. 55-85); a segunda, os §§ 95 ao 110 (Espinosa, *ibid*, pp. 85-97). Detemos nosso estudo a esta altura do percurso, porém, a fim de privilegiar o que nos parece decisivo para nosso argumento completo, a saber, o entendimento da natureza dos instrumentos instituídos pela emenda do intelecto para o escopo da Filosofia de Espinosa. Para tanto, convém retomar um traçado geral de nossa questão, a que procura explicitar os vínculos entre o princípio da *Ética à maneira dos geômetras*, isto é, a sua metafísica, e a produção pela experiência dos meios necessários à realização da liberdade, da felicidade, da beatitude humanas. Neste sentido, lançaremos mão do que conquistamos com a leitura acima do *Tratado da emenda do intelecto*, pedindo aqui um pouco de paciência a quem nos lê, pois, para sermos mais evidentes em nossa proposta, é preciso resumir e retomar partes das análises precedentes, todavia explicitando nuances antes intocados.

A dificuldade que temos trabalhado ao longo de todo este estudo diz respeito à diferença entre a matéria inteligível por si e a matéria da experiência, imprópria para o modo geométrico e a exigir a interpretação⁷⁸. A necessidade de investigação da natureza à maneira dos historiadores impõe-se pela sua matéria que não é, por si, inteligível. Para esta filosofia, há duas matérias de natureza diversa, cada qual com um método adequado; o modo geométrico e o modo interpretativo; e, assim, o real divide-se em duas ordens incomunicáveis? Não, por certo. O princípio desta filosofia exige outra leitura, dito em máxima concisão: a inteligibilidade plena da Natureza – que é una e única – destrói os pressupostos da cisão do real em duas ordens absolutamente distintas, quais sejam, Sobrenatureza e Natureza, logo, da concepção de uma causa transcendente à Natureza. Ora, se a Natureza é una e única e plenamente inteligível, por que a intelecção perfeita de sua essência e existência, ou seja, a metafísica de Espinosa em modo geométrico, não é suficiente? Como entender que, no interior desta mesma Natureza, a matéria de nossa experiência seja para nós turva, opaca, inapreensível em sua simultaneidade, a nos exigir a árdua produção de experimentos e instrumentos de codificação racional, em uma só expressão, de outro método, o da arte de interpretar, só ele adequado e conveniente a essa mesma experiência? Para completar em máxima concisão o que ocupa este estudo e, aqui, divisa nossa leitura do *Tratado da emenda do intelecto*, é preciso ainda sublinhar que, como já evidenciamos sobejamente, o escopo da filosofia de Espinosa é a nossa liberdade e a felicidade em ato, nossa, seres singulares existentes na duração, isto é, parte e em meio à experiência.

Entendemos que a interpretação da experiência – isto é, a obtenção dos bens verdadeiros como meios para nosso sumo bem – continua a intelecção da essência do real, à maneira dos geômetras, porque a experiência simplesmente humana faz parte da ordem natural que o intelecto finito é incapaz de apreender. A construção histórica de artes e ciências em uma conveniente ordem social é necessária uma vez que a dedução puramente intelectual que nós – expressão finita, porém singular, do intelecto infinito – podemos empreender, não compreende a totalidade das essências e existências reais, mas

⁷⁸ cf. acima, p. 45 *et seq.*

de maneira perfeita exclusivamente a ordem das essências. Aqui há nuances: os entes reais cuja essência envolve a existência (portanto, necessária em si e por si), os entes reais cuja essência não envolve a existência (necessária apenas pela ordem completa da natureza) e os entes de razão (cuja existência reduz-se à mera essência, isto é, são reais apenas enquanto modos de pensar, ou dito ainda de outro modo, cuja existência não é outra que a concepção que deles se faz). A nossa potência intelectual pode conceber perfeitamente a ordem das essências que não se distinguem da existência (portanto, a ordem dos entes de razão e a ordem dos entes reais cuja essência envolve existência necessária), mas é limitada para a concepção da ordem dos entes cuja essência se distingue da existência, isto é, da totalidade e da total conexão dos seres singulares e finitos *existentes na duração*. Quanto ao conhecimento da ordem das essências que a dedução perfaz, ele é-nos suficiente para conhecer a ordem e a conexão de toda a realidade em sua essência, em especial, a origem e articulação de tudo o que existe, uma vez que, nesta, essência e existência se envolvem, e, portanto, conhecer a essência do Real é também e ao mesmo tempo conhecer a sua existência. Esta dedução não toca, porém, voltamos a frisar, a ordem das existências que não estão envolvidas em suas essências, isto é, a *nossa* (isto é, a do intelecto finito) dedução intelectual não se prolonga indefinidamente à experiência dos seres finitos singulares cuja essência não envolve a existência, ou, pelo enunciado inverso, cuja existência não é imediatamente explicada pela essência de tais seres, quais sejam, seres naturais finitos existindo na duração, como o ser humano, suas ações e paixões, suas artes e ciências, seus costumes e leis, etc.

A via geométrica – a dedução intelectual das essências – encontra o seu limite (leia-se aqui: é factível somente) na explicação da ordem das essências e das existências que estão envolvidas em suas essências; à ordem das existências dos seres finitos na duração, requer-se a investigação metodicamente racional da experiência, a arte da interpretação como resultado do método histórico. Assim, dizemos, a interpretação da natureza emenda-se à intelecção dedutiva perfeita da Natureza. No sentido inverso, porém, o modo geométrico deve emendar - conceber ordenadamente – a investigação e ordenação da experiência porque a ordem natural de nossa vida em comum é parte e, portanto, adquire sua inteligibilidade a partir da dedução da ordem da Natureza inteira, ou ainda, em outras palavras, a experiência, seja a natural, seja a simplesmente humana,

é a ordem e a concatenação dos eventos naturais vividos na duração pelos seres finitos que, quanto às suas essências somente, são modos finitos que são modificações de modos infinitos à medida que afetam-se uns aos outros, modos esses infinitos mediados que, por sua vez, são modificações das modificações imediatas dos atributos divinos. Isto significa apenas, aqui neste ponto, que a via da experiência, por si só, esforça-se por explicar a ordem e a concatenação – é uma narrativa – dos eventos naturais, por exemplo, a da instituição de um estado e de uma ordem social determinadas, mas o faz necessariamente a partir de princípios que elabora pela sistematização de um máximo, mas sempre limitado número de eventos. Estes princípios são válidos à medida e tão somente à medida que permitem inteligir o sentido de um conjunto circunscritos de eventos. Ora, tais princípios racionais encontrados pela investigação e interpretação da experiência não são eles mesmos inteligíveis pelos eventos aos quais eles, sem dúvida e suficientemente, fornecem inteligibilidade, mas pela natureza mesmo do pensamento humano. O pensamento, por sua vez, nada mais é que a ordem das ideias, que, enquanto ordem finita, é parte da ordem infinita de todas as ideias, ou seja, do intelecto infinito, e este, por sua vez, é um modo do atributo Pensamento. Não obstante o bom funcionamento do método histórico enquanto tal, isto é, como investigação circunscrita, a sua elaboração mesma indica a sua dependência da natureza do pensamento e esta, por sua vez, a necessidade de uma investigação outra, a saber, a da inteligibilidade do Pensamento enquanto tal – atributo divino, produção infinita. Por isso, dizemos agora, o modo geométrico emenda – torna inteligível – a ordenação racional da experiência pelo método histórico e a arte de interpretação da natureza.

Desta maneira, argumentamos simplesmente que as duas vias de investigação da natureza – geométrica e histórica, que já propomos que sejam lidas assim: dedutiva e interpretativa; assim como pelo par: ordenação e produção/ressignificação – devem, pela filosofia de Espinosa, realizarem-se em concurso ou conveniência. Não explicamos ainda como estas duas investigações perfazem o escopo desta obra de pensamento. Indicamos em linhas generalíssimas, apenas, como o filósofo justifica a coexistência destas duas investigações e como elas se correspondem. Antes de aprofundarmos a questão sobre a natureza e a extensão da comunidade dos dois métodos (ou melhor, dos dois modos de pensar e de ser), convém, antes, explicitarmos ainda mais as dificuldades que tal projeto

parece encontrar a partir da própria filosofia de Espinosa.

Se antes argumentamos contra a mútua exclusão das duas vias, agora precisamos analisar o alcance de uma objeção menos ostensiva, mas não menos paralisante, a saber, acerca do vácuo entre elas. Em outras palavras, o primeiro nível da dificuldade dizia respeito a uma objeção desta ordem: *ou metafísica em modo geométrico ou interpretação da experiência investigada metodicamente*. A Filosofia de Espinosa assume e leva aos últimos limites o princípio segundo o qual toda a realidade é explicada pela inteligibilidade plena de uma dedução intelectual, *ou* afasta esta pretensão demasiadamente racionalista e mesmo idealizante do poder do pensamento por si só e mais prudentemente limita-se à explicação do real vivido, percebido e realizável e, para todos os efeitos, suficientemente compreensível pelos princípios da mente em sua duração mutável e determinada. O segundo nível da objeção, que voltamos a delinear imediatamente a seguir, formula-se da seguinte maneira: *de um lado, modo geométrico, de outro, interpretação da experiência*. É aceitável, de início, que a geometria (isto é, a dedução intelectual) seja necessária para trazer luz às questões de várias e diversas ordens, seja a da natureza mesma da realidade como um todo, que supera em muito a ordem humana, a qual, inclusive, não pode ser bem compreendida sem estas considerações mais amplas, seja a da natureza do pensamento mesmo, a validade de seus procedimento, seus limites, etc., seja a de que a interpretação, isto é, a investigação dos eventos na duração, cuja concatenação não é dada a nosso só pensamento e sequer pode ser deduzido completamente dos princípios mais gerais da realidade, é ao mesmo tempo necessária e limitada.

Em suma, é aceitável, dizemos, que questões de ordens distintas exijam modos de investigação diversos, cada um por si plenamente válidos e justificados seja por suas matérias, seja por seus procedimentos próprios. Porém, *como pensá-los conjuntamente, ou melhor, simultaneamente, em concurso? Bastará delimitá-los?* Não poderá esta última opção ser a nossa leitura, pois, desde os princípios da Filosofia de Espinosa, a ordem dos seres finitos na duração, a experiência humana natural e histórica, é apenas uma parte, diz respeito a modos, portanto, a uma ordem *por si* carente de inteligibilidade *plena*. Ou dito ainda de outra maneira: porque esta filosofia afirma a realidade absoluta, que é infinita e contém em si mesma tanto sua razão de ser quanto sua razão existir, portanto,

cuja natureza é a afirmação mesma da inteligibilidade plena de sua essência e existência, não é possível aceitar a explicação que se detenha na coexistência de duas ordens incomunicáveis e, por isso mesmo, de dois modos e métodos de investigação que existiriam independentemente um do outro e *por si sós* plenamente realizáveis (logo, duas maneiras de pensar absolutamente distintas).

Isto posto, o segundo nível da objeção, se inicialmente parecia condescendente, é, ao final, radicalmente provocador e, pelas razões apresentadas, incontornável. Propomos adiantar soluções a este último círculo (para mencionar mais uma vez, com um grão de sal, Dante) de nossa problematização mais profundamente pela própria letra de Espinosa. Retomemos a distinção entre os métodos geométrico e histórico, mas agora enfatizando o ponto da atual dificuldade, a saber, o da articulação ao mesmo tempo necessária e problemática – para a atual forma deste nosso artifício de investigação – *entre* geometria e interpretação (nossas sinédoques – lembremos – para a dedução intelectual de essências e a investigação metódica da natureza dos seres finitos e mutáveis, suas ações e paixões na duração, ou seja, a interpretação à maneira dos historiadores), acrescentando mais elementos que os evocados até então. A seguir, por esta análise, esforçarmo-nos por identificar o nervo do problema, conceitualmente decisivo. E para isto avançaremos nossa leitura do *Tratado da emenda do intelecto*. Para tanto, voltemos a ler o seu início tão bem cuidado:

*Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinham em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria. Digo que finalmente tomei posição; pois, ao primeiro olhar, parecia inconsulto querer deixar uma coisa certa por outra então incerta. Via, é claro, as comodidades que são adquiridas da honra e das riquezas e que eu seria coagido a abster-me de buscá-las se quisesse seriamente dedicar trabalho a outra coisa nova; e percebia que, se porventura a suma felicidade se situasse nelas, eu dela deveria carecer, mas se, em verdade, nelas não estivesse situada e somente por tais coisas eu trabalhasse, então também haveria de carecer da suma felicidade (Espinosa, *ibid*, p. 27).*

Este longo enunciado, que evoca quase palavra a palavra uma multidão de referências históricas e dispõe a questão em termos de duas vias antitéticas, encontrará

uma primeira depuração alguns parágrafos depois pela ressignificação dos termos essenciais 'bem', 'mal', 'perfeito' e 'imperfeito', pela qual, no entanto, não parece estar completamente dirimida a acima mencionada oposição; pois, se esses termos são simplesmente relativos, isto é, a mesma coisa poderá ser dita bem ou mal “*segundo diversas relações*” (Espinosa, *ibid*, p. 33) – o que inclina o leitor, neste ponto de leitura, a julgar que Espinosa está historicizando completamente a questão sobre a felicidade e, portanto, o fim de sua filosofia –, são-no, todavia, “*principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza*” (Espinosa, *loc. cit.*). Imediatamente a seguir, no entanto, e sem negar ou mesmo reparar minimamente o princípio segundo o qual bem e mal, perfeito e imperfeito, logo, a felicidade, nada significam sob a ordem eterna da Natureza, ou seja, a realidade mesma, Espinosa mantém o sentido do trabalho humano a construir, progressivamente, a perfeição de sua felicidade. Agora, bem verdadeiro é todo meio que leva a esta felicidade, e sumo bem, conquistá-la e comunicá-la – fazê-la e fruí-la socialmente –, “*se possível*” (Espinosa, *loc. cit.*). Ora, essencialmente está dado o sentido de todo o Trabalho Humano – artes, técnicas, saberes, costumes, leis, em suma, o da História e o da *Philosophia*: a produção da Liberdade *comum*. Por esta via, o sentido da história – este projeto do trabalho humano com vistas a sua realização social, portanto, o escopo da filosofia de Espinosa – é a felicidade humana, mas a própria ideia de felicidade e os valores humanos em geral não são *dados da natureza*. Isto não seria problematizável, desde que a ordem da Natureza, que aqui Espinosa diz ser inalcançável pelo só pensamento humano, não fosse, entretanto, plenamente inteligível pela dedução geométrica demonstrada na *Ética*! É que a *debilidade* do só pensamento humano diz respeito ao seu uso *vago*, isto é, sem método, ou ainda, não emendado – aqui, leia-se: orientado e fortalecido – ao fim e ao escopo da *mea Philosophia*: a perfeição ética, a liberdade da mente.

Desde a proposta de interpretação que adotamos, qual seja, a que contempla o liame, o exercício simultâneo da dedução intelectual de essência das coisas fisicamente reais e da interpretação histórica metodicamente racional da existência das coisas singulares, a questão é equivocada. A continuação do trecho já o assevera:

...a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse interim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a

sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição (Espinosa, loc. cit.).

Isto afasta o fantasma da ilusão necessária – claro, a nos fiarmos em Espinosa –, porém apenas reafirma o problema que estamos expondo, pois aqui é dito que a debilidade humana não alcança a ordem eterna – qual seria, se a *Ética* é a demonstração perfeita da realidade da Natureza? –, mas pode vir a adquirir tal potência, e, por isso, busca meios para este fim. Que potência é esta, a da dedução à maneira dos geômetras? Que meios são estes, os da purificação do intelecto? A nosso ver, a passagem anuncia outra leitura, a considerarmos ainda todas as indicações que já destacamos da necessidade de aperfeiçoamento das ciências e das artes: não só o conhecimento metafísico, a dedução, etc., mas também a interpretação histórica racionalmente metódica é esta potência do intelecto; os meios são não apenas as ciências dedutivas, sequer apenas os das ciências experimentais, mas também tudo que diz respeito à construção social das outras ciências, técnicas, saberes e artes a exigir a investigação e o exercício da interpretação histórica, como a política, o ordenamento jurídico, a educação, o uso e melhoramento da língua, e assim por diante. Se somos repetitivos quanto a estas formulações, é porque, aqui, na leitura do *Tratado da emenda do intelecto*, é necessário acentuar, e o mostramos pela leitura nas seções anteriores, que a parte *histórica* deste programa perpassa toda a sua exposição, inclusive à altura da justificação do método intelectual como um todo.

Se nossa leitura da interpretação de Gueroult (1969), logo, de muitas que dela se seguem, não é apressada, os *meios*, como diz esta passagem, os *auxílios* e *experimentos* do intelecto, como são nomeados ao fim deste mesmo tratado, reduzem-se ao exercício puramente racional e intuitivo do intelecto, uma vez que tal obra tem como propósito uma introdução ao método geométrico. Porém, se nossa proposta não é equivocada, tais meios e tais instrumentos são também a maneira de aperfeiçoarmos a experiência da *vida em comum*; logo, dizem respeito às matérias históricas, tudo que não é inteligível *per se* e exige interpretação – o trabalho do intelecto, aliás, os bens como meios para consecução de nossa felicidade, como os enumerados pelo autor, que como vimos são: filosofia natural, ordenamento social, moralidade, medicina e mecânica, resumidos depois, no *Tratado teológico-político*, com a rubrica *artes e ciências*.

4.21 A EXPERIÊNCIA E O INTELLECTO: PRODUÇÃO DA LIBERDADE

Mas o que teria levado um leitor tão erudito, rigoroso e fino como Gueroult, não dizemos separar, mas, note-se, opor tão marcadamente a intelecção à maneira dos geômetras da investigação interpretativa à maneira dos historiadores? Para adiantar uma resposta a esta questão, convém avançarmos ao final do percurso da emenda do intellecto, quando, à altura dos parágrafos 99 e seguintes deste tratado, é-nos dito que o intellecto, depurado das percepções vagas e confusas da imaginação, pode deduzir a *série completa das essências singulares afirmativas*, mas não a da *série dos entes singulares mutáveis na duração*.

No parágrafo 99, Espinosa afirma que

*...em verdade, quanto à ordem, e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unidas, requer-se que – o quanto antes se possa fazer, e a razão o postula – inquiramos se se dá algum ente, e simultaneamente qual [ele é], que seja causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias e, então nossa mente, como dissemos, venha a reproduzir maximamente a Natureza, pois terá objetivamente tanto sua essência, quanto sua ordem e união (Espinosa, *ibid*, p. 89, grifos nossos⁷⁹).*

A isto, Gueroult comenta que “...o entendimento puro é a potência do verdadeiro. Por conseguinte, tudo o que ele produz espontaneamente é sempre uma ideia clara e distinta, isto é, verdadeira” (Gueroult, 1969, p. 25), e complementa: “compreendemos, pois, que ele seja livre em inventar todas as definições que queira, e que, no entanto, elas sejam verdadeiras, isto é, conforme às coisas” (Gueroult, *loc. cit.*). Mas esta “livre invenção” (Gueroult, *ibid*, p. 26), ele acentua, “não tem nada a ver com a da imaginação, pois, diferentemente dessa, ela está submetida às leis que regulam de dentro sua espontaneidade e que são precisamente as leis da concebibilidade real” (Gueroult, *loc. cit.*). E conclui: “Por isso, é necessário purificar o entendimento a fim de que se evite confundi-lo com a imaginação e se tome os fantasmas dessa pelas definições daquele” (Gueroult, *loc. cit.*). Não destoamos de Gueroult nisto que diz respeito à ação do intellecto em sua máxima potência, isto é, em seu exercício à maneira dos geômetras, nas matérias que são, por si

⁷⁹ Grifamos o uso do verbo *inquirir* porque, como notamos no início de nossa leitura do *Tratado da emenda do intellecto*, pertence ao vocabulário próprio à investigação metódica da experiência, ou, como a nomeia o *Tratado teológico-político*, ao método histórico como instrumento para a interpretação.

só, inteligíveis; ponderamos, no entanto, se o seu comentário permite contemplar a necessária operação simultânea do mesmo intelecto à *maneira dos historiadores*, isto é, em sua potência de racionalização metódica da experiência⁸⁰.

A leitura de Gueroult, correspondente às linhas do *Tratado da emenda do intelecto* que presentemente destacamos, prossegue nos alertando que “*não sendo real senão quanto à sua possibilidade interna, a qual se exprime em sua concebilidade a priori pelo entendimento, a coisa assim definida não seria uma coisa singular⁸¹ existindo em ato na duração, mas uma natureza estrangeira à existência e ao tempo*” (Gueroult, *loc. cit.*, *grifos nossos*). Assim, tal natureza de definição só existe para definições de *essência*. Logo, “*uma vez que a essência da coisa não é outra que a sua estrutura imanente concebida pelo entendimento, e em nada a causa que a faz existir na Natureza*” (Gueroult, *loc. cit.*)⁸², em completa concordância, também pensamos neste ponto, com Espinosa, que ele então cita: “*...a experiência não nos ensina sobre as essências das coisas*” (Spinoza, 2014b, p. 72). O comentador pondera a seguir sobre a objeção comum a esta teoria da definição perfeita, a saber, se ela é factível para definições *reais*, ou ainda, que ela possa ser imitada da Geometria para se aplicar à Filosofia. Sua resposta, sumariamente:

*Pô-lo em dúvida é desconhecer, uma vez mais, o valor da ideia clara e distinta. Com efeito, a Metafísica está assegurada de apreender esses seres no momento que, tendo definido a priori as noções de algumas coisas (causa sui, substância, etc.) que, por sua concebilidade, são reais a mesmo título que os seres matemáticos, abre caminho para se conceber que uma entre elas, a saber, a de substância, tem a propriedade de existir necessariamente, e deve ser, por conseguinte, investida também de realidade física. Vê-se logo que tudo isso que, a seguir, será deduzido da ideia da substância infinita, isto é, da ideia que Deus tem de si mesmo, a qual não é outra que a do entendimento infinito, terá não somente a realidade conveniente a toda ideia geométrica, mas também esta realidade fora de nós sobre a qual afirma a Metafísica e que requisita as coisas fisicamente reais (Gueroult, 1969, p. 28)*⁸³

Deste “*paralelo entre a Geometria e a Metafísica*” (Gueroult, *loc. cit.*), o autor

⁸⁰ Com precisão, voltemos a notar, a experiência da *natureza naturada particular*; pois se dá também a experiência do eterno e infinito, justamente a do intelecto em sua máxima potência, como em: “*sentimos e experimentamos que somos eternos*” (Espinosa, 2015a, p. 555).

⁸¹ *Grifos nossos*, pois, como sabemos pela interpretação de Chauí (1999 e 2016), a filosofia de Espinosa demonstra o vínculo entre imanência, liberdade e existência real das coisas singulares. Não é outra a interpretação que, aqui, nos limites muitos estreitos de nosso saber e talento, seguimos.

⁸² *cf.* abaixo, **Apêndice 2**, p 223.

⁸³ *cf.* abaixo, *ibid.*, p. 239-41.

francês entende que “*a natureza se conta ao espírito segundo sua interioridade genética, ainda que, contrariamente à oposição tradicional, a descrição seja definição, e a História da Natureza, Geometria metafísica*” (Gueroult, *ibid*, p. 33, grifos do original)⁸⁴. E se concordamos com ele que a Geometria, uma vez “*assegurada da verdade daquilo que conhece ao deduzi-lo de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio infinito (a quantidade)*” (Gueroult, *ibid*, p. 27), é por isso, segundo Espinosa, modelo de saber; assim como que “*da mesma maneira a Metafísica estará assegurada da verdade disso que afirma se ela o deduzir de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio absoluto, certo por si, ideia verdadeira, dada absolutamente em nosso espírito*” (Gueroult, *loc. cit.*); somos no mínimo cautelosos, entretanto, quanto a sua ilação segundo a qual a Metafísica também “*não terá que considerar, nada mais, nada menos, que o encadeamento rigoroso das ideias no interior do Pensamento*” (Gueroult, *loc. cit.*)⁸⁵. Cautelosos, dizemos, pois vemos a pertinência desta fina interpretação. Ela está de acordo, aliás, como já dissemos, com a letra de Espinosa, ou partes dela, que continua:

Mas é de notar que eu aqui não inteliço por série das causas e dos entes reais a série das coisas singulares mutáveis, mas exclusivamente a série das coisas fixas e eternas. Pois seria impossível à debilidade humana seguir a série das coisas singulares mutáveis, tanto por causa de sua multidão, que supera todo número, quanto por causa das infinitas circunstâncias de uma e mesma coisa, qualquer uma das quais podendo ser causa de que a coisa exista ou não exista, uma vez que a existência delas [sc. das coisas singulares mutáveis] não tem conexão alguma com sua essência, ou seja (como já dissemos), não é uma verdade eterna (Espinosa, 2015c, p. 89).

Resta, pois, para a obra de Espinosa, a dedução de essências? Toda a *Ética* e os demais tratados operam apenas por esta dedução, à parte a pretensão de conhecer – logo, agir em meio – à “*série das coisas singulares mutáveis*”, uma vez que a existência destas coisas “*estão longe da essência íntima*” (Espinosa, *loc. cit.*) das mesmas? Ou toda esta declaração, e o que Gueroult dela diz, concerne tão só ao método geométrico e sua matéria correlata, o qual não afasta ou exclui, e pode mesmo, por estas próprias razões, exigir o método histórico? Afinal, o escopo da filosofia de Espinosa, segundo sua própria letra, como já citamos sobejamente, não é a real felicidade humana, a qual depende da

⁸⁴ *cf.* abaixo, *ibid*, p. 245.

⁸⁵ *cf.* abaixo, *ibid*, p. 239.

construção de instrumentos e aperfeiçoamento do ordenamento social e político, das ciências, das artes, em suma, do trabalho das ciências e das artes para melhor interpretação da natureza? É bem verdade que, a despeito de nossa 'debilidade' para conhecer toda a ordem e conexão da existência das coisas mutáveis na duração, como, por exemplos, a dos estados, ou a dos costumes, ou a das invenções simbólicas, enfim, da própria natureza, o filósofo sustenta que “*sequer é preciso que intelijamos a série delas*”, já que “*aí nada mais se nos apresenta além de denominações extrínsecas, relações ou, no máximo, circunstâncias*” (Espinosa, *ibid*, p. 89); que as coisas singulares, não obstante sua existência flutuante condicionada por uma multidão de causas, são-no e por sua vez operam sob as leis inscritas nas essências das coisas fixas e eternas; que sem essas, aquelas “*não podem ser sequer concebidas*” (Espinosa, *ibid*, p. 91); e que, por conseguinte, tais essências e suas leis são “*como que universais ou gêneros das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas*” (Espinosa, *loc. cit.*). Entretanto, e como vimos pontuando a partir de outros textos, Espinosa acrescenta logo a seguir: “*Mas, como isso é assim, parece subsistir uma não pequena dificuldade para que possamos chegar ao conhecimento desses singulares, pois conceber todos simultaneamente é coisa muito acima das forças do intelecto humano*” (Espinosa, *loc. cit.*). Qual é esta dificuldade não pequena? Não de que do ordenamento eterno e fixo das essências que são como universais e gêneros se siga toda a série das existências das coisas singulares mutáveis na duração, mas, justamente, que nosso intelecto, por ser finito, não pode apreender toda a série (a das essências e das existências) das mesmas.

A nosso ver, Espinosa é explícito quanto a isto no parágrafo seguinte (correspondente ao §102 e, salvo engano, passado por alto por Gueroult), que por isso o citamos integralmente:

*A ordem, porém, para que um [singular] seja inteligido antes do outro, como dissemos, não há de ser pedida à série de seu existir; nem tampouco às coisas eternas. Nestas, com efeito, todas elas são simultâneas por natureza. Donde outros auxílios são requeridos além daqueles que utilizamos para inteligir as coisas eternas e as suas leis; entretanto, não é este o lugar de os trazer, nem tampouco é mister [fazê-lo], a não ser depois que adquirimos suficiente conhecimento das coisas eternas e de suas leis infalíveis e [depois] que a natureza de nossos sentidos se nos deu a conhecer (Espinosa, *loc. cit.*).*

Enumeremos o que é aqui transparente e nos é essencial: 1. a ordem das essências

e a de suas leis é imprescindível e necessária antes de tudo; 2. essa ordem e a de suas leis são como princípios, isto é, servem como princípio de ordenação, em nossa mente, das coisas singulares – a considerar ainda “*que a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*” (Espinosa, 2015a, p. 135) –, por exemplos, de nossos afetos, de nossos costumes e leis, de nossas ciências e artes...; 3. é impossível, para nós, contemplar toda a conexão e ordenamento das causas e feitos que determinam a *existência* das coisas singulares, inclusive desde o conhecimento certo dos seus princípios; 4. por conseguinte, após o conhecimento da essência das coisas fixas e eternas, isto é, das definições perfeitas, é necessário fazer uso de auxiliares, instrumentos, técnica, engenho e arte, ciência, em suma, do aperfeiçoamento do trabalho humano, o qual depende, em tempo, do que a natureza dos nossos sentidos se nos deu a conhecer...

Os *outros auxílios* de que fala esta passagem são, a seguir, nomeados *experimentos*. Mas nada mais é dito e, como se sabe, a sequência do tratado haveria de se ocupar da consecução do método reflexivo, ou seja, do conhecimento da natureza e das propriedades do próprio intelecto, pois, sem isso, nada há de ser conhecido perfeitamente. De todo modo, e com pertinência, tais experimentos, auxílios, instrumentos, são rapidamente aproximados, senão identificados, por uma generalidade de leitores de Espinosa, aos experimentos da *ciência natural*, logo, ao que veio a ser conhecido como experimentos das ciências – no sentido contemporâneo; pouco senão nunca relacionados aos meios e maneiras, técnicas e fundamentos, do conhecimento da história e de suas matérias: da linguagem à política. Contudo, como já indicamos, para Espinosa a própria natureza (a *natureza naturada particular*) é matéria da interpretação. Logo, tais auxílio e experimentos, ou ainda, os instrumentos a serem aperfeiçoados com vistas à nossa felicidade e à liberdade, cobrem um grande, vastíssimo campo; aliás, todo o campo de nossa experiência que não a do eterno e imutável!

Reconsideremos, enfim, uma citação de Espinosa feita por Gueroult logo acima, mas agora inscrita no trecho completo:

Vós me perguntais: a experiência nos é necessária para saber se a definição de um atributo é verdadeira? Respondo que jamais temos necessidade da experiência, a não ser por aquilo que não se pode concluir da definição que damos de uma coisa, como, por exemplo, a existência dos Modos, pois ela não pode ser concluída da definição da coisa. Mas não temos necessidade da experiência para conhecer aquilo cuja existência não se distingue da essência e, por conseguinte, se conclui

da definição. Mais do que isso, nenhuma experiência nos poderá jamais nos dar um conhecimento semelhante, pois a experiência não nos ensina sobre as essências das coisas; o mais que se pode dela esperar é dirigir o espírito de tal modo que ele se aplique somente a certas essências. Depois, e porque a existência dos atributos não difere de sua essência, jamais nenhuma experiência poderá nos fazê-la apreender (Spinoza, 2014b, p. 72).

Se a experiência não nos pode nos valer de nada para o conhecimento dos atributos divinos (justamente e apenas o que Vries inquiriu), ou ainda, para tudo aquilo cuja existência não se distingue da essência, e de resto ela é referenciada, nesta passagem, negativamente, podemos por isso ignorar o que aí é dito dela de positivo, a saber, que *a experiência é imprescindível para o conhecimento da existência de tudo aquilo que não se pode concluir da definição que damos de uma coisa, como, por exemplo, a existência dos Modos?* Dito de outra maneira: sem a experiência, é-nos impossível o conhecimento e a ação em tudo que diz respeito aos modos, isto é, incluso nós mesmos, nossa existência na duração e seu aperfeiçoamento para a produção da liberdade e a aquisição da felicidade – as quais, sem dúvida, são tão difíceis quanto raras, a exigir do sábio o exercício o mais acurado de seu intelecto, assim como o individual, social, histórico trabalho humano.

5. CONCLUSÃO

Dentro dos limites muito estreitos de nosso talento e saber, estudamos a Filosofia de Espinosa a partir da ideia que nos parece a mais feliz do seu pensamento, a saber, que a realidade é plenamente inteligível e comunicável porque é uma Natureza absoluta, única, infinita e eterna, da qual somos parte e, portanto, a nossa suprema felicidade consiste em entendermos, com maior lucidez, que nossa essência e existência devem estar maximamente unidas à essência desta mesma divina Natureza. Por conseguinte, Espinosa mostrou que a Sobrenatureza é a sombra que impede olhos – de resto muito saudáveis – de enxergar que, à luz da razão, a Liberdade está ao alcance de nossas mãos. Com efeito, dar a ver não é apenas lançar luz, mas também afastar o que impede a visão do que sempre está à nossa volta e em nós mesmos.

O princípio afirma que a realidade é plenamente inteligível e, como somos parte dela, ou seja, não há divisa que nos separe, em absoluto, do real e da verdade, somos aptos a entender e comunicar esta mesma realidade e essência. Também a experiência nos ensina, o quanto basta, que nosso conhecimento é real, efetivo e capaz de perfeição. Neste sentido, Espinosa não é o único espírito a chancelar a efetividade de nossos saberes, tampouco está solitário em projetá-los para a aquisição de uma ciência superior, a sabedoria. O filósofo se destaca, entretanto, pela maneira de sustentar que o saber humano das primeiras causas da realidade permite-nos chegar, como que pela mão (argumentado e ensinado por discurso racional), através do aperfeiçoamento dos saberes, à *perfeição ética*.

A conveniência entre a plenitude inteligível da realidade e o nosso saber implica, com efeito, o poder de comunicá-la, exercício da racionalidade, que outra coisa não é que a comunicação, o nexos sem fissuras, na devida ordem, entre as coisas e o saber delas. Assim, o princípio implica não apenas que as diversas e múltiplas realizações humanas – *artes e ciências* para usar rubrica da pena do próprio autor – comunicam-se entre si, como também que o correto concurso entre elas encontra sua comunidade na realização de um Bem Supremo. E pontilha-se deste modo o percurso que cobre a Filosofia de Espinosa: a começar pelo conhecimento intelectual das primeiras causas, ajusta-se os diversos saberes para a máxima perfeição humana, ou seja, a felicidade em comum. Ora, que modo

de conhecimento seria o mais adequado a ensinar e comunicar esta doutrina, senão o saber racional em seu exercício o mais excelente, tal como se mostra na experiência? O conhecimento intelectual e discursivo eles mesmos demonstrando-se em perfeita conveniência com o que afirmam: uma *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*.

Por este caminho, começamos então por apresentar a Filosofia de Espinosa com o resumo da Primeira Parte da *Ética*, pelo qual se evidencia a disposição e ordenação à maneira dos geômetras do que é a metafísica de nosso autor, em outras palavras, o saber das primeiras causas da realidade. A leitura do *Apêndice* desta mesma parte da obra nos fornece, em seguida, a primeira indicação de conveniência entre o que foi antes demonstrado e os propósitos desta filosofia, intrínsecos e em diálogo com outras concepções. Destaca-se a discussão sobre a diversidade de concepção da Natureza e de que maneira o modo de pensar dedutivo à maneira dos geômetras nos permite desvencilharmo-nos da concepção de Sobrenatureza, pois conceber que a Natureza não se explica por si mesma – logo, é por si carente de significação ética – é o mesmo que afirmá-la, a rigor, desconhecida, inerte e estrangeira à nossa inteligência, e, por conseguinte, que nela existimos como exilados e condenados. Do contrário, deliramos o fantasma da Alteridade Absoluta e suas modalidades: o princípio da vida, de tudo que existe, assim como sua razão de ser agora entendida como *fim instituído por desígnio transcendente*, é absolutamente externo à natureza, é uma Sobrenatureza qualquer. Por um lado, sustenta-se que a nossa verdadeira natureza participa não da existência dos demais seres naturais, mas de um Ser existente em lugar nenhum; por outro, entre aqueles que se recusam a afirmar positivamente a Sobrenatureza, mas não podem ou desejam negar seus princípios, acabam por se desviar de Cila para abraçar Caríbdis, ou ainda, por se suspender dialética e indefinidamente entre os dois. Não surpreende que isto tenha sido levado até o ponto de se afirmar, por Hércules!, que o sentido do ser não é dado, seu fundamento é nada e a existência ela mesma é absurda.

A cisão entre Natureza e Sobrenatureza fundamenta os ordenamentos sociais e políticos que nos destroem em confinamento pela Servidão Soberana. Em termos absolutos, a metafísica que sustenta a teologia-política advoga que a essência da realidade, do ser em si, de Deus, é absconsa e inconcebível a nosso mísero, lamentável e pervertido intelecto. Não apenas porque a Realidade é infinita e nossa condição humana finita, mas

desde o princípio segundo o qual aquela é Absolutamente Outra – não sem esquecer aqueles que, por esta via, chegaram a afirmar, com o máximo rigor que lhes foi possível, que a natureza humana é incognoscível para si mesma! Ora, se a Sobrenatureza da Verdade ela-mesma nos é, em absoluto, inacessível, a sua alteridade, ou seja, a Natureza, só pode ser, por sua vez, adversa, engano e ilusão. A teologia-política hebraica, cristã e islâmica, mas também a do paganismo antigo, greco-romano, avaliada por Espinosa como superstição e servidão a mais brutal, retira o sentido imanente da Natureza para segredá-lo nos palácios, castelos e gabinetes da Aristocracia, da Monarquia e da Razão de Estado. Em comum, a concepção da natureza como carente de significação imanente, matéria inerte e passível à disposição transcendente de Agentes (*Naturae Rectores*) cuja vontade opera por finalismo, contingente e arbitrário, em todo caso ininteligível. Correlata a esta realidade aleatória da natureza e arbitrária da Sobrenatureza (que por virtude da causalidade transitiva, ou ainda, emanativa, pode ser também intramundana, cosmológica), a infame e incontornável ignorância humana. E assim erraríamos indefinidamente, pontua Espinosa, não fosse outra norma de verdade, isto é, outra *maneira de pensar*, como atestam os matemáticos, cujo correlato é a indestrutível Natureza Plena de Sentido, perfeitamente concebível e comunicável pelo engenho de nossa natural e muito saudável inteligência.

Com efeito, se o perfeito conhecimento intelectual e sua comunicação racional, ainda que das essências reais que constituem a realidade, estivessem divorciados da experiência, estaríamos presos à seguinte contradição: por um lado, a realidade é por si inteligível, por outro, esta mesma realidade abriga uma dimensão, a da nossa existência, que é inapelavelmente opaca e estrangeira à ordem real das essências. Não está aqui um paradoxo, nem uma contradição fundante de nossa finitude, mas uma conclusão que nega, simplesmente, o seu princípio. Não se segue a contradição, argumenta-se, uma vez que se entenda que a ordem da realidade, em sua inteligibilidade plena, é suficiente para a afirmação segundo a qual, neste, essência e existência identificam-se; em outra ordem, a da existência dos seres finitos, destas coisas singulares existentes na duração, essência e existência não se implicam, todavia, enquanto essências, participam da ordem plenamente inteligível, infinita, livre e eterna. Isso para não mencionar o desvario segundo o qual a experiência, a *natureza naturada particular*, é o reino da inadequação,

ilusão e engano! A contradição é evidente. Que miserável seria a inteligibilidade que não ilumina senão a si mesma, projetando Sombras em todas as partes! À luz da razão, uma vez que se afirme a absoluta realidade em sua inteligibilidade plena, deve-se afirmar também que todas as suas partes se comunicam e estão em conveniência com a plenitude do princípio. A perfeição não apenas de nossa essência, mas notavelmente de nossa existência e potência dever estar imantados ao princípio. Ora, que é isto, a perfeição de nossa potência, senão a realização em ato, ou seja, em nossa existência, logo, também pela experiência, de nossas ações – artes e ciências – em conveniência com a Plenitude da Natureza?

REFERÊNCIAS

OBRAS DE ESPINOSA

ESPINOSA, B. **Breve tratado de Deus, do Homem e do seu bem-estar**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

_____. **Ética**, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015(a).

_____. **Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015(b).

_____. **Tratado da emenda do intelecto**. Campinas, Editora da Unicamp, 2015(c).

_____. **Tratado da reforma da inteligência**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, B. **Correspondencia**. Madri: Alianza, 1988.

_____. **Obra completa, (Breve) Tratado e outros escritos**, v. I. São Paulo: Perspectiva, 2014(a).

_____. **Obra completa, Correspondência completa e vida**, v. II. São Paulo: Perspectiva, 2014(b).

_____. **Obra completa, Tratado Teológico-Político**, v. III. São Paulo: Perspectiva, 2014(c).

_____. **Obra completa, Ética e Compêndio de gramática da língua hebraica**, v. IV. São Paulo: Perspectiva, 2014(d).

_____. **Spinoza Opera**. Heidelberg: C. Winter, 1925; 2, Auflage, 1972.

_____. **Tratado breve**. Madrid: Alianza, 1990.

_____. **Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de la filosofia de Desartes/Pensamientos metafísicos**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

OBRAS SOBRE ESPINOSA

LIVROS

ALQUIÉ, F. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: PUF, 1981.

BALIBAR, E. **Spinoza y la politica**. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

BOVE, L. **Espinosa e a psicologia social**, ensaios de ontologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Autêntica / São Paulo: Nupsi-USP, 2010.

_____. **La stratégie du conatus**, affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: J. Vrin, 1996.

BRUNSCHVICG, L. **Les étapes de la philosophie mathématique**. Paris: F. Alcan, 1922.

_____. **Spinoza et ses contemporains**. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

CHAUI, M. **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**. Vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**. Vol. II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CRISTOFOLINI, P. **Spinoza per tutti**. Milano: Feltrinelli, 1993.

CURLEY, E. **Behind the geometrical method**. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

_____. **Spinoza's Metaphysics**. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

FRAGOSO, E. A. R. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: Editora da UECE, 2011.

GAINZA, M. C. **Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo**. São Paulo: EDUSP, 2011.

GIOVANNONI, A. **Immanence et finitude chez Spinoza: Etudes sur l'idée de constitution dans l'Éthique**. Paris: Éditions Kimé, 1999.

GLEIZER, M. A. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.

GUÉROULT, M. **Spinoza. I: Dieu (Éthique, 1)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. **Spinoza. II: L'Âme (Éthique, 2)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1972.

JAQUET, C. **L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza**. Paris: P.U.F., 2004.

SOLÉ, M. J. **Spinoza en Alemania (1670-1789)**, Historia de la santificación de un Filósofo maldito. Córdoba: Brujas, 2011.

MACHEREY, P. **Introduction à L'Éthique de Spinoza**. Paris: PUF, 1997.

MANCOSU, P. **Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century**. New York: Oxford University Press, 1996.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les éditions de Minuit, 1988.

MOREAU, P-F. **Spinoza. L'expérience et l'éternité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

RAMOND, C. **Spinoza et la pensée moderne**. Constitutions de l'objectivité. Paris: Éditions Harmattan, 1998.

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana**. São Paulo: Associação da Editora Humanitas, 2004.

VINCIGUERRA, L. **Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination**. Paris: Vrin, 2005.

WOLFSON, H. **La philosophie de Spinoza**. Éditions Gallimard, 1999.

TESES

ITOKAZU, E. M. **Tempo, duração e eternidade na filosofia espinosana**. São Paulo: USP, 2008.

NETO, P. V. **Real, existente e concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa**. São Paulo: USP, 2002.

PEREIRA E SILVA, M. C. **A noção de relação na teoria cognitiva de Durandus de St. Pourçain**. Campinas: UNICAMP, 2018.

PERSCH, S. L. **Imaginação e profecias no Tratado Teológico-Político de Espinosa**. São Paulo: USP, 2007.

REZENDE, C. N. **Intellectus Fabrica: Um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus De Intellectus Emendatione de Espinosa**. São Paulo: USP, 2009.

ARTIGOS

BERNHARDT, J. Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme (à propos d'une étude magistrale), in: **Dialogue**, n° 14, 1975.

CHAUI, M. A ideia de parte da Natureza em Espinosa, in: **Discurso**, n° 24, 1994.

_____. A definição real na abertura da Ética I de Espinosa, in: **Cadernos de História e filosofia da Ciência**, Campinas, v. 11, n° 1, 2001.

_____. Causa eficiente e causa formal na matemática: a posição de Espinosa no “Tratado da Emenda do Intelecto”, in: **Kriterion**, n° 98, 1998.

_____. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus, in: **Discurso**, n° 31, 2000.

_____. Espinosa e a Essência singular, in: **Cadernos Espinosanos**, n° 8, 2002.

_____. A estrutura retórica do verbete Spinoza, in: **Kriterion**, n° 120, 2009.

_____. O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário, In: **Spinoza : quarto coloquio**, Córdoba, 2008.

_____. Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV, in: **Discurso**, São Paulo, n° 22, 1993.

DOZ, A. Remarques sur les onze premières propositions de l'Éthique de Spinoza, in: **Revue de Métaphysique**, n° 2, 1976.

GLEIZER, G. Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa, in: **Analytica**, vol.7, n° 2, 2003.

ITOKAZU, E. M. A filosofia de Espinosa para além do corpo-máquina: o paralelismo em questão. **Cadernos Espinosanos**, n° 15, 2006.

_____. A última tentação do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa, in: **Revista Conatus**, n° 4, 2010.

JACKSON, H. On Parmenides 52 (60), in: **Journal of Philology**, vol. X, 1968.

Disponível em: <<https://archive.org/details/journalphilolog44jackgoog>>, acesso em 07 de maio de 2024.

LEVY, L. O conceito moderno de sujeito segundo a “Ética” de Espinosa, in: **Kriterion**, n° 98, 1998.

MATHERON, A. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus, In: **Cahiers Spinoza**, n° 6, 1991.

MORFINO, V. Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa, in: **Cadernos Espinosanos**, n° 17, 2007.

OLIVA, L. C. G. . Da independência dos atributos à ordenação das coisas, in: **Revista Conatus**, nº 5, 2011.

REZENDE, C. N. A Ordem que Naturalmente temos (ordem lógica e ordem histórica na metodologia espinosana), in: **Cadernos Espinosanos**, nº 11, 2004.

VIEIRA NETO, P. A correspondência entre Espinosa e Burgh, in: **Discurso**, nº 31, 2000.

OBRAS DE OUTROS AUTORES

ALIGHIERI, D. **A divina comédia**. São Paulo: Editora 34, 2009.

ARISTÓTELES, **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**. Oxford: Clarendon Press, 1949.

_____. **De Anima**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola: 2002.

_____. **Segundos Analíticos: Livro II**. in: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, n.4, Campinas: Ed. da Unicamp, 2002.

_____. **Tópicos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____. **Tratados de Lógica (Órganon)**, I e II. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

ARQUÍMEDES; EUTOCIO, **Tratados y Comentarios**. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, v. 1. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

_____. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas**, v. 2. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EUCLID. **The thirteen books of THE ELEMENTS**. New York: Dover Publications, 1956.

EUCLIDES. **Os elementos**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HEBREU, L. **Diálogos de amor**. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Opuscules et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Alcan, 1903.

MILL, J. S. **Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PAPPUS D'ALEXANDRIE. **La Collection mathématique**, 2 vol. Paris: Blanchard, 1982.

PASCAL, B. **Do espírito geométrico e Da arte de persuadir**: e outros escritos de ciência, política e fé. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

PROCLUS. **A commentary on the first book of Euclid's Elements**. New Jersey: Princeton University Press, 1970.

TANNERY, P. **La Géométrie grecque**. Paris: Éditions Jacques Gabay, 1988.

DICIONÁRIOS

AZEVEDO, F. F. **Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins / thesaurus**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2016.

Dicionário Latim – Português. Porto: Porto Editora, 2001.

GAFFIOT, F. **Dictionnaire illustré latin-français**. Paris: Hachette, 1934.

Le Micro-Robert: Dictionnaire D'apprentissage de la Langue Francaise. Paris: Dictionnaire Le Robert, 1988.

LEWIS, C. T; SHORT, C. **A latin dictionary**. Oxford: The Clarendon Press, 1958.

APÊNDICE 1 – TRADUÇÃO DE *TREZE LIVROS D'OS ELEMENTOS DE EUCLIDES*, EXCERTO CONTENDO: *INTRODUÇÃO, CAPÍTULO IX, §§ 3-7*, DE THOMAS HEATH

INTRODUÇÃO²

Capítulo IX

§ 3. Primeiros Princípios: Definições, Postulados e Axiomas, pp. 117-24.

Nesta matéria, as informações mais valiosas que Aristóteles fornece dizem respeito aos primeiros princípios, sem dúvida tal como eram geralmente aceitos quando ele escreveu. Uma longa passagem dos *Analíticos Posteriores* é particularmente rica e lúcida, valendo a pena citá-la *in extenso*. Após estabelecer que toda ciência demonstrativa parte de princípios necessários⁸⁶, ele prossegue⁸⁷:

“Chamo princípios, em cada gênero, aqueles cuja verdade não é necessário demonstrar. O que significam as coisas primeiras e as que derivam delas, é assumido; que os princípios existem, é preciso assumir, mas as outras coisas, demonstrá-las; por exemplo, o que é a unidade, a reta e o triângulo, que a unidade e a magnitude existem, é assumido, o demais sendo necessário demonstrar. Dos princípios utilizados nas ciências demonstrativas, uns são próprios a cada ciência, outros são comuns, ainda que comuns por analogia, uma vez que se pode utilizar somente o que está sob o gênero da tal ou tal ciência. São princípios próprios, por exemplo, as definições de linha e de reta; e comuns, por exemplo, que *se retirados iguais de iguais, restam iguais*; todavia, cada um dos princípios comuns é verdadeiro apenas em seu gênero; com efeito, o seu uso será sempre o mesmo, e verdadeiro, não em sua aplicabilidade geral, mas tão-somente em relação às

□ A tradução corresponde ao original presente na edição inglesa dos *Elementos* de Euclides, *cf.* REFERÊNCIAS. Para as referências e notas do Autor, observamos em grande medida a sua norma, mas as suas citações diretas da obra de Euclides foram reproduzidas e referenciadas pela tradução brasileira, *cf.* REFERÊNCIAS. Quando possível e pertinente, seguimos este último critério para as citações e referências de outras obras. À falta de tradução brasileira de obras citadas, buscamos traduções em outras línguas para comparar e completar as feitas pelo Autor. Em especial, e salvo exceções indicadas, as citações de Aristóteles são feitas por nós diretamente do texto de Heath, buscando assim ser o mais próximo da argumentação do Autor. Entretanto, para os trechos dos *Primeiros* e *Segundos analíticos*, consultamos as traduções em língua portuguesa, espanhola e inglesa, *cf.* REFERÊNCIAS. Também algumas edições referenciadas pelo Autor são inacessíveis, de modo que, nestes casos, buscamos e referenciamos outras edições das mesmas obras, notavelmente para o *Comentário* de Proclo, *cf.* REFERÊNCIAS. As notas em números árabes são as do original; as feitas em asterisco são do tradutor.

⁸⁶ *Anal. post.* I. 6, 74 b 5.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 37-40.

magnitudes, nas geometrias, ou ao número, na aritmética.

São próprios ainda de uma ciência as coisas que cada uma supõe existentes e em relação às quais investiga os atributos essenciais, por exemplo, a unidade, na aritmética, os pontos e as linhas, na geometria. Assume-se que estas coisas são e são precisamente isto. Mas, no que diz respeito às suas propriedades essenciais, assume-se apenas o que tais vocábulos significam, por exemplo, o que na aritmética significam 'ímpar' ou 'par', na geometria o que significam 'quadrado' ou 'cubo', ou ainda 'irracional', 'deflexão' ou 'inclinada'; mas, que tais coisas são, demonstra-se através de axiomas e de coisas já demonstradas. De modo similar, na astronomia. Com efeito, ocorrem três coisas em toda ciência demonstrativa: (1) assume-se que algumas coisas são, a saber, as propriedades essenciais que cada ciência investiga sob o seu gênero; (2) os assim chamados axiomas, que são os primeiros recursos a partir dos quais se demonstra; e (3) as propriedades em relação a cada uma das quais assume-se o significado em uso. Todavia, algumas ciências podem passar ao largo de um ou outro destes itens; por exemplo, uma ciência pode se dispensar de estabelecer um gênero cuja existência é evidente (não é igualmente claro que o número existe como o é que existem o frio e o calor); a investigação sobre o que significam as propriedades pode ser supérflua, o que ocorre quando são claros; igualmente, é possível se desocupar de estabelecer os axiomas, caso sejam facilmente admissíveis, como ocorre com aquele que enuncia que *retirando-se iguais de coisas iguais etc.*, que é bem conhecido. Não obstante, permanece que há três coisas necessárias e naturalmente distintas: o gênero sob o qual se demonstra, as propriedades que se demonstram e os axiomas a partir dos quais se demonstra.

Aquilo que é necessário *per se* e deve necessariamente ser pensado como tal, não é uma hipótese nem um postulado. Pois a demonstração não se dirige à argumentação exterior, mas à do raciocínio que reside na alma, pois àquela sempre é possível opor objeções fazendo uso de silogismo. Assim, qualquer coisa que o professor propõe sem demonstrar, ainda que demonstrável, e admitido de bom grado por quem aprende, é uma hipótese, porém apenas sob o caso em questão e somente para aquele que o está assumindo; mas, se o mesmo é assumido pelo discípulo, ou porque ele não possui outra opinião, ou mesmo com uma opinião contrária, isso é algo que se postula. A hipótese e o postulado diferem, pois, nisto: o postulado é aquilo assumido por quem aprende, sem

que seja demonstrado, ainda que demonstrável, seja porque ele não possui opinião sobre o assunto, seja a despeito de possuir opinião contrária. Ora, as definições não são hipóteses, uma vez que as definições não afirmam ou negam a existência de coisa alguma, enquanto as hipóteses surgem com as proposições. As definições exigem apenas que sejam entendidas, algo outro, portanto, do que requer uma hipótese (exceto se alguém julgar que simplesmente escutar algo é já fazer uma hipótese). Uma hipótese é aquilo a partir do que, se assumido como verdade, pode-se estabelecer uma conclusão. As hipóteses feitas pelo geômetra são, tampouco, ficções, como sustentaram alguns, segundo os quais elas fazem uso do falso ao dizer que mede um pé o que não mede um pé, ou que a reta é a linha traçada, sem que esta seja, de fato, reta. O geômetra não baseia sua conclusão sobre a linha particular que ele traçou como sendo aquela que ele descreve, mas sobre o que é ilustrado por meio desta figura. Ademais, todo e qualquer postulado e toda e qualquer hipótese são universais ou particulares, enquanto as definições não são uma coisa ou outra” (pois a matéria tem a mesma extensão do que foi predicado dela).

Toda ciência demonstrativa, diz Aristóteles, deve começar por princípios indemonstráveis, do contrário os passos da demonstração não teriam fim. Entre os princípios indemonstráveis, alguns são (a) comuns a todas as ciências, outros são (b) particulares ou peculiares a cada ciência. (a) Os princípios comuns são os axiomas, o mais das vezes exemplificados pelo axioma segundo o qual *se retirados iguais de iguais, restam iguais*. Já quanto aos (b) princípios peculiares a cada ciência, que devem ser assumidos, temos primeiro o gênero ou sujeito, cuja *existência* deve ser assumida, a saber, a magnitude no caso da geometria, a unidade no caso da aritmética. Sob isso, devemos assumir *definições* de manifestação ou atributos do gênero, por exemplo, linhas retas, triângulos, deflexões etc. A definição ela mesma não diz nada quanto à existência da coisa definida: requer apenas ser entendida. Mas, na geometria, além do gênero e das definições, temos que assumir a *existência* de algumas coisas *primárias* que são definidas, a saber, pontos e linhas; a existência de tudo o mais, por exemplo, as várias figuras feitas com elas, como triângulos, quadrados, tangentes e suas propriedades, por exemplo, a incomensurabilidade etc., tem que ser demonstrada (o que é feito por construção e demonstração). Na aritmética, assumimos a *existência* da *unidade*: mas, quanto ao resto, apenas as *definições* são assumidas, por exemplo, de ímpar, igualdade, quadrado, cubo, e

a existência deve ser *demonstrada*.

Assim estão claramente distintos, entre os princípios indemonstráveis, os *axiomas* e as *definições*. Um *postulado* também está distinto de uma *hipótese*, essa sendo feita com o consentimento do aluno, aquele sem o consentimento ou mesmo contra a sua opinião (ainda que, estranhamente, logo após de dizer isso, Aristóteles dê um significado mais amplo para "postulado", que abrange também "hipótese", ou seja, tudo o que for assumido, apesar de ser matéria para demonstração e seja usado sem ser demonstrado). Heiberg observa que não há nenhum traço, em Aristóteles, dos Postulados de Euclides, e que "postulado" em Aristóteles tem um significado diferente. Ele parece basear tal afirmação sobre a descrição alternativa de postulado, indistinguível de uma hipótese; mas, se tomarmos a descrição de postulado que se distingue da de hipótese, tomando-a como uma suposição de algo que é um sujeito próprio de demonstração, sem o consentimento ou contra a opinião do aluno, parece haver um bom encaixe com os postulados de Euclides, não apenas com os três primeiros (que postulam três construções)*, mas eminentemente também com os outros dois, a saber, que *são iguais entre si todos os ângulos retos*, e que *caso uma reta, caindo sobre duas retas, faça os ângulos interiores e do mesmo lado menores do que dois retos, sendo prolongadas as duas retas, ilimitadamente, <fique postulado> encontrarem-se no lado no qual estão os menores do que dois retos**. A descrição de Aristóteles também me parece adequar-se aos "postulados" com os quais Arquimedes começa seu livro *Sobre o equilíbrio dos planos*, a saber, que *pesos iguais se equilibram em distâncias iguais*, e que *pesos iguais em distâncias desiguais não se equilibram, mas prevalecerá o peso à maior distância*.

Também as distinções de Aristóteles entre *hipótese* e *definição* e entre *hipótese* e *axioma* são claras a partir da seguinte passagem: "Entre os princípios silogísticos imediatos, chamo uma tese o que não é possível demonstrar nem é essencial sobre ela deter aquele que irá aprender algo; quem irá aprender o que quer que seja, é necessário ter em mente um *axioma*; com efeito, algumas coisas são deste tipo e é corrente dar a elas o nome de *axioma*. Mas, chamamos de tese a opinião que assume um ou outro lado da

* 1. Fique postulado traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto. 2. Também prolongar uma reta limitada, continuamente, sobre uma reta. 3. E, com todo centro e distância, descrever um círculo. cf. Euclides (2009), p. 98.

* Euclides, *loc. cit.*

predicação, por exemplo, que algo existe ou não existe, é isso é uma hipótese; de outro modo, sem a afirmação sobre a existência ou inexistência, temos uma *definição*. Pois uma definição é uma tese: o aritmético estabelece (*τίθεται*) que a unidade é o indivisível em quantidade; e isso não é uma hipótese, uma vez que não é o mesmo dizer o que é uma unidade e que uma unidade existe”⁸⁸.

Aristóteles usa como termo alternativo para axiomas "(coisas) comuns", *τᾶ κοινά*, ou "opiniões comuns" (*κοινὰ δόξαι*), como nas seguintes passagens. “De fato, o axioma *se de quantidades iguais retiramos quantidades iguais, os restos serão iguais* é comum a todas as quantidades, mas a matemática o toma e o aplica a uma parte do objeto de investigação que lhe é próprio: por exemplo, às linhas, aos ângulos, aos números ou a qualquer outro tipo determinado de quantidade”⁸⁹. “Princípios comuns, por exemplo, *em uma contradição a afirmação ou a negação é verdadeira, ou se de coisas iguais retirarmos partes iguais...* e outros do mesmo tipo.”⁹⁰ “Em relação aos princípios da demonstração, é questionável quais pertencem a uma única ciência ou a mais de uma. Dos princípios de demonstração, chamo *opiniões comuns* aqueles a partir dos quais toda demonstração procede, por exemplo, que uma de duas contraditórias deve ser verdadeira e que é impossível a mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo”⁹¹. De modo similar, “toda ciência demonstrativa investiga, cada qual em seu gênero, os atributos essenciais a partir das *opiniões comuns*”⁹². Temos aqui, segundo Heiberg, uma explicação suficiente do que Euclides entende por axiomas, a saber, *noções comuns* (*κοινὰ ἔννοιαι*), e não há razão para supor alguma substituição do termo original devido aos estoicos – *cf.* a observação de Proclo, segundo a qual, para Aristóteles e os geômetras, axioma e noção comum são a mesma coisa⁹³.

Aristóteles discute o caráter *indemonstrável* dos axiomas em sua *Metafísica*. Uma

⁸⁸ *Anal. post.* I, 2, 72 a 14-24.

⁸⁹ *Metafísica* (Aristóteles, 2002), p. 497.

⁹⁰ *Anal. post.* I, 11, 77 a 30.

⁹¹ *Metafísica* (2002), p. 93.

⁹² *Ibid.*, p. 95.

⁹³ *cf.* Proclus (1970) [Heath referencia Proclus, ed. Friedlein], p. 152. A passagem em questão é: “Os membros da Stoa, ao menos, estão acostumados a designar “axioma” toda proposição afirmativa simples, e toda vez que eles escrevem algum tratado lógico, dão-lhe o título de 'Sobre Axiomas'. Mas algumas pessoas mais acuradas distinguem axiomas de outras premissas, e chamam 'axioma' uma premissa que é autoevidente e imediata pela sua clareza, como o dizem Aristóteles e os geômetras. De acordo com eles, axioma e noção comum são a mesma coisa”.]

vez que "todas as ciências demonstrativas se valem dos axiomas"⁹⁴, surge a questão: a que ciência pertence discuti-los⁹⁵? A resposta é que, como a de Ser (*οὐσία*), é a província do filósofo (primeiro)⁹⁶. É impossível que haja demonstração de tudo, pois, do contrário, haveria uma série infinita de demonstrações: se os axiomas anteriores fossem objeto de uma ciência demonstrativa, haveria também aqui, como em outras ciências demonstrativas, um gênero, com seus *atributos* e *axiomas* correspondentes⁹⁷; assim, haveria axiomas atrás de axiomas, e assim indefinidamente. O axioma é o mais firmemente estabelecido de todos os princípios⁹⁸. É apenas a ignorância que pode levar alguém a demonstrá-los⁹⁹; pois a suposta demonstração seria uma *petitio principii*¹⁰⁰. Uma vez admitido que nem tudo pode ser demonstrado, ninguém poderá apontar nenhum princípio mais verdadeiramente indemonstrável¹⁰¹. Se alguém pensasse poder demonstrá-los, seria imediatamente refutado; se não buscasse dizer nada, seria ridículo discutir com ele, que não seria melhor do que um vegetal¹⁰².

A primeira condição de possibilidade de qualquer argumento é que as palavras devem significar algo em comum tanto para o falante como para o ouvinte: sem isso, não pode haver qualquer raciocínio com alguém. E, se alguém admite que as palavras podem significar qualquer coisa tanto para o ouvinte quanto para o falante, ele admite que algo pode ser verdade sem demonstração. E assim por diante¹⁰³.

É necessário fazer algum esboço da visão de Aristóteles sobre os primeiros princípios, e, conforme a descrição de Proclo, é a seguinte. Como no caso de outras ciências, "o compilador dos elementos em geometria deve fornecer separadamente os princípios da ciência e, depois disso, as conclusões desses princípios, não prestando conta dos princípios, mas apenas de suas consequências. Nenhuma ciência demonstra os seus próprios princípios, ou mesmo discute acerca deles: eles são tratados como autoevidentes... Assim, o primeiramente essencial era distinguir os princípios de suas

⁹⁴ *Metafísica* (2002), p. 95.

⁹⁵ *Ibid*, p. 141-3.

⁹⁶ *Ibid*, p. 95.

⁹⁷ *Ibid*, p. 143.

⁹⁸ *Ibid*, p. 145.

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 147.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 145.

¹⁰² *Ibid*, p. 147.

¹⁰³ *Loc. cit.*

consequências. Euclides realiza este plano praticamente em todos os livros e, como preliminar a toda a investigação, estabelece os princípios comuns desta ciência. A seguir, ele divide os princípios comuns em *hipóteses*, *postulados* e *axiomas*. Pois eles se diferem entre si: um axioma, um postulado e uma hipótese não são a mesma coisa, como o inspirado Aristóteles diz em algum lugar.

Mas, o que quer que seja assumido e listado como um princípio, conhecido pelo aluno e convincente por si só, uma tal coisa é um axioma, por exemplo, a afirmação de que as coisas que são iguais a outra são também iguais entre si. Quando, por outro lado, o aluno não possui uma noção do que lhe é dito, e que exige uma convicção por si só, mas, ainda assim, acorda que deve assumi-lo, essa assunção é uma *hipótese*. Assim, sem prejuízo, por se tratar de uma noção comum, e sem o aprendizado de que o círculo é tal ou tal figura, mas, quando no-lo dizem, assentimos sem demonstração. Porém, se o que é afirmado é desconhecido e assumido mesmo sem o consentimento do aluno, então, ele diz, chamamos isso de um *postulado*, por exemplo, que todos os ângulos retos são iguais. Esta concepção de um postulado está claramente suposta por aqueles que se esforçaram por mostrar, especial e sistematicamente em relação a um dos postulados, que ele não pode ser adotado diretamente por ninguém. De acordo com o ensinamento de Aristóteles, um axioma, um postulado e uma hipótese são assim distintos"¹⁰⁴.

Observamos primeiro que, nesta passagem, Proclo confunde *hipóteses* e *definições*, não obstante Aristóteles tê-las distinguido com suficiente clareza. A confusão deve-se, talvez, a uma passagem de Platão que ele tinha em mente, da qual evidentemente obteve a frase sobre "não prestar conta dos" princípios. A passagem é¹⁰⁵:

"Eu acho que você sabe que aqueles que tratam geometrias e cálculos (aritmética) e tais coisas dão por certo (*ὑποθέμενοι*) ângulos e pares, figuras, ângulos de três tipos, e outras coisas semelhantes a estas em cada assunto, o que implica que eles sabem essas coisas e, apesar de usá-las como hipóteses, nem sequer condescendem a dar conta delas, a si mesmos ou a outras pessoas, mas começam a partir dessas coisas e passam por tudo em ordem, chegando em última instância, por métodos reconhecidos, à conclusão que eles começaram a procurar". Mas a hipótese é aqui a assunção, por exemplo, de "que *pode*

¹⁰⁴ Proclus (1970), p. 62-3.

¹⁰⁵ *Republ.*, VI. 510 C. *cf. Nic. Eth.* 1151 a 17.

existir alguma coisa cujo extensão é sem largura, doravante chamada de linha¹⁰⁶; e, a seguir, sem qualquer tentativa de mostrar que existe tal coisa, é mencionada, em perspectiva, a distinção platônica entre o método intelectual "superior" e "inferior", o primeiro dos quais faz uso sucessivo de hipóteses como peças de encaixe por meio das quais ele monta a ideia do Bem.

Passemos agora à descrição de Proclo acerca da diferença entre *postulados* e *axiomas*. Ele inicia com a concepção de Gemino, de acordo com a qual “eles tanto são distintos quanto se distinguem de problemas. Pois, nos teoremas, propomos ver e determinar o que se segue das premissas, enquanto nos problemas dizemos encontrar e fazer algo; e de modo semelhante, nos *axiomas* tais coisas são assumidas como manifestam a si mesmas e facilmente apreendidas por nossas noções não-ensinadas; enquanto nos *postulados* assumimos as coisas que são fáceis de encontrar e de efetuar (com o nosso entendimento suportando a suposição sem pressões), e sem a complicação de instrumentos”¹⁰⁷. ...“Ambos devem possuir a característica de serem simples e facilmente apreendidos, e isso significa tanto o postulado quanto o axioma; mas o postulado nos solicita a construir e encontrar alguma matéria (*ύλη*) que exiba uma propriedade simples e fácil de apreender, enquanto o axioma nos solicita a afirmar algum atributo essencial que é autoevidente para o aluno, tal como que o fogo é quente, ou qualquer outra entre as coisas mais óbvias”¹⁰⁸.

Novamente, diz Proclo, “alguns afirmam que todas essas coisas são postulados, assim como alguns sustentam que todas as coisas que são procuradas são problemas. Pois Arquimedes inicia o seu primeiro livro sobre o *Inequilíbrio*¹⁰⁹ observando que *postulo que*

¹⁰⁶ cf. Jackson, in: *Journal of Philology* (1968), cf. REFERÊNCIAS.

¹⁰⁷ Proclus (1970), p. 140. Na ilustração, Proclo contrasta o desenho de uma linha reta ou de um círculo com o de uma "espiral de uma só volta" ou de um triângulo equilátero: a espiral requer instrumentos mais complexos e, mesmo o triângulo equilátero, de um certo método. "Pois a inteligência geométrica diria que, concebendo uma linha reta fixa em uma extremidade, mas móvel na outra, movendo-a em volta da extremidade fixa, e, num ponto, movendo-a em torno da linha reta a partir do final fixado, descreve a espiral de uma só volta; pois, com o fim da linha reta descrevendo um círculo, e o ponto que se move sobre a linha reta simultaneamente, e ao concluírem o movimento e se encontrarem no mesmo ponto, terei completa a tal espiral. E, novamente, se eu traçar círculos iguais, juntar seu ponto comum aos centros dos círculos e traçar uma linha reta de um dos centros até o outro, tenho o triângulo equilátero. Essas coisas estão longe de ser completadas por meio de um único ato de pensamento" (p. 141).

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 142.

¹⁰⁹ É necessário colocar uma palavra para renderizar *άμισορροπιων*, que está, além disso, no plural. O título do tratado, tal como o temos, é *Equilíbrios de planos ou centros de gravidade de planos*, no Livro I, e *Equilíbrio de planos*, no Livro II.

pesos iguais em igual distância estão em equilíbrio, ainda que alguém prefira chamar isso de axioma. Outros os chamam todos axiomas, assim como alguns consideram teoremas tudo que exige demonstração"¹¹⁰. "Outros ainda dirão que os postulados são peculiares à matéria da geometria, enquanto os axiomas são comuns a todas as investigações que concernem à quantidade e à magnitude. Assim, é o geômetra que sabe que todos os ângulos retos são iguais e como produzir na linha reta qualquer linha reta limitada, enquanto é uma noção comum que coisas que são iguais ao mesmo são também iguais entre si, e isso é empregado pelo aritmético ou qualquer cientista que adapta o enunciado geral ao seu próprio assunto"¹¹¹.

O terceiro modo de entender a distinção entre postulado e axioma é o de Aristóteles, acima descrito¹¹². As dificuldades em conciliar a classificação de Euclides dos postulados e axiomas com qualquer um dos três pontos de vista alternativos são as seguintes. Se aceitamos a primeira visão, segundo a qual um axioma faz referência a algo conhecido e um postulado a algo feito, o 4º postulado (*são iguais entre si todos os ângulos retos**) não é um postulado; nem o 5º, segundo o qual [*fique postulado que*] *caso uma reta, caindo sobre duas retas, faça os ângulos interiores e do mesmo lado menores do que dois retos, sendo prolongadas as duas retas, ilimitadamente, encontrarem-se no lado no qual estão os menores do que dois retos**. Na segunda visão, a assunção de que duas linhas retas não podem encerrar um espaço, "que mesmo agora", diz Proclo, "alguns listam como um axioma", peculiar à matéria da geometria, com o fato de que *todos os ângulos retos são iguais* não é um axioma. De acordo com a terceira visão (aristotélica), "tudo o que é confirmado (*πιστουμεναι*) por uma sorte de demonstração, é um postulado, e o que é incapaz de [receber] demonstração, um axioma"¹¹³. Esta última declaração de Proclo está vaga em relação ao axioma, uma vez que omite a exigência de Aristóteles de que o axioma deve ser uma verdade autoevidente, e que precisa ser admitido por qualquer um que esteja aprendendo qualquer coisa; e em relação ao postulado, uma vez que Aristóteles chama um postulado algo assumido sem demonstração, não obstante seja "matéria de

¹¹⁰ Proclus (1970), p. 142.

¹¹¹ *Ibid*, pp. 142-3.

¹¹² *Ibid*, pp. 95-7.

* Euclides (2009), p. 98.

* *Loc. cit.*

¹¹³ Proclus (1970), p. 143.

demonstração" (*ἀποδεικτόν ὄν*), mas não diz nada de uma *quasi*-demonstração dos postulados. De um modo geral, penso que é de Aristóteles que temos a melhor ideia do que Euclides entendeu por postulado e axioma ou noção comum. Assim, a descrição de Aristóteles de um axioma como um princípio comum a todas as ciências, que é autoevidente, todavia incapaz de receber demonstração, concorda com o conteúdo das *noções comuns* de Euclides como reduzidas a cinco no texto mais recente (não omitindo o quarto: *As coisas que se ajustam uma à outra são iguais entre si*^{*}). Em relação aos postulados, deve-se ter em mente o que Aristóteles diz em outro lugar: “em igualdade de condições, a melhor demonstração é a que procede de um menor número de postulados, hipóteses ou proposições”¹¹⁴. Se então dizemos que um geômetra deve estabelecer como princípios, primeiro, axiomas certos ou noções comuns, e então um *mínimo irreduzível* de postulados, no sentido aristotélico, concernentes apenas à matéria da geometria, não estamos distantes da descrição do que, de fato, Euclides realiza. Em relação aos postulados, podemos imaginá-lo dizendo: “Além das noções comuns, há algumas e poucas coisas que devo assumir sem demonstração, mas que, diferentemente daquelas, não são autoevidentes. O aluno pode ou não estar disposto a concordar com elas; mas ele precisa aceitá-las pelo princípio da autoridade superior de seu professor, e precisa aguardar pelo convencimento de sua verdade no decurso da investigação que irá se seguir. Em primeiro lugar, devem ser assumidas como possíveis certas construções simples, o traço e a produção de uma linha reta, e o traçado de um círculo, e, com as construções, a existência de tais coisas como linhas retas e círculos; além disso, precisamos estabelecer algum postulado para formar a base da teoria dos paralelos”. É verdade que a admissão do 4º postulado, *todos os ângulos retos são iguais*, ainda apresenta uma dificuldade a que devemos recorrer.

Certamente, não há fundamento para a ideia, frequente em muitos comentários, de que “os postulados têm por objetivo declarar que os únicos instrumentos permitidos na geometria são a *régua* e a *compasso*”¹¹⁵.

* Euclides (2009), p. 99. Nesta edição brasileira d’*Os Elementos* constam 9 os axiomas; o quarto referenciado por Heath é o sétimo deles. A propósito, sobre a história das edições antigas e modernas d’*Os Elementos*, cf. Bicudo, *Introdução, A edição crítica dos Elementos*, in: Euclides, *ibid*, pp. 26-32.

¹¹⁴ *Anal. post.* I 25, 86 a 33-35.

¹¹⁵ cf. o Euclides de Lardner; também Todhunter.

§ 4. TEOREMAS E PROBLEMAS, pp. 124-29

"Mais uma vez, as deduções a partir dos primeiros princípios", diz Proclo, "são divididas em **problemas** e **teoremas**; os primeiros compreendendo geração, divisão, subtração e adição de figuras e, em geral, as modificações nelas contidas; os últimos, exibindo os atributos essenciais de cada [dedução]"¹¹⁶.

"Agora, alguns dos antigos, como Espeusipo e Anfinomo, julgaram apropriado chamá-las todas teoremas, considerando para as ciências teóricas o nome 'teorema' mais apropriado que 'problema', especialmente para esta que se ocupa de objetos eternos. Uma vez que as coisas eternas não sofrem modificações, não há nesta matéria lugar algum para problemas, que promovem a geração e produzem o que antes não existia, por exemplo, a construção de um triângulo equilátero, ou a descrição de um quadrado em um ponto dado. Disso, dizem que é melhor afirmar que todas as proposições são do mesmo tipo, e considerar, quando tratamos coisas eternamente existentes da mesma maneira que fazemos com as que são passíveis de modificação, que isso não se refere a sua real *produção*, mas ao seu *conhecimento*: em outras palavras, podemos dizer que tudo é tratado por meio de teoremas e não através de problemas"¹¹⁷ (*πάυπα θεωρηματικώς ἀλλ οὐ προβληματικώς λαμβάνεσθαι*).

"Outros, como os matemáticos da escola de Menecmo, pelo contrário, julgam certo chamá-las todas problemas, descrevendo sua finalidade como dupla, a saber, em alguns casos, fornecer (*πορίσασθαι*) a coisa que se procura; em outros, tomar um objeto determinado e ver seja o que ou de qual natureza ele é, seja quais são as suas propriedades, ou em quais relações ele suporta outra coisa.

"Na realidade, ambas as afirmações estão corretas. Espeusipo está certo porque os problemas da geometria não são como os da mecânica, os últimos são matéria do sentido e exibem modificação e mudança de toda espécie. A escola de Menecmo também está correta porque as descobertas de teoremas não surgem sem uma introdução prévia à matéria, pela qual eu indico uma matéria inteligível. Assim, as formas que surgem da matéria e lhe configuram podem ser justamente ditas como um processo de modificação. Pois dizemos que o movimento do nosso pensamento e o desenrolar das formas nele é o

¹¹⁶ Proclus (1970), p. 63.

¹¹⁷ Proclus, *ibid*, pp. 63-4.

que produz as figuras na imaginação, que as construções, divisões, colocações, aplicações, adições e subtrações [ocorrem], mas tudo na mente é fixo e imune de modificação e de toda sorte de mudança"¹¹⁸.

"Agora, aqueles que distinguem o teorema do problema dizem que todo problema implica possibilidade, não apenas daquilo que se predica de sua matéria, mas também do seu oposto, à medida que todo teorema implica a possibilidade da coisa predicada, assim como do seu oposto. Por matéria, chamo o gênero que é objeto de investigação, por exemplo, um triângulo ou um quadrado ou um círculo; por propriedade, o atributo essencial, como igualdade, seção, posição e similares.

Assim, quando alguém enuncia isto: *inscrever um triângulo equilátero em um círculo*, ele estabelece um *problema*; pois também é possível inscrever nele um triângulo que não é equilátero. Novamente, se tomamos o seguinte enunciado: *sobre uma dada linha reta limitada construir um triângulo equilátero*, isso é um *problema*; pois também é possível construir um que não seja equilátero. Mas, quando alguém enuncia que *nos triângulos isósceles os ângulos na base são iguais*, devemos dizer que se enunciou um *teorema*; pois também não é possível que os ângulos na base dos triângulos isósceles sejam desiguais. Segue-se que, se alguém usasse a forma de um problema e dissesse "*Descrever um ângulo reto em um semicírculo*", ele não estaria colocando-o como *geômetra*. Porque todo ângulo num semicírculo é reto"¹¹⁹.

"Zenodoto, que sucedeu a Enopides, mas era um discípulo de Andrão, distinguiu o teorema do problema pelo fato de que o teorema investiga qual é a propriedade predicada de sua matéria, enquanto o problema qual é o seu efeito (*τίνος ὄντος τί ἐστίν*). Por isso, Posidônio definiu o problema como uma proposição pela qual se investiga se existe ou não uma coisa (*εἰ ἔστιν ἢ μή*), e o teorema¹²⁰ uma proposição pela qual é investigado qual (coisa) ou de que natureza (*τί ἐστίν ἢ ποιόν τι*); e ele disse que a proposição teórica deve ser posta numa forma declaratória, por exemplo, *qualquer triângulo contém dois lados (juntos) maiores do que o lado restante e em qualquer triângulo isósceles os ângulos na base são iguais*, mas devemos estabelecer a proposição

¹¹⁸ Proclus, *ibid*, p. 64.

¹¹⁹ Proclus, *ibid*, p. 65.

¹²⁰ No texto, temos *τό δέ πρόβλημα* respondendo a *τό μὲν* sem substantivo: *πρόβλημα* foi inserido, obviamente, por erro.

problemática investigando se é possível construir um triângulo equilátero sobre tal ou tal linha reta. Pois há uma diferença entre investigar de forma absoluta e de forma indeterminada (*ἀπλως τε και ἀορίστως*), se investigamos se existe uma linha reta a partir de tal ou tal ponto em ângulos retos a tal ou tal linha reta ou qual é a linha reta em ângulos retos"¹²¹.

"Que há uma diferença certa entre o problema e o teorema é claro a partir do que foi dito; e que *Os Elementos* contêm em parte problemas, em parte teoremas, que serão manifestos pelas proposições individuais, ao final das quais o próprio Euclides acrescenta o que nelas está sendo demonstrado, em alguns casos com "o que é necessário fazer", em outros com "o que era necessário demonstrar", esse sendo característico dos teoremas, não obstante, como dissemos, a demonstração seja igualmente encontrada em problemas. Nos problemas, contudo, mesmo a demonstração tem por objetivo (confirmar) a construção: pois fazemos a demonstração em ordem para mostrar o que foi satisfeito, uma vez construído; enquanto nos teoremas a demonstração merece estudo, considerada em si mesma como sendo capaz de pôr diante de nossos olhos a natureza da coisa visada. E você achará que Euclides por vezes entrelaça teoremas com problemas, utilizando-os revezadamente[□], como ocorre no primeiro livro, enquanto em outros lugares ele torna um ou outro preponderante. Pois o quarto livro consiste inteiramente de problemas, o quinto, de teoremas"¹²².

Novamente, em sua nota sobre *Eucl. I. 4*, Proclo diz que Carpo, o escritor sobre mecânica, levantou a questão dos teoremas e problemas em seu tratado sobre astronomia. Carpo, ele nos conta, "diz que a classe de problemas é, em ordem, anterior à dos teoremas. Pois os sujeitos, cujas propriedades são procuradas, são descobertos por meio de problemas. Além disso, em um problema, a enunciação é simples e não requer inteligência qualificada; ela o ordena plenamente a fazer tal e tal coisa: *construir um triângulo equilátero* ou *dadas duas linhas retas, retirar da maior (linha reta) igualando-a à menor*. O que há de obscuro ou elaborado nessas coisas? Mas o enunciado de um teorema é matéria laboriosa, exigindo muita exatidão e julgamento científico, de modo a não exceder ou faltar com a verdade; um exemplo é encontrado justamente nesta

¹²¹ Proclus (1970), p. 66.

□ No original: *employs them in turn*.

¹²² Proclus (1970), pp. 66-7.

proposição (I, 4), o primeiro dos teoremas. Mais uma vez, no caso dos problemas, descobriu-se um caminho geral, o da análise, por meio do qual sempre podemos esperar ter sucesso; é por este método que os problemas mais obscuros são investigados. Mas, no caso dos teoremas, é difícil se apossar do método para melhor abordá-los, pois, 'ainda em nossos dias', diz Carpo, 'ninguém foi capaz de fornecer um método geral para a sua descoberta. Assim, devido à sua facilidade, a classe de problemas seria naturalmente mais simples'. Após essas distinções, ele prossegue: 'É por tudo isso que, também nos *Elementos*, os problemas precedem os teoremas, e os *Elementos* começam com eles; o primeiro teorema é o quarto em ordem, não porque o quinto¹²³ seja demonstrado a partir dos problemas, mas porque mesmo que não fosse necessário demonstrar nenhuma das proposições que o precederam, seria necessário que fossem primeiros porque são problemas, enquanto aquele é um teorema. Com efeito, neste teorema ele utilizou exclusivamente as noções comuns e, em algum caso, tomou o mesmo triângulo posto em posições diferentes; a coincidência e a igualdade demonstradas deste modo apoiam-se inteiramente sobre a apreensão sensível e distinta. No entanto, ainda que a demonstração do primeiro teorema tenha este caráter, os problemas propriamente o precederam porque em geral os problemas estão postos em ordem de precedência"¹²⁴.

O próprio Proclo explica a posição da *Prop. 4* após as *Proposições 1 a 3* pelo fato de que um teorema sobre as propriedades essenciais dos triângulos não deve ser introduzido antes de sabermos que tal coisa (um triângulo) pode ser construída, tampouco um teorema sobre a igualdade dos lados ou de linhas retas até que tenhamos mostrado, construindo-as, que pode haver duas linhas retas que são iguais entre si¹²⁵. É suficientemente plausível argumentar, assim, que as *Proposições. 2 e 3*, em todos os eventos, devem preceder a *Prop. 4*. E a *Prop. 1* é usada na *Prop. 2* e, portanto, deve precedê-la. Porém, a *Prop. 1*, mostrando como construir um *triângulo equilátero* em uma base dada, não é relevante para a *Prop. 4*, como o é lidar com a "produção do triângulo" em geral, pois é inútil dizer, como Proclo o faz, que a construção do triângulo equilátero é "comum às três espécies (de triângulo)"¹²⁶, uma vez que não temos condições de conhecer isso em

¹²³ τὸ μέρπτον. Este poderia ser, aparentemente, o quarto, porque pelas próximas palavras implica-se que nenhuma das três primeiras proposições é necessária para demonstrá-lo.

¹²⁴ Proclus (1970), pp. 188-9.

¹²⁵ Proclus, *ibid*, 182-3.

¹²⁶ Proclo, *ibid*, p. 183.

tal estágio inicial. A *existência* de triângulos em geral foi assumida, sem dúvida, como seguindo-se da existência de linhas retas e pontos num plano, e da possibilidade de traçar uma linha reta de um ponto a outro.

No entanto, Proclo não parece rejeitar definitivamente a visão de Carpo, pois ele continua ¹²⁷: "E talvez os problemas estejam em ordem antes dos teoremas, e especialmente, para aqueles que precisam ascender das artes que concernem às coisas dos sentidos à investigação teórica. Mas, em dignidade, os teoremas são anteriores aos problemas... Assim, é tolice culpar Gemino por dizer que o teorema é mais perfeito que o problema. Pois o próprio Carpo deu prioridade aos problemas em relação à ordem e Gemino aos teoremas por uma dignidade mais perfeita", de tal modo que não havia nenhuma real inconsistência entre os dois.

Os problemas foram classificados de acordo com o número de suas soluções possíveis. Anfinomo disse que aqueles que tinham uma única (*μοναχως*) solução foram chamados de "ordenados" (a palavra foi abandonada por Proclo, mas deve ser *τεταγμένα*, em contraste com o terceiro tipo, *ἄτακτα*); aqueles que tinham um número definido de soluções, "intermediários" (*μέσα*); e aqueles com uma variedade infinita de soluções, "desordenados (*ἄτακτα*)"¹²⁸. Proclo exemplifica o último tipo problema com "*Dividir uma linha reta dada em três partes em proporção contínua*"¹²⁹. Assim, é o mesmo que resolver as equações $x + y + z = a$ e $xz = y^2$. As observações de Proclo sobre o problema mostram que foi resolvido, como todas as equações quadráticas, pelo método de "aplicação de áreas". A linha reta a foi primeiro dividida em duas partes, $(x + y)$ e y , sujeitas à limitação única de $(x + z)$ não poder ser inferior a $2y$, limitação que é o *διορισμός* ou condição de possibilidade. Em seguida, uma área foi aplicada a $(x + z)$, ou $(a - y)$, "deficiente por uma figura quadrada"* (*ἐλλειπον εἶδει τετραγώνω*) e igual ao quadrado em y . Isso determina x e z separadamente em termos de a e y . Pois, sendo z o lado do quadrado pelo qual a área (isto é, o retângulo) "fica aquém", temos $\{(a - y) - z\} z = y^2$, donde $2z = (a - y) \pm \sqrt{\{(a - y)^2 - 4y^2\}}$. E y pode ser escolhido arbitrariamente, desde que não seja maior que $a/3$. Daí existir um número infinito de soluções. Se $y = a/3$, então, como observa Proclo, as três

¹²⁷ Proclo, *ibid*, p. 190.

¹²⁸ Proclo, *ibid*, p. 172-3.

¹²⁹ Proclo, *ibid*, p. 173.

* Seguimos Euclides (2009), pp. 260-1, "*deficiente pela figura paralelogrâmica*" e similares, e pp. 448 *et seq*, "*deficiente pela figura quadrada*".

partes são iguais.

Outras distinções entre diferentes tipos de problemas são adicionadas por Proclo. A palavra "problema", ele diz, é usada em vários sentidos. No seu sentido mais amplo, pode significar qualquer coisa "proposta" (*προτεινόμενον*), tanto para fins de instrução (*μαθήσεως*) quanto de construção (*ποιήσεως*) (nesse sentido, portanto, o termo incluiria um teorema). Mas o seu sentido matemático específico é o de algo "proposto com vista a uma construção teórica"¹³⁰.

Novamente, você pode aplicar o termo (no sentido restrito) até mesmo para algo que é *impossível*, embora seja mais apropriadamente usado para o que é possível e nem requer demais nem contém muito pouco na forma de dados. Em relação a um problema, você tem um ou outro desses defeitos, chamados, respectivamente, (1) um problema *em excesso* (*πλεονάζον*) e (2) um problema *deficiente* (*έλλιπές πρόβλημα*). O problema *em excesso* (1) é de dois tipos, (a) um problema no qual as propriedades da figura que precisam ser encontradas ou são *inconsistentes* (*άσύμβατα*) ou *inexistentes* (*άνύπαρκτα*), caso em que o problema é chamado de impossível, ou (b) um problema no qual o enunciado é meramente redundante: um exemplo disso seria um problema que nos exigiria construir um triângulo equilátero com seu ângulo vertical igual a dois terços do ângulo reto; tal problema é possível e é chamado de "mais que um problema" (*μειζον ή πρόβλημα*). O problema *deficiente* (2) é, de modo similar, chamado de "menos que um problema" (*έλασσον ή πρόβλημα*), sendo sua característica que algo deve ser adicionado ao enunciado para convertê-lo da indeterminação (*άοριστία*) à ordem (*τάξις*) de uma determinação científica (*όρος έπιστημονικός*): esse seria um problema solicitando-o a "construir um triângulo isósceles", pois as variedades de triângulos isósceles são ilimitadas. Tais "problemas" não são problemas em sentido próprio (*κυρίως λεγόμενα πρόβληματα*), senão equivocadamente¹³¹.

§ 5. DIVISÕES FORMAIS DE UMA PROPOSIÇÃO, pp. 129-31

"Todo problema", diz Proclo¹³², "e todo teorema que é completo, com todas as suas partes perfeitas, contém os seguintes elementos: **enunciado** (*πρότασις*), **posição**

¹³⁰ Euclides, *loc. cit.*

¹³¹ Euclides, *ibid.*, pp. 173-4.

¹³² Proclus (1970), pp. 159-60.

(ἔκθεσις), **definição** ou **especificação** (διορισμός), **construção** ou **maquinário** (κατασκευή), **demonstração** (ἀπόδειξις) e **conclusão** (συμπέρασμα). O *enunciado* estabelece o que é dado ou o que é procurado, o *enunciado* perfeito consiste em ambas as partes. A *posição* pontua o que é dado, por si só, e o adapta preparando-o para uso na investigação. A *definição* ou *especificação* estabelece separadamente e torna claro qual é o particular que é procurado. A *construção* ou o *maquinário* introduz o que convém retirar do dado a fim de encontrar o que se procura. A *demonstração* traça a inferência exigida pelo raciocínio científico a partir de fatos reconhecidos. A *construção* remete novamente ao enunciado, confirmando o que foi demonstrado. Tais são todas as partes dos problemas e teoremas, mas os mais essenciais e aqueles que são encontrados em todos são *enunciado*, *demonstração* e *conclusão*. Pois é igualmente necessário saber previamente o que é procurado, demonstrar isso por meio de passos intermediários e estabelecer o fato demonstrado como uma conclusão; é impossível dispensar qualquer uma dessas três coisas. As demais partes são frequentemente inseridas, mas frequentemente são deixadas de fora como desnecessárias. Assim, não há *posição* ou *definição* no problema de construir um triângulo isósceles com cada um dos ângulos na dupla base do ângulo restante e, na maioria dos teoremas, não há *construção*, uma vez que a *posição* é suficiente para demonstrar a propriedade dos dados. Quando então dizemos que a *posição* é esperada? A resposta é: quando não há nenhum *dado* no *enunciado*; pois, ainda que o enunciado seja, em geral, dividido pelo que é dado e pelo que é procurado, nem sempre é o caso, por vezes se estabelecendo apenas o que se busca, isto é, o que deve ser conhecido ou encontrado, como no caso do problema há pouco mencionado. Esse problema, de fato, não estabelece, previamente com o dado, que devemos construir o triângulo isósceles tendo [como dado que] cada um dos ângulos iguais [é] o dobro do ângulo restante, mas (simplesmente) que devemos encontrar tal triângulo... Quando, então, o enunciado contém ambos (o que é dado e o que é procurado), nesse caso encontramos a *definição* e a *posição*, mas, onde quer que o dado esteja faltando, eles também estão. Pois não apenas é a *posição* em relação ao dado, mas também a *definição*, uma vez que, na ausência do dado, a *definição* será idêntica ao enunciado. Com efeito, o que se poderia dizer da definição do objeto no problema acima mencionado, exceto que é necessário encontrar um triângulo isósceles do tipo referido?

Mas isso é o que o *enunciado* estabeleceu. Se, então, o *enunciado* não inclui, por um lado, o que é dado e, por outro lado, o que é procurado, não há *posição* em virtude de não haver dado, e a *definição* é deixada de fora para evitar uma mera repetição do *enunciado*".

As partes constituintes de uma proposição euclidiana serão prontamente identificadas por meio da descrição acima. No que diz respeito à *definição* ou *especificação* (*διορισμός*), deve-se observar que temos aqui apenas um dos seus usos. Aqui significa uma definição ou descrição restrita do objeto visado, por meio das linhas ou figuras concretas postas na *ἐκθεσις*, em vez dos termos gerais utilizados no enunciado; e o seu propósito é fixar melhor a atenção, como Proclo indica em uma passagem posterior (*τρόπον τινά προσεχίας ἐστὶν αἴτιος ὁ διορισμός*). O outro uso técnico da palavra, significando os limites sob os quais as soluções possíveis de um problema estão sujeitas, também é descrito por Proclo, que fala de *διορισμοί* determinando "se o que é procurado é ou não possível, e o quanto é praticável e de quantas maneiras"¹³³; e, neste sentido, o *διορισμός* aparece tanto em Euclides quanto em Arquimedes e Apolônio. Assim, temos em Eucl. I, 22 o enunciado *De três retas, que são iguais às três [retas] dadas, construir um triângulo*, seguido imediatamente pela *condição limitante* (*διορισμός*): *e é preciso as duas, sendo tomadas juntas de toda maneira, ser maiores do que a restante* *. De modo similar, na VI. 28 o enunciado *À reta dada aplicar, igual à retilínea dada, um paralelogramo deficiente por uma figura por uma figura paralelogrâmica semelhante à dada* é imediatamente seguida pela condição necessária de possibilidade: *mas é preciso a retilínea dada [igual a qual é preciso aplicar] não ser maior do que a descrita sobre a metade, semelhante ao déficit [a tanto sobre a metade quanto a qual é preciso o déficit ser semelhante]* *.

Tannery supôs que, dada a outra descrição do *διορισμός* citada acima, Proclo, ou melhor, o seu guia, usava o termo incorretamente. O *διορισμός*, na melhor acepção do sentido, o de determinação de limites ou condições de possibilidade, foi, dizemos, inventado por Leão. Papo usa a palavra somente neste sentido. O outro uso do termo, pensou Tannery, deve-se a uma confusão ocasionada pelo uso das mesmas palavras (*δεῖ δὴ*) na introdução das partes de uma proposição correspondente aos dois significados da

¹³³ Proclus, *ibid*, p. 158.

* Euclides (2009), p. 114.

* Euclides, *ibid*, p. 261.

palavra *διορισμός*¹³⁴ *. Por outro lado, deve-se observar que Eutócio distingue claramente entre os dois usos e acrescenta que a diferença era bem conhecida¹³⁵. O *διορισμός*, no sentido de condição de possibilidade, segue-se imediatamente ao enunciado, sendo mesmo parte dele; o *διορισμός*, no outro sentido, aparece imediatamente após a *posição*.

Proclo faz uma observação útil sobre a *conclusão* de uma proposição¹³⁶. "A conclusão, eles estão acostumados a fazê-la dupla, de certo modo: quero dizer, demonstrando-a no caso dado e, a seguir, extraindo uma inferência geral, isto é, passando da conclusão parcial à geral. Pois, à medida que não fazem uso da *individualidade* dos sujeitos tomados, mas apenas traçam um ângulo ou uma linha reta com o objetivo de pôr o dado diante de nossos olhos, eles consideram que o mesmo fato que é estabelecido no caso da figura particular constitui uma conclusão verdadeira para qualquer outra figura do mesmo tipo. Eles seguem correspondendo ao geral a fim de que não se possa conceber a conclusão como sendo parcial. E eles estão justificados em tal passagem, uma vez que a usam para a demonstração das coisas particulares postas, não *qua* particulares, mas *qua* típicas do resto. Pois não é em virtude de tal ou tal tamanho anexado ao ângulo que é posto que eu efetuo a sua bissecção, mas em virtude de seu ser retilíneo e nada mais. Tal ou tal tamanho é peculiar ao ângulo posto, mas sua qualidade de ser retilíneo é comum a

¹³⁴ cf. Tannery (1988), p. 149n. Onde *δεῖ δὴ* introduz a descrição mais próxima do problema que podemos traduzir, "é então necessário" ou "assim é necessário" (para construir etc.): quando introduz a condição de possibilidade, podemos traduzir "portanto, é necessário, etc.". Heiberg escreveu originalmente *δει δὴ*, no último sentido, em I. 22, pela autoridade de Proclo e Eutócio, e contra a dos MSS. Mais tarde, por ocasião da XI. 23, ele observou que deveria ter seguido os MSS, e escreveu *δει δὴ* que julgou, afinal, ser a leitura correta de Eutócio (*Apollonius*, ed. Heiberg, II, pág. 178). *δει δὴ* é também a expressão usada por Diofanto para introduzir condições de possibilidade.

*O trecho completo de Tannery (*ibid*, pp. 148-8): "Proclo distingue, nesta repetição, duas partes: a primeira expõe quais são os dados, e ele chama-a ectese; a segunda enuncia o que se deve demonstrar ou fazer, e que ele chama *διορισμός*. A distinção destas duas partes está bem assinalada no exemplo dado; Euclides, aliás, inicia regularmente o segundo com *δεῖ δὴ* (é necessário, ou seja...) para os problemas; com *λέγω ὅτι* (digo que...) para os teoremas. Mas Proclo, ou melhor, seu guia, parece aqui tê-la usado abusivamente para designar a conclusão da ectese, um termo que deve se aplicar a tudo o mais. Na linguagem de Pappo, ao menos, o *διορισμός* é, exclusivamente, o enunciado da condição necessária para que um problema seja possível. Este *διορισμός*, do qual o platônico Leão foi considerado o inventor, deveria, em todos os casos em que haja lastro considerável, seguir imediatamente à prótase. Por ex., I, 22: (Prótase) 'Das três retas, que são iguais às três [retas] dadas, construir um triângulo'. – (Condição ou *διορισμός*) '...mas é preciso a retilínea dada [igual a qual é preciso aplicar] não ser maior do que a descrita sobre a metade, semelhante ao déficit [a tanto sobre a metade quanto a qual é preciso o déficit ser semelhante]' [*Os elementos*, p. 114]. Naturalmente, na ectese que segue, nota-se que a condição é satisfeita pelos dados⁽¹⁾." [(1): "O enunciado do *διορισμός* começa com *δεῖ δὴ* assim como a conclusão da ectese nos problemas; esta semelhança gramatical pode ter sido a origem da denominação abusiva adotada por Gemino"].

¹³⁵ Ver a passagem de Eutócio referida na nota anterior.

¹³⁶ Proclus (1970), *ibid*, p. 162.

todos os ângulos retilíneos. Supondo, por exemplo, que o ângulo dado é um ângulo reto. Se, então, eu empregasse na demonstração o fato dele ser reto, eu não estaria apto a passar a todas as espécies de ângulo retilíneo; mas, se eu não faço uso de seu ser reto, e o considero apenas como retilíneo, o argumento se aplicará igualmente aos ângulos retilíneos em geral".

§ 6. OUTROS TERMOS TÉCNICOS, pp. 132-42

I. Coisas que são ditas dadas.

Proclo acrescenta à sua descrição das divisões formais de uma proposição uma explicação dos diferentes sentidos em que a palavra *dado* ou *datum* ($\delta\epsilon\delta\omicron\nu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$) é usada em geometria. "Tudo o que é dado é dado das seguintes maneiras, *in position*, *in ratio*, *in magnitude*, ou *in species*. O ponto é dado apenas *in position*, mas uma linha e o resto podem ser dados em todos os sentidos"¹³⁷.

As ilustrações que Proclo fornece dos quatro sentidos em que uma coisa pode ser *dada* não são totalmente felizes e, no que diz respeito às coisas que são dadas *in position*, *in magnitude* e *in specie*, é melhor, penso eu, seguir as definições dadas pelo próprio Euclides em seu livro dos *Data*. Euclides não menciona a quarta classe, as coisas dadas *in ratio*, nem o fazem, aparentemente, nenhum dos grandes geômetras.

() *Dado in position* realmente não precisa de definição; e, quando Euclides diz (*Data*, Def. 4) que "Pontos, linhas e ângulos chamados de dados *in position* são aqueles que sempre ocupam o mesmo lugar", não passamos realmente a ser mais sábios.

() *Dado in magnitude* é assim definido (*Data*, Def. 1): "As áreas, linhas e ângulos chamados de dados *in magnitude* são aqueles para os quais podemos encontrar iguais." A ilustração de Proclo é, neste caso, a seguinte: quando são dadas duas linhas retas desiguais a partir da maior, da qual temos que cortar uma linha de tração igual a menor, as linhas retas são obviamente *dadas in magnitude*, "pois maior e menor, e finito e infinito, são predicções peculiares à magnitude". Mas ele não explica que parte da implicação do termo é a coisa que é dada e qual é uma questão de deficiência.

() *Dado in species*. A definição de Euclides (*Data*, Def. 3) é: "As figuras

¹³⁷ Proclus, *ibid*, p. 160.

retilíneas chamadas *dadas in species* são aquelas nas quais os ângulos são dados separadamente e as proporções dos lados um ao outro são dadas". E este é o uso reconhecido do termo (*cf.* Pappo, *passim*). Proclo usa o termo com um sentido muito mais amplo, para o qual não tenho conhecimento de nenhuma autoridade. Assim, ele diz, quando falamos (bissecando) de um ângulo retilíneo dado, o ângulo é *dado in species* pela palavra *retilínea*, o que impede nossa tentativa, pelo mesmo método, de bisseccionar um ângulo curvilíneo! Sobre Eucl. *I.* 9, a que aqui se refere, ele diz que um ângulo é *dado in species* quando, por exemplo, dizemos que é reto, agudo, obtuso, retilíneo ou "misto", mas que o ângulo real na proposição é *dado in species* apenas. Como questão de fato, devemos dizer que o ângulo real na figura da proposição é *dado in magnitude* e não *in species*, parte da implicação do *dado in species* sendo a de que a real magnitude da coisa *dada in species* é indiferente; um ângulo não pode ser *dado in species*, nesse sentido geral. A confusão na mente de Proclo se mostra quando, após dizer que um ângulo reto é *dado in species*, ele descreve um terço de um ângulo reto como *dado in magnitude*.

Não pode ser dado nenhum exemplo melhor do que se entende por *dado in species*, em seu sentido próprio como limitado a figuras retilíneas, do que o do paralelogramo em Eucl. *VI.* 28, para o qual o paralelogramo requerido deve ser feito semelhante; o primeiro paralelogramo é, de fato, *dado in species*, ainda que seu tamanho real, ou escala, seja deficiente.

(4) *Dado in ratio* presumivelmente significa algo que é dado por meio de sua proporção com alguma outra coisa dada. Isso nos aproxima da observação de Proclo (em sua nota em *I.* 9), segundo a qual um ângulo pode ser *dado in ratio* "como quando dizemos que é duplo e triplo de tal ou tal ângulo ou, em geral, maior e menor". O termo, no entanto, parece não ter autoridade e não servir para nada. Proclo pode tê-lo derivado de expressões tais como "em uma proporção dada", que são bastante comuns.

2. Lema.

"O termo *lema*", diz Proclo¹³⁸, "é frequentemente usado de qualquer proposição que seja assumida para a construção de alguma coisa: assim, é uma observação comum que uma demonstração foi feita a partir de tais ou tais *lemas*. Mas, em geometria, o

¹³⁸ Proclus, *ibid*, pp. 165-6.

significado especial do *lema* é o de uma proposição que exige confirmação. Pois, tanto na construção como na demonstração, quando assumimos qualquer coisa que não tenha sido demonstrada, mas exige argumento, então, porque consideramos o que foi assumido como duvidoso em si mesmo e, portanto, digno de investigação, chamamo-lo de lema¹³⁹, distinto do postulado e do axioma por ser matéria de demonstração, já que eles são imediatamente aceitos, sem demonstração, com o propósito de confirmar outras coisas. Agora, na descoberta de lemas o melhor auxílio é uma aptidão mental para isso. Pois podemos ver muitos que são rápidos para soluções e, no entanto, não funcionam pelo método; assim, em nossa época, Cratisto conseguiu obter o resultado exigido pelos primeiros princípios, e com o menor número possível desses, mas foi o seu dom natural que o ajudou a descobri-lo. No entanto, certos métodos foram transmitidos. O melhor deles é aquele que, por meio da *análise*, leva a coisa procurada até um princípio conhecido, método que Platão, como eles dizem, comunicou a Leodama¹⁴⁰, pelo qual esse também

¹³⁹ Parece que, diz Tannery (*ibid*, p. 151 n.*), Gemino entendia um lema como sendo simplesmente *λαμβανδομενον*, algo assumido (*cf.* passagem de Proclo, *ibid*, p. 60, relativa à concepção de Menecmo dos *Elementos*): disso, não podemos nos considerar autorizados a atribuir a Gemino a definição mais técnica do termo aqui dada por Proclo, segundo a qual é usada apenas em proposições ainda não demonstradas. Esta concepção de lema deve ser considerada como relativamente moderna. Ela parece ter sua origem em uma imperfeição de método. No decurso de uma demonstração, foi necessário assumir uma proposição que exigia demonstração: portanto, era necessário assumir uma proposição que exigia demonstração, mas havia esta demonstração. Se inserida no local específico, quebra o fio da demonstração: era necessário, então, demonstrá-lo previamente como uma proposição preliminar ou adiá-la para demonstração posterior (*ὡς ἐξης δευχθήσεται*). Quando, posterior à época de Gemino, o progresso da descoberta original em geometria foi detida, os geômetras ocuparam-se com o estudo e a elucidação das obras dos grandes matemáticos que os precederam. Isso envolveu a investigação de proposições explicitamente citadas ou tacitamente assumidas nos grandes tratados clássicos; e, naturalmente, descobriu-se que várias delas ficaram por se demonstrar, seja porque os autores as omitiram julgando que os leitores encontrariam facilmente a demonstração, seja porque os livros nos quais elas estavam demonstradas se perderam ao longo do tempo. Daí surgiu uma classe de proposições complementares ou auxiliares que foram chamadas *lemas*. Assim, Pappo, em seu livro VII, fornece uma coleção de lemas em elucidação aos tratados de Euclides e Apolônio incluídos no chamado "Tesouro da Análise" (*τόπος ἀναλυόμενος*). Quando Proclo continua a distinguir três métodos para a descoberta de lemas, quais sejam, *análise*, *divisão* e *redução ao absurdo*, ele parece implicar que a principal ocupação dos geômetras contemporâneos foi a de investigar estas proposições auxiliares.

* [Nota do trecho de Tannery: "No fragmento relativo a Menecmo (p. 73, 4), Gemino parece entender *λήμμα* (no sentido geral de proposição usada para uma demonstração) como sinônimo de *λαμβανόμενον*, ao passo que Proclo especifica aqui que esta palavra não deve ser usada para proposições ainda não demonstradas"].

¹⁴⁰ Esta passagem e outra de Diôgenes Laértios (2008, p. 74), III. 24, para o efeito de que "Platão foi (...) o primeiro a ensinar (*εἰσηγήσατο*) a Leodamas de Tasos o método de investigação por meio da análise" foi comumente entendido como atribuído a Platão a invenção do método de análise; mas Tannery aponta forçosamente (*ibid*, pp. 112-13) o quão difícil é explicar o que a descoberta de Platão poderia ter consistido se a análise fosse tomada no sentido que lhe foi atribuído em Pappo, onde não podemos ver mais do que uma série de sucessivas reduções de um problema até que seja finalmente reduzido a um problema de conhecimento. Por outro lado, as palavras de Proclo sobre levar aquilo que procurava a "um princípio

descobriu muitas coisas em geometria. O segundo é o método de divisão¹⁴¹, que divide em suas partes o gênero proposto à consideração e fornece um ponto de partida para a demonstração por meio da eliminação de outros elementos na construção do que é proposto, método que também Platão exaltou como sendo de assistência a todas as ciências. O terceiro é aquele por meio da *reductio ad absurdum*, que não mostra diretamente o que é procurado, mas refuta o seu oposto e descobre a verdade acidentalmente".

3. Caso.

"O caso ¹⁴² (*πτωσις*)," Proclo prossegue ¹⁴³, "anuncia diferentes maneiras de construção e alteração de posições devido à transposição de pontos, linhas, planos ou sólidos. E, em geral, todas as variações são vistas na figura, e é por isso que se chama *caso*, sendo uma transposição na construção".

4. Porismo

"O termo *porismo* é usado também de certos problemas, como o Porismo escrito por Euclides. Mas é especialmente usado quando, a partir do que foi demonstrado, algum outro teorema é revelado ao mesmo tempo, sem que o tenhamos proposto, teorema que, por esta razão, chama-se *porismo* (corolário), uma sorte de ganho incidental surgido da

reconhecido" sugerem que ele tinha em mente o processo descrito no final do Livro VI da *República*, pelo qual o dialético (ao contrário do matemático) usa hipóteses como pisoteios até um princípio que não é hipotético, e, então, é capaz de descer passo a passo verificando cada uma das hipóteses pelas quais ele ascendeu. Esta descrição não se refere, evidentemente, à análise matemática, mas pode ter dado origem à ideia de que a análise foi inventada por Platão, uma vez que a análise e a síntese se seguem de forma semelhante à progressão ascendente e descendente do método intelectual dialético. E pode ser que a realização de Platão fosse a de observar a importância, do ponto de vista do rigor lógico, da síntese confirmatória após a análise, e regularizar desta maneira e elevar num método completamente irrefragável a análise parcial e incerta da qual as obras de seus predecessores dependiam.

¹⁴¹ Aqui, novamente, as bipartições sucessivas dos gêneros em espécies, como as que encontramos no *Sofista* e na *República*, têm muito pouco a dizer à geometria, e o próprio fato de que elas são mencionadas lado a lado com a análise sugere que Proclo confundiu o último com o método filosófico da *Rep. VI*.

¹⁴² Tannery observa (*ibid*, p. 152), com razão, que a subdivisão de um teorema ou problema em vários casos é estranha à forma realmente clássica; os antigos preferiam, se necessário, multiplicar enunciações. Como, no entanto, algumas omissões inevitavelmente ocorreram, os escritores de lemas naturalmente adicionaram *casos* separados, que em alguns casos encontraram seu caminho no próprio texto. Um bom exemplo é o de Euclides *I. 7*, cujo segundo caso, tal como aparece em nossos textos didáticos, foi interpolado. Sobre o comentário de Proclo a esta proposição, Th. Taylor observa com razão que "em todo lugar, Euclides evita uma multidão de casos".

¹⁴³ Proclus (1970), *ibid*, p. 166.

demonstração científica"¹⁴⁴. Cf. a nota sobre I. 15*.

5. Objeção.

"A *objeção* (ἔνστασις) obstrui o curso completo do argumento pelo aparecimento de um obstáculo (ou gritando 'alto lá!', ἀπαντωσα) à construção ou à demonstração. Há esta diferença entre a *objeção* e o *caso*: enquanto aquela propõe o caso para o qual se deve demonstrar que a proposição é verdadeira, este faz a *objeção* não precisar demonstrar coisa alguma: pelo contrário, é necessário destruir a *objeção* e mostrar que o seu autor

¹⁴⁴ Tannery observa, no entanto, que, não obstante Euclides distinga as proposições dos corolários de suas conclusões, ele insere os corolários antes das palavras finais "o que era necessário fazer" ou "demonstrar". Com efeito, o *porismo-corolário* é, em Euclides, antes uma forma modificada da conclusão regular do que uma proposição separada.

* Nota da edição de Heath, pp. 278-9: **Os ângulos verticais.** A diferença entre ângulos adjacentes (αἱ ἐφεξῆς γωνίαι) e ângulos verticais (αἱ κατὰ κορυφήν γωνίαι) é assim explicada por Proclo [*op. cit.*, p. 233]: O primeiro termo descreve os ângulos feitos pelas duas linhas retas quando apenas uma delas é dividida pela outra, i.e., quando uma linha reta encontra outra em um ponto da qual não é nenhuma de suas extremidades, mas tampouco é ela mesma produzida após o ponto de encontro. Quando a primeira linha reta é produzida, tal que as linhas cruzam o ponto, elas fazem dois pares de ângulos verticais (os quais são mais claramente descritos como ângulos *verticalmente opostos*), os quais são assim chamados porque sua convergência se dá por direções opostas num ponto (a intersecção das linhas) como vértice (κορυφή). Este teorema, de acordo com Eudemo, foi primeiro descoberto por Tales, mas encontrou sua demonstração científica em Euclides (Proclo, *loc. cit.*). Proclo fornece um teorema converso que pode ser assim posto: *Se uma linha reta encontra outra e no mesmo ponto intermediado em sua extensão por outras duas linhas retas em diferentes lados dela e de tal modo que torna os ângulos verticais iguais, as últimas linhas retas estão em uma linha reta uma com a outra.* A prova não precisa ser dada, pois é suficientemente autoevidente, seja (i) diretamente, pelo sentido de I, 13, 14, ou (ii) indiretamente, por redução ao absurdo apoiada pela I, 15. O balanço da sua autoridade parece estar contra a autenticidade deste *Porismo*, mas Proclo e Pselo a concedem. A palavra não é usada aqui, como o é no título perdido de Euclides, *Porismos*, significando uma classe particular de proposições independentes, que Proclo descreve como sendo alguma sorte de intermédio entre teoremas e problemas (exigindo-nos, não que tenhamos de recorrer a alguma coisa da existência, mas encontrar algo que nós sabemos existir). *Porismo* tem aqui (e onde quer que o termo seja usado nos *Elementos*) o seu segundo significado: é o que chamamos um corolário, i.e., um resultado incidental surgido de uma prova de um teorema ou da solução de um problema, um resultado não visado diretamente, mas que aparece como se fosse ao acaso sem nenhum labor adicional, e constituindo, como Proclo diz, uma sorte de achado (ἔρμαιον) ou bônus (κέρδος). Estes *porismos* aparecem tanto nos livros geométricos quanto nos aritméticos dos *Elementos*, e podem resultar de teoremas ou de problemas. Aqui, o *porismo* é geométrico e surge de um teorema; VII. 2 fornece um exemplo de *porismo* aritmético. Como exemplo de *porismo* de um problema, Proclo cita "aquele que é encontrado no segundo Livro" (τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ κείμενον); porém, mais sobre isto cf. notas a II, 4 e IV, 15. O presente *porismo*, diz Proclo, formou a base daquele "teorema paradoxal que prova que apenas os três polígonos (regulares) seguintes podem 'preencher' todo o espaço em torno de um ponto: o triângulo equilátero, o quadrado e os hexágonos equilátero e equiangular". Nós podemos, de fato, colocar ao redor de um ponto, nesta maneira, seis triângulos equiláteros, três hexágonos regulares ou quatro quadrados. "Mas apenas os ângulos destas figuras regulares, no número especificado, podem fazer quatro ângulos retos: [eis] um teorema segundo os pitagóricos". Proclo ainda acrescenta como resultado de um *porismo* o exemplo de *se algum número de linhas retas intersecta outra em um ponto, a soma de todos os ângulos então formados será ainda igual ao de quatro ângulos retos.* Isto é, certamente, o que de modo geral consta no livro didático como *Corolário 2.*

está dizendo o que é falso"¹⁴⁵. Isto é, em geral, a objeção se empenha em fazer com que a demonstração não apareça como verdadeira em todos os casos; é, então, necessário demonstrar, na refutação da objeção, ou que o suposto caso é impossível, ou que a demonstração é verdadeira mesmo para esse caso. Um bom exemplo é oferecido por Eucl. I. 7. As cópias do texto dão um segundo caso que não está no texto original de Euclides. Proclo observa que, para a proposição dada por Euclides, a objeção que pode ser levantada é a de que o que ele declara ser impossível pode, afinal, ser possível no caso de um par de linhas retas caindo completamente dentro do outro par. Assim, Proclo refuta a objeção demonstrando a impossibilidade também neste caso. Sua demonstração passou a aparecer nas cópias do texto, desde então, como parte da proposição de Euclides.

A *objeção* é um dos termos técnicos na lógica de Aristóteles e sua natureza é explicada nos *Primeiros Analíticos*¹⁴⁶. "Uma *objeção* é uma proposição contrária à proposição (...) Objeções são de dois tipos, universal ou particular (...) Quando o objetor sustenta que um atributo pertence a todos (os membros da classe), replicamos ou que ele não pertence a nenhum (da classe) ou que há algum deles ao qual não pertence".

6. Redução

Este é novamente um termo aristotélico, explicado nos *Primeiros Analíticos*¹⁴⁷. É bem descrito por Proclo na seguinte passagem:

"*Redução* (*ἀπαγωγή*) é uma transição de um problema ou teorema a outro, cuja solução ou demonstração torna também manifesto o que é proposto. Por exemplo, após a duplicação do cubo ter sido investigada, eles transformaram a investigação em outra, a qual se segue da primeira, a saber, a descoberta das duas médias; e, a partir de então, eles indagaram como, entre duas linhas retas dadas, duas médias proporcionais poderiam ser descobertas. E eles dizem que o primeiro a efetuar a redução de construções difíceis foi Hipócrates de Quios, que também descobriu a quadratura das lúnulas e descobriu muitas outras coisas em geometria, não estando atrás de ninguém em engenho quanto à construção"¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Proclus (1970), *ibid.*, p. 166.

¹⁴⁶ *Anal. prior.* II. 26, 69a 37.

¹⁴⁷ *Anal. prior.* II, *ibid.*, 25, 69a 20.

¹⁴⁸ Proclus (1970), *ibid.*, pp. 166-7. Esta passagem foi frequentemente considerada como creditando a Hipócrates a descoberta do método de redução geométrica: *cf.* Taylor (tradução de Proclo, II, p. 26).

7. Reductio ad absurdum.

Isto é chamado de diversas maneiras por Aristóteles: "*reductio ad absurdum*" (ή εις το αδύνατον άπαγωγή)¹⁴⁹, "demonstração *per impossibile*" (ή δια του άουνάτου δειξις ου απόδειξις)¹⁵⁰, "demonstração que leva ao impossível" (ή εις το αδύνατον άγουσα απόδειξις)¹⁵¹. É parte da "demonstração por hipótese"¹⁵² (έξ ύποθέσεως). "Todos os silogismos que chegam à conclusão *per impossibile* fazem uso do raciocínio pela conclusão do que é falso, e eles demonstram a proposição inicial a partir de uma hipótese quando algo impossível resulta de se ter assumido o contrário da premissa inicial, como, por exemplo, ao se demonstrar que a diagonal (de um quadrado) é incomensurável porque, uma vez assumido que ele é comensurável, segue-se que os números ímpares se tornam iguais aos pares"¹⁵³. Ou ainda, "a redução ao absurdo difere da demonstração direta (δεικτικης) por assumir o que se deseja destruir [a saber, a hipótese da falsidade da conclusão] e, a seguir, reduzi-lo a algo assumidamente falso, enquanto a direta parte de proposições assumidamente verdadeiras"¹⁵⁴.

Proclo possui a seguinte descrição da *reductio ad absurdum*. "As demonstrações por *reductio ad absurdum* em todos os casos chegam a uma conclusão manifestamente impossível, uma conclusão cuja contraditória é admitida. Em alguns casos, as conclusões são encontradas em conflito com as noções comuns, ou com os postulados, ou com as hipóteses (pelas quais começamos); em outros, contradizem proposições já demonstradas"¹⁵⁵ (...) "Toda *reductio ad absurdum* assume o que entra em conflito com o

Allman (p. 41 n., 59), Gow (pp. 169, 170). Como afirma Tannery (1988, p. 110), se a redução particular da duplicação do problema a de duas médias é a primeira observada na história, é difícil supor que foi realmente feita pela primeira vez; pois Hipócrates deve ter encontrado exemplos disso na geometria pitagórica. Brethchneider, penso eu, aproxima-se da verdade quando, ousadamente (p. 99), traduz: "Foi dito que esta redução da construção acima mencionada foi primeiramente descoberta por Hipócrates". As palavras são πρωτον δέ φασιτων άπορουμένων διαγραμμάτων τήν άπαγωγήν ποιήσασθαι, que devem, literalmente, ser traduzidas como no texto acima; mas, quando Proclo fala vagamente de "construções difíceis", é provável que ele quis dizer, simplesmente, que "este primeiro exemplo registrado de uma redução de uma construção difícil é atribuído a Hipócrates".

¹⁴⁹ *Anal. prior.* I. 7, 29b 5; I. 44, 50a 30.

¹⁵⁰ *Ibid.* I. 21, 39 b 32; I. 29, 45 a 35.

¹⁵¹ *Anal. post.* I. 24, 85 a 16 etc..

¹⁵² *Anal. prior.* I. 23, 40 b 25.

¹⁵³ *Ibid.* I. 23, 41 a 24.

¹⁵⁴ *Ibid.* II. 14, 62 b 29.

¹⁵⁵ Proclus (1970), p. 198: "Embora as reduções à impossibilidade nos conduzam sempre a algo claramente impossível, isto é, a algo cuja contraditória é geralmente admitida, às vezes eles nos levam a princípios inconsistentes com as noções comuns ou postulados ou definições, e às vezes a resultados que contradizem algo já demonstrado".

resultado desejado, então, valendo-se desse como base, prossegue até chegar a um absurdo admitido e, ao destruir a hipótese, estabelece o resultado originalmente desejado. Pois é necessário geralmente entender que todos os argumentos matemáticos procedem dos primeiros princípios ou remetem para eles, como diz Porfírio em algum lugar. E aqueles que procedem dos primeiros princípios são novamente de dois tipos, os que começam a partir de noções comuns e da clareza do autoevidente, ou dos resultados já demonstrados, e os que levam de volta aos princípios, seja assumindo-os, seja destruindo-os. O procedimento que assume os princípios é chamado *análise*, e o oposto deste de *síntese* – pois é possível partir dos princípios e prosseguir em ordem para a conclusão desejada e este processo é a *síntese* – enquanto os argumentos que visam destruir os princípios são chamados de *reductiones ad absurdum*, pois a função deste método é enfraquecer algo admitido como claro"¹⁵⁶.

8. Análise e síntese.

Pode-se ver a partir da nota em Eucl. *XIII, I* que os manuscritos dos *Elementos* contêm definições de *Análise* e *Síntese* seguidas das demonstrações alternativas de *XIII, I-5* após este método. As definições e as demonstrações alternativas são interpoladas, mas têm um grande interesse histórico por conta da possibilidade de representarem um método antigo de tratar estas proposições, anterior a Euclides. As proposições dão propriedades de uma linha cortada "em proporção extrema e média", e são preliminares para a construção e comparação dos cinco sólidos regulares.

Agora, Papo, na seção de sua *Coleção* que trata do último assunto¹⁵⁷, diz que ele

¹⁵⁶ Proclo, *ibid*, pp. 198-9: "Toda redução à impossibilidade leva ao contraditório do que se pretende demonstrar e, a partir disso, uma hipótese prossegue até encontrar algo admitido como absurdo e, ao destruir a sua hipótese, confirma a proposição que pretendia estabelecer. Em geral, devemos entender que todos os argumentos matemáticos procedem de ou para os pontos de partida, como diz Porfírio. Aqueles que procedem dos pontos de partida são eles mesmos de dois tipos, pois eles procedem de noções comuns, isto é, da clareza autoevidente ou de coisas já demonstradas. Aqueles que seguem os pontos de partida são afirmativos ou destrutivos. Mas aqueles que afirmam os primeiros princípios são chamados de "análises", e seus procedimentos reversos "sínteses" (pois é possível que esses princípios procedam de uma forma ordenada à coisa visada, e isso é chamado de "síntese"); quando destrutivos, eles são chamados de "reduções à impossibilidade", pois a função deste procedimento é mostrar que algo geralmente aceito e autoevidente é invalidado".

¹⁵⁷ cf. Pappus d'Alexandrie (1982), pp. 315-6 [trad. nossa: "As coisas que expomos sobre as proposições que Arquimedes está demonstrando no tratado *sobre a Esfera e o Cilindro* acabam aqui e, em sua sequência, de acordo com nossa promessa, vamos lidar com as comparações das cinco figuras com a mesma superfície: a pirâmide, o cubo, o octaedro, o dodecaedro e o icosaedro, não pelo método chamado analítico, através do qual alguns dos Antigos estabeleceram as demonstrações, mas por meio de síntese,

dará as comparações entre as cinco figuras, a pirâmide, o cubo, o octaedro, o dodecaedro e o icosaedro, que têm superfícies iguais, "não por meio da assim chamada investigação *analítica*, pela qual alguns dos antigos elaboraram as demonstrações, mas pelo método sintético..."¹⁵⁸.

A conjectura de Bretschneider de que a matéria interpolada em Eucl. *XIII* é uma sobrevivência de investigações que se deve a Eudoxo, que, à primeira vista, as recomendou enfaticamente¹⁵⁹. Em primeiro lugar, Proclo diz que Eudoxo "adicionou muito ao número de teoremas originários de Platão relativamente à *seção*, e empregou neles o método de análise"¹⁶⁰. É óbvio que "*a seção*" era uma seção particular que, no tempo de Platão, assumira grande importância; e a seção de que isso pode ser dito com segurança é aquela que foi chamada de "*seção dourada*", a saber, a divisão de uma linha reta em proporção extrema e média que aparece em Eucl. *II. II* e é, portanto, mais provável que seja pitagórica. Em segundo lugar, como Cantor aponta¹⁶¹, Eudoxo fundou a teoria das proporções na forma que a encontramos em Euclides *V., VI.*, e o encontrou, sem dúvida, no decorrer de suas investigações com proporções que não são exprimíveis por nenhum número, pelo que percebeu a necessidade de uma nova teoria de proporções que fosse aplicável tanto a magnitudes incomensuráveis quanto às comensuráveis. A "*seção dourada*" forneceria isso. Sendo inclusive mencionada por Proclo neste sentido. Ele está explicando¹⁶² que apenas na aritmética todas as quantidades possuem relações "*racionais*" (*ῥητὸς λόγος*) entre si, enquanto na geometria existem também as "*irracionais*" (*ἄρρητος*). "Teoremas sobre seções como as do segundo livro de Euclides são comuns tanto à aritmética quanto à geometria, *exceto aquela em que a linha reta é cortada em proporção extrema e média*"¹⁶³.

a fim que essas comparações sejam expostas por nós de forma mais clara e concisa"]].

¹⁵⁸ Pappus, *ibid*, p. 315.

¹⁵⁹ Bretschneider, p. 168. Veja, no entanto, a recente sugestão de Heiberg (*Paralipomena zu Euklid* em *Hermes*, XXXVIII, 1903) de que o autor foi Herão. A sugestão baseia-se numa comparação com as observações sobre análise e síntese citadas de Herão por an-Nairizī (ed. Curtze, p. 89) no início de seu comentário sobre o Livro II de Euclides. De modo geral, esta sugestão é mais recomendável que a de Bretschneider.

¹⁶⁰ Proclus (1970), p. 55: "Eudoxo de Cnido, um pouco posterior a Leão e membro da escola de Platão, foi o primeiro a aumentar o número dos assim chamados teoremas gerais; às três proporcionais já conhecidas, ele acrescentou mais três e multiplicou o número de proposições relativas à "*seção*" que teve sua origem em Platão, empregando o método de análise para sua solução".

¹⁶¹ Cantor, *Gesch. d. Math.* I, p. 241.

¹⁶² Proclus (1970), p. 55.

¹⁶³ Proclus, *ibid*, p. 48: "Comum às duas ciências são os teoremas relativos a seções (como Euclides as

As definições de *Análise* e *Síntese* interpoladas em Eucl. *XIII*. são as seguintes (adoto a leitura de B e V, a única inteligível para a segunda).

"A **análise** é uma afirmação daquilo que é procurado como se fosse admitido e <a passagem> através de suas consequências para algo admitido (como) verdadeiro".

A **síntese** é uma afirmação daquilo que é admitido <e a passagem> através de suas consequências para a realização ou a obtenção do que é procurado".

A linguagem não é clara e precisa, na melhor das hipóteses, precisa ser preenchida.

Papo tem uma descrição mais completa¹⁶⁴:

"O chamado *ἀναλυόμενος* ("Tesouro da Análise") é, pondo brevemente, um corpo especial de doutrina previsto para o uso daqueles que, após terminar os Elementos comuns, desejam adquirir o poder de resolver problemas nos quais podem se envolver para (a construção de) linhas; é útil apenas para isso. É o trabalho de três homens, Euclides, o autor dos Elementos, Apolônio de Perga e Aristeu, o velho, e procede por meio de análise e síntese.

"A **análise** toma o que é procurado como se fosse admitido e passa dele, através de suas consequências sucessivas, para algo que é admitido como resultado da síntese: para uma análise, assumimos o que é procurado como se (já estivesse) feito (*γεγονός*), e perguntamos a partir do que isso resulta, e novamente qual é a causa antecedente do último, e assim por diante, até que, retrocedendo nossos passos, encontramos algo já conhecido ou pertencente à classe dos primeiros princípios, e tal método que chamamos análise soluciona retrocedendo (*ἀνάπαλιν λύσιν*).

"Mas, na **síntese**, revirando o processo, tomamos como já feito aquilo que foi

apresenta em seu segundo livro), com exceção da divisão de uma linha em proporção extrema e média".
¹⁶⁴ Pappus (1982), p. 477: "O campo de análise, como eu o concebo, meu filho Hermodoro, é a matéria particular disponível àqueles que, tendo adquirido os elementos vulgares, querem tirar das linhas o poder de solucionar os problemas que lhes são propostos. É seguindo o caminho da análise e da síntese que esta matéria foi tratada por três homens: Euclides, autor dos Elementos, Apolônio de Perga e Aristeu, o velho. A análise é o caminho que parte da coisa procurada, considerada como concedida, para retirar, por meio das consequências que se seguem, a síntese do que foi concedido. Com efeito, assume-se, na análise, que o objeto buscado está obtido, consideramos o que deriva desse objeto e do que é precedido, até que, retornando em seus passos, acabamos com algo já conhecido ou que está na ordem dos princípios; e isso é chamado de análise como uma inversão da solução. Na síntese, ao contrário, assume-se que a coisa finalmente percebida pela análise já tenha sido obtida e dispondo as suas consequências e suas causas em sua ordem natural, e depois, ligando-as entre si, chega-se finalmente a construir a coisa procurada; e é isso que chamamos de síntese".

alcançado pela análise e, dispondo em sua ordem natural como consequentes o que estava antes dos antecedentes, e sucessivamente conectando-os uns com os outros, chegamos finalmente à construção do que era procurado; e isso chamamos síntese.

"Há dois gêneros de análise; a que é própria à investigação, chamada teórica, e a que se aplica para encontrar o que é proposto, que é chamada problemática. (1) No gênero *teórico*, considera-se como estabelecido e verdadeiro o que se procura, então, pelas consequências que se seguem, admitidas como verdadeiras e como respondendo à hipótese, retiramos algo que fora assumido; e (a) se isso for verdadeiro, o que é procurado também é verdadeiro, e a demonstração será o inverso desta análise; inversamente, (b) se o que retiramos do que foi assumido é falso, o que é procurado também será falso. Por outro lado, (2) no gênero *problemático*, admite-se que a proposição é conhecida; então, por meio das consequências que emergem e admitidas como verdadeiras, chegamos a algo admitido; e (a) se o que é admitido pode ser realizado ou já foi adquirido (o que os matemáticos chamam de dado), a proposição também poderá ser realizada, e a demonstração será novamente o inverso da análise; inversamente, (b) se alguém cai em algo admito que é impossível, o problema também será impossível".

A análise antiga tem sido objeto de estudos cuidadosos por vários escritores durante o último meio século, sendo os mais completos os de Hankel, Duhamel e Zeuthen; outros de Offerdinger e Cantor também devem ser mencionados¹⁶⁵.

O método é o seguinte. É necessário, digamos, provar que uma certa proposição A é verdadeira. Assumimos como hipótese que A é verdadeira e, a partir disso, descobrimos que, se A é verdadeira, uma certa proposição B é verdadeira; se B for verdadeiro, então C; e assim por diante até chegar a uma proposição K, que é verdade. O objeto do método é permitir-nos inferir, na ordem inversa, que, uma vez que K é verdadeiro, a proposição A originalmente assumida é verdadeira. Agora, Aristóteles já havia deixado claro que uma hipótese falsa poderia levar a uma conclusão verdadeira. Existe, portanto, uma possibilidade de erro, a menos que seja tomada uma determinada precaução. Enquanto, por exemplo, B pode ser uma consequência necessária de A, pode

¹⁶⁵ Hankel, *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*, 1987, pp. 137 – 150; Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, Part I, 3 ed., Paris, 1885, pp. 39 – 68; Zeuthen, *Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*, 1896, pp. 91 – 104; Offerdinger, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Ulm, 1860; Cantor, *Geschichte der Mathematik*, I, pp. 220-2.

acontecer que A não seja uma consequência necessária de B. Assim, para que a inferência reversa da verdade de K que A seja verdadeira possa ser logicamente justificada, é necessário que cada passo na cadeia de inferências seja incondicionalmente conversível. De fato, um número muito grande de teoremas na geometria elementar é incondicionalmente conversível, de modo que, na prática, a dificuldade em garantir que os passos sucessivos sejam conversíveis não é tão grande como se poderia supor. Mas o cuidado é sempre necessário.

Por exemplo, como Hankel diz¹⁶⁶, uma proposição pode não ser conversível incondicionalmente na forma em que é geralmente citada. Assim, a proposição *Os vértices de todos os triângulos que têm uma base comum e um ângulo vertical constante estão em um círculo* não pode ser convertida na proposição de que *Todos os triângulos com base comum e vértices em um círculo têm um ângulo vertical constante*; pois isso só é verdade apenas se outras condições forem satisfeitas: (1) que o círculo passe pelas extremidades da uma base comum e (2) que apenas a parte do círculo é tomada como o *locus* dos vértices que fica sobre *um* lado da base. Se essas condições forem adicionadas, a proposição é conversível incondicionalmente. Ou ainda, como Zeuthen observa¹⁶⁷, K pode ser obtido por uma série de inferências em que A, ou alguma outra proposição na série de inferências na qual A ou alguma outra proposição da série, é apenas *aparentemente* usada; este seria o caso, por exemplo, no qual o método da álgebra moderna está sendo empregado e as expressões em cada lado do sinal de igualdade foram inadvertidamente multiplicadas por alguma magnitude compósita que na realidade é igual a zero.

Embora o extrato acima de Pappo não deixe claro que cada passo na cadeia do argumento deve ser conversível no caso tomado, ele quase implica isso na segunda parte da definição de análise, quando, em vez de falar das consequências B, C... sucessivamente seguindo de A, ele subitamente muda a expressão e diz que nós investigamos *o que é* (B) *a partir do qual A segue* (A sendo, portanto, a consequência de B, em vez do contrário), e então qual (a saber, C) é a causa antecedente de B; e, na prática, os gregos asseguraram o que se procurava insistindo sempre na *análise* sendo confirmada pela *síntese* subsequente,

¹⁶⁶ Hankel, p. 139.

¹⁶⁷ Zeuthen, p. 103.

isto é, eles trabalharam laboriosamente para trás todo o caminho de K para A, revertendo a ordem da análise, o que sem dúvida levaria à luz qualquer falha que se infiltrou no argumento através da negligência acidental das precauções necessárias.

Reduction ad absurdum, uma variedade de análise.

No processo de análise a partir da hipótese de que uma proposição A é verdadeira e passando por B, C... como consequências sucessivas, podemos chegar a uma proposição K que, em vez de ser assumidamente verdadeira, é ou admitidamente falsa ou contraditória da hipótese original A ou de uma ou mais de uma proposição B, C... intermediária entre A e K. Ora, a inferência correta de uma proposição verdadeira não pode levar a uma proposição falsa; e, neste caso, podemos concluir, sem qualquer investigação se as várias etapas do argumento são conversíveis ou não, que a hipótese A é falsa, pois, se fosse verdadeira, todas as consequências corretamente inferidas dela seriam verdadeiras e nenhuma incompatibilidade poderia surgir.

Este método para demonstrar que uma dada hipótese A é *falsa* fornece um método indireto para demonstrar que uma dada hipótese A é *verdadeira*, pois basta termos o *contraditório* de A e demonstrá-lo falso. Este é o método de *reductio ad absurdum*, que é, portanto, uma variedade da análise. O contraditório de A, ou não-A, geralmente incluirá mais de um caso e, para demonstrar a sua falsidade, cada um dos casos deve ser descartado separadamente: por exemplo, se for desejado demonstrar que uma certa parte de um a figura é *igual* a uma outra parte, tomamos separadamente as hipóteses (1) que ela é *maior*, (2) que ela é *menor*, e demonstramos que cada uma dessas hipóteses leva a uma conclusão ou reconhecidamente falsa ou contraditória à hipótese propriamente ou a algumas de suas consequências.

Análise aplicada a problemas.

É em relação aos problemas que a análise antiga tem o maior significado, porque era o método geral que os gregos usavam para resolver todos os "problemas mais abstrusos" (*τὰ ἀσαφέστερα των προβλημάτων*)¹⁶⁸.

Temos de construir, suponha-se, uma figura que satisfaça um certo conjunto de condições. Se quisermos proceder de forma metódica e não por simples conjectura,

¹⁶⁸ Proclus (1970), p. 189.

primeiro é necessário "analisar" essas condições. Para que isso possa ser feito, precisamos tê-los claramente em nossas mentes, o que só é possível assumindo que todas as condições estejam realmente cumpridas, ou seja, supondo o problema resolvido. A seguir, devemos transformar essas condições, por todos os meios que os exercícios em tais casos nos ensinaram a empregar, em outras condições que são necessariamente cumpridas se as condições originais o são, e continuar essa transformação até chegarmos às condições que estamos em posição de satisfazer¹⁶⁹. Em outras palavras, devemos chegar a algumas relações que nos permitem *construir* uma parte particular da figura que, é verdade, foi hipoteticamente assumida e mesmo traçada, mas que, no entanto, realmente precisa ser *encontrada* para que o problema possa ser resolvido. A partir desse momento, a parte particular da figura torna-se um dos *data*, e uma nova relação deve ser encontrada, o que permite que uma parte nova da figura seja determinada por meio dos dados originais adicionados aos novos. Quando isso está feito, a segunda nova parte da figura também pertence aos dados; e assim procedemos até que todas as partes da figura requerida sejam encontradas¹⁷⁰.

A primeira parte da análise – isto é, até o ponto de descoberta de uma relação que nos permite dizer que uma certa nova parte da figura não pertencente aos dados originais é *dada* –, Hankel chama de *transformação*; a segunda parte, pela qual demonstrou-se que todas as partes restantes da figura são "dadas", ele chama a *resolução*. Então, segue-se a *síntese*, que também consiste em duas partes, (1) a *construção*, na ordem em que foi realmente cumprida, geralmente, em seguida ao curso da segunda parte da análise, a *resolução*; (2) a *demonstração* de que a figura obtida satisfaz todas as condições dadas, que segue os passos da primeira parte da análise, a *transformação*, mas na ordem inversa. A segunda parte da análise, a *resolução*, seria muito facilitada e abreviada pela existência de uma coleção sistemática de *Data*, tal como o livro de Euclides que contém esse título, constituído por proposições demonstrando que, se numa certa figura partes ou relações são *dadas*, outras partes ou relações também estão *dadas*. Quanto à primeira parte da análise, a *transformação*, a regra usual aplica que cada passo da cadeia deve ser conversível incondicionalmente; e qualquer falha em observar esta condição será trazida

¹⁶⁹ Zeuthen, p. 93.

¹⁷⁰ Hankel, p. 141.

à luz pela síntese subsequente. A segunda parte, a *resolução*, pode ser construída pelos meios fornecidos nos *Elementos*.

Seria difícil encontrar uma ilustração melhor do que o exemplo de Pappo, acima escolhido por Hankel¹⁷¹.

Dado um círculo ABC [$\alpha\beta\gamma$] e dois pontos D [δ], E [ϵ] externos a ele, traçar linhas retas DB, EB de D, E para um ponto B no círculo, de modo que, se DB, EB produzido reunir no círculo novamente em C, A, AC deve ser paralelo ao DE.

Análise.

Suponha o problema resolvido e a tangente A traçada, encontrando ED produzido em F [ξ].

(Parte I. *Transformação*.)

Então, uma vez que AC é paralelo ao DE, o ângulo em C é igual ao ângulo CDE.

Mas, como FA é uma tangente, o ângulo em C é igual ao ângulo FAE.

Portanto, o ângulo FAE é igual ao ângulo CDE, de onde A, B, D, F são concíclicos.

Portanto, o retângulo AE, EB é igual ao retângulo FE, ED.

(Parte II. *Resolução*.)

Mas o retângulo AE, EB é dado, porque é igual ao quadrado na tangente de E.

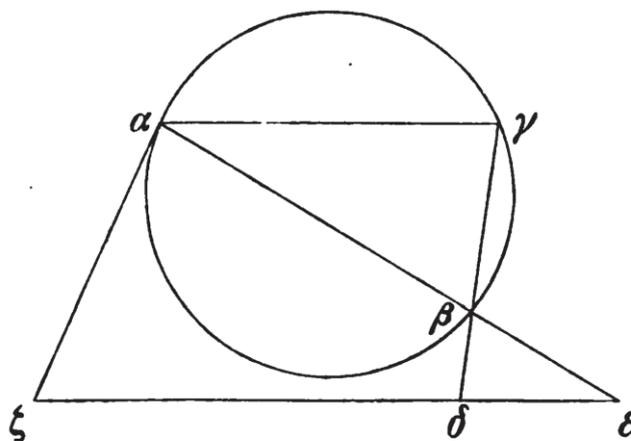
Portanto, o retângulo FE, ED é dado; e, dado que ED é dado, FE é dado (em comprimento). [Dados, 57.]

Mas FE é dado também *in position*, de modo que F também é dado. [Dados, 27.]

Agora FA é a tangente de um determinado ponto F para um círculo ABC dado na posição; portanto, FA é dada *in position e magnitude*. [Dados, 90.]

E F é dado; portanto, A é dada.

Mas E também é dado; portanto, a linha direta AE é colocada *in position*. [Dados, 26.]



¹⁷¹ Pappus (1982), pp. 640-2.

E o círculo ABC é colocado *in position*; portanto, o ponto B também é fornecido. Mas os pontos D, E também são dados; portanto, as linhas retas DB, BE também são colocadas *in position*.

Síntese.

(Parte I *Construção*.)

Suponha que o círculo ABC e os pontos D, E são dados.

Tome um retângulo contido por ED e por uma certa linha reta EF igual ao quadrado na tangente ao círculo de E.

De F traçar FA tocando no círculo em A; junte-se a ABE e depois a DB, produzindo DB para atender o círculo em C. Junte a AC.

Digo então que AC é paralelo a DE.

(Parte II. *Demonstração*.)

Uma vez que, por hipótese, o retângulo FE, ED é igual ao quadrado na tangente de E, que novamente é igual ao retângulo AE, EB, o recantígio AE, EB é igual ao retângulo FE, ED.

Portanto, A, B, D, F são concíclicos, donde o ângulo FAE é igual ao ângulo BDE.

Mas o ângulo FAE é igual ao ângulo ACB no segmento alternativo; portanto, o ângulo ACB é igual ao ângulo BDE.

Portanto, AC é paralelo a DE.

Nos casos em que um *διορισμός* é necessário, isto é, quando uma solução só é possível sob certas condições, a análise permitirá que essas condições sejam averiguadas. Às vezes, o *διορισμός* é posto e demonstrado no final da análise, por exemplo, em Arquimedes, *Sobre a Esfera e o Cilindro*, II. 7; às vezes, é posto neste lugar e a demonstração é adiada até o final da síntese, por exemplo, na solução de um problema subsidiário à *Sobre a Esfera e o Cilindro*, II. 4, preservada no comentário de Eutócio sobre essa proposição. A análise também deve permitir-nos determinar o número de soluções a que o problema é suscetível.

§ 7. DEFINIÇÕES, pp. 143-51

Geral. Definições "reais" e "Nominais".

É necessário, diz Aristóteles, sempre que alguém trata de qualquer matéria,

dividir o gênero em seus constituintes primários, os quais são indivisíveis em respectivas espécies, por exemplo, o número deve ser dividido em tríade e díade; a seguir, dever ser feita uma tentativa de obter definições, por exemplo, de uma linha reta, de um círculo ou de um ângulo reto¹⁷².

A palavra para definição é *ὄρος*. O significado original desta palavra parece ter sido "fronteira", "marco". Encontramo-la em Platão e Aristóteles no sentido de princípio padrão ou determinante ("*id quo alicuius rei natura constituitur vel definitur*", *Index Aristotelicus*)¹⁷³; e intimamente conectado a isso é o sentido de *definição*. Aristóteles usa para definição tanto *ὄρος* como *ὀρισμός*, o primeiro ocorrendo mais frequentemente nos *Tópicos*, o último na *Metafísica*.

Sejamos claros, primeiramente, sobre o que uma definição *não* faz. Quanto às definições, Aristóteles emprega todas as suas forças em enfatizar que uma definição não afirma nada quanto à *existência* ou *inexistência* da coisa definida. A definição é uma resposta à questão *o que* (*τί ἐστι*) uma coisa é. A *existência* das mais variadas coisas definidas deve ser *demonstrada*, exceção a algumas coisas primárias em cada ciência, cuja existência é *indemonstrável* e deve ser *assumida* entre os primeiros princípios de cada ciência; por exemplo, os pontos e as linhas em geometria devem ser *demonstrados*. Assim começa claramente uma longa passagem, acima citada, sobre os Primeiros Princípios¹⁷⁴. Isso é reafirmado em passagens como as seguintes. "(A resposta à questão) *o que é um homem* e *o fato que um homem existe* são coisas diferentes"¹⁷⁵. "É claro que, considerando o modo de conceber as definições então em vigência, aquele que define algo, não demonstra que ele existe"¹⁷⁶. "Dizemos que é através de uma demonstração que se mostra que cada coisa é, exceção feita à essência (*εἰ μὴ οὐσία εἶη*). Mas a *existência* de uma coisa nunca é uma essência, pois o *existente* não é um gênero. Portanto, a demonstração deve ser a demonstração de que uma coisa existe. Assim, *o que se entende por triângulo* é

¹⁷² *Anal. post.* II. 13, 96 b 15.

¹⁷³ cf. Aristóteles (2006), p. 50: "*Disso se supõe que é a alma que fornece aos animais o movimento. E por isso também o que define o viver é a respiração*", onde "respiração" é mencionada como o *ὄρος* da "vida" e as muitas passagens da *Política* em que a palavra é usada para denotar o que dá seu caráter especial às várias formas de governo (sendo a virtude da *ὄρος* da aristocracia, riqueza da oligarquia, liberdade da democracia, 1294 a 10); Platão, *Rep.*, VIII. 551 C.

¹⁷⁴ *Anal. Post.*, pp. 37ss.

¹⁷⁵ *Ibid.* II. 7, 92 b 10.

¹⁷⁶ *Ibid.* 92 b 19.

assumido pelo geômetra, que, no entanto, demonstra que ele existe”¹⁷⁷. “É necessário dois tipos de conhecimento prévio: pois é necessário pressupor, em relação às coisas, que elas existem, em outros casos, é necessário entender o que a coisa descrita é, e, em outros casos, ambos são necessários. Assim, quanto ao fato de que uma de duas contraditória deve ser verdadeira, devemos saber que ele existe (é verdadeiro); quanto ao triângulo, devemos saber que ele significa tal ou tal coisa; da unidade, devemos saber o que ela significa e que ela existe”¹⁷⁸. Sobre o que aqui tanto se insiste é o próprio fato que Mill apontou em sua discussão sobre as primeiras concepções de Definição, precisamente quando ele diz que as assim chamadas definições *reais* ou definições de *coisas* não constituem um tipo diferente de definição das *nominais*, ou definições de *nomes*; o primeiro tipo é, simplesmente, o último com *algo mais*, a saber, uma afirmação secreta de que a coisa definida existe.

“Esa afirmação oculta não é uma definição, e sim um postulado. A definição é uma simples proposição idêntica que informa apenas com respeito ao uso da língua e da qual não se pode tirar nenhuma conclusão relativa aos fatos. O postulado que a acompanha, por outro lado, afirma um fato que pode conduzir a consequências mais ou menos importantes. Ele afirma a existência real ou possível de coisas que possuem a combinação de atributos declarada na definição, e isto, se verdadeiro, pode ser o fundamento suficiente de todo um edifício de verdades científicas”¹⁷⁹. Esta declaração realmente não acrescenta nada à doutrina de Aristóteles¹⁸⁰: ela tem mesmo a ligeira

¹⁷⁷ *Ibid.* 92 b 12 sqq.

¹⁷⁸ *Ibid.* I. I, 71 a 11 sqq.

¹⁷⁹ *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*, in: MILL (1984), p. 158.

¹⁸⁰ É verdade que isso estava em oposição às “ideias da maioria dos *lógicos aristotélicos*” (antes que ao próprio Aristóteles), contra os quais Mill acentuava sobremaneira o seu ponto de vista. *cf.* sua observação: “Já observamos, e com frequência o haveremos de repetir, que os filósofos que destruíram o realismo de modo algum se livraram de suas consequências, antes conservaram por muito tempo em sua própria filosofia numerosas proposições que apenas podiam ter significação razoável como parte de um sistema realista. Desde Aristóteles, e provavelmente desde tempos mais antigos, se admitiu como uma verdade óbvia que a geometria se deduz das definições. Isto pôde passar enquanto se considerou que a definição era uma proposição “que desenvolve a natureza da coisa”; mas em seguida Hobbes desfez definitivamente a ideia de que uma definição declare a natureza da coisa, mostrando que ela apenas estabelece o significado de um nome; e, no entanto, ele continuou afirmando ostensivamente, como qualquer um dos seus predecessores, que os *ἀρχαί, principia*, ou premissas originárias das matemática e mesmo de toda ciência, são definições, produzindo o singular paradoxo de que a verdade dos sistemas científicos, e mais, que toda e qualquer verdade que obtemos por raciocínio, é deduzida de convenções humanas arbitrárias relativas à significação das palavras” [tradução livre nossa]. Aristóteles não é culpado de tal paradoxo; pelo contrário, ele o expôs tão claramente quanto Mill.

desvantagem, devido ao uso da palavra "postulado" para descrever "a afirmação secreta" em todos os casos, de não apontar definitivamente que há casos em que a existência tem que ser *demonstrada*, distintos daqueles onde ela deve ser *assumida*. É verdade que a existência de um definido, em alguns casos, tem que ser concedida provisoriamente até o momento de demonstrá-la; mas, ainda que, em qualquer caso, a existência tenha de ser demonstrada mais cedo ou mais tarde, a assunção provisória seria para Aristóteles, não um *postulado*, mas uma *hipótese*. Nos tempos modernos, também, o relato de Mill sobre a verdadeira distinção entre definições *reais* e *nominais* foi totalmente antecipado por Saccheri¹⁸¹, editor de *Euclides ab omni naevo vindicatus* (1733), famoso na história da geometria não-euclidiana. Em sua *Logica Demonstrativa* (à qual ele também se refere em seu *Euclides*), Saccheri estabelece a distinção clara entre o que ele chama de *definitiones quid nominis* ou *nomiles*, e *definitiones quid rei* ou *reales*, a saber, que as primeiras apenas se destinam a explicar o significado que deve ser atado a um determinado termo, enquanto as últimas, além de declarar o significado de uma palavra, afirmam ao mesmo tempo a existência da coisa definida ou, em geometria, a possibilidade de construí-la.

A *definitio quid nominis* torna-se uma *definitio quid rei* "por meio de um *postulado*, ou quando chegamos à questão sobre a existência da coisa e ela é respondida afirmativamente"¹⁸². As *definições quid nominis* são em si mesmas arbitrárias, e não exigem ou são capazes de demonstração; elas são meramente provisórias e sua única finalidade é a de se transformarem, o quanto antes, em *definições quid rei*, seja (1) através de um *postulado* pelo qual se afirma ou se concede que o definido existe ou pode ser construído, por exemplo, no caso de linhas retas e círculos, em referência aos três primeiros postulados de Euclides, seja (2) através de uma demonstração que reduz a construção da figura definida ao cumprimento sucessivo de um certo número dessa construção elementar, cuja possibilidade é *postulada*. Assim, as *definições quid rei* são obtidas, em geral, como resultado de uma série de demonstrações. Saccheri exemplifica com a construção de um quadrado em Euclides I. 46. Supõem-se que se objetou que Euclides não podia definir um quadrado, como faz no início do Livro, enquanto não fosse

¹⁸¹ Isto foi apresentado de modo completo em dois artigos de G. Vailati, *La teoria Aristotelica della definizione* (*Rivista di Filosofia e scienze affini*, 1903), e *Di un' opera dimenticata del P. Gerolamo Saccheri* ("Logica Demonstrativa," 1697) (in *Rivista Filosofica*, 1903).

¹⁸² "Definitio quid nominis nata est evadere definitio quid rei per postulatum vel dum venitur ad quaestionem an est et respondetur affirmative."

certo que tal figura existe na natureza; a objeção, diz ele, só poderia ter força se, antes de demonstrar e fazer a construção, Euclides tivesse assumido tal figura como dada. Que Euclides não é cometeu este erro é evidente pelo fato de que ele nunca pressupõe a existência do quadrado, tal como definido, até depois de I. 46.

A confusão assim descrita entre a definição *nominal* e a *real* (isto é, o uso da nominal em demonstrações, antes de tornar-se real pela demonstração necessária de que a coisa definida existe) é, segundo Saccheri, uma das fontes mais frutíferas de demonstração ilusória, e o perigo é tanto maior quanto mais "complexa" é a definição, isto é, quanto maior é o número e a variedade dos atributos pertencentes à coisa definida. Pois o maior perigo é a possibilidade de que haja entre os atributos alguns que são *incompatíveis*, isto é, a presença simultânea do que, em uma figura dada, pode ser demonstrado, por meio de *outros* postulados, etc., fazendo parte da base da ciência, sendo impossível.

O mesmo pensamento é expresso por Leibniz. "Se", ele diz, "concedemos qualquer definição, e não é claro a partir de qual ideia, que atribuímos à coisa, é possível que não podemos confiar nas demonstrações que são derivadas dessa definição, porque, se essa ideia, por acaso, envolve uma contradição, é possível que mesmo contraditórias possam ser verdadeiras ao mesmo tempo, e assim nossas demonstrações serão inúteis. Do que é claro que as definições não são arbitrarias. E este segredo quase ninguém notou"¹⁸³. A ilustração favorita de Leibniz era o "poliedro regular com dez faces", cuja impossibilidade não é óbvia à primeira vista.

É fundamental acrescentar que, falando em geral, as definições de Euclides e seu uso delas, concordam com a doutrina de Aristóteles de que as definições elas mesmas nada dizem quanto à existência das coisas definidas, mas que a existência de cada uma delas deve ser demonstrada ou (no caso dos "princípios") *assumida*. Em geometria, diz Aristóteles, só a existência de pontos e linhas deve ser assumida, sendo a do resto demonstrada. Assim, os três primeiros postulados de Euclides declaram a possibilidade

¹⁸³ *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903, p. 431 Citado por Vailati. [Omnis idea tum demum perfectè resoluta est, cum demonstrari potest à priori eam esse possibilem. Nam si definitionem aliquam demus, nec ex ea appareat ideam quam rei ascribimus possibilem esse, non possumus demonstrationibus fidere quas ex definitione duximus, quia si idea illa fortè contradicdonem involvit, fieri potest ut contradictoria etiam de ea simul sint vera, adeoque demonstrationes nostræ erunt inutiles. Unde patet definitiones non esse arbitrarias. Atque hoc est arcanum vix cuiquam satis animadversum].

de construir linhas retas e círculos (as únicas "linhas", além das linhas retas, usadas nos *Elementos*). Outras coisas são definidas e posteriormente construídas e demonstradas existir: por exemplo, no *Livro I, Def. 20*, é explicado o que se entende por um triângulo equilátero; então (I.1) propõe-se construí-lo e, quando construído, está demonstrada a concordância com a definição. Quando um quadrado é definido (*I.Def. 22*), a questão se tal coisa realmente existe é deixada em aberto até a *I.46*, que se propõe construí-lo e, uma vez construído, demonstrou-se satisfazer a definição¹⁸⁴. O mesmo com o ângulo reto (*I.Def. 10 e I.11*) e os paralelos (*I.Def. 23 e I.27-29*). O maior cuidado é excluir a simples presunção e imaginação. A transição da definição subjetiva de nomes para a definição objetiva das coisas é feita, em geometria, por meio de *construções* (os primeiros princípios dos quais são postulados), como em outras ciências é feita por meio da experiência¹⁸⁵.

As condições de Aristóteles para uma definição.

Chegamos agora às características positivas pelas quais, de acordo com Aristóteles, as definições científicas devem ser marcadas.

Em primeiro lugar, os diferentes atributos em uma definição, quando considerados separadamente, cobrem mais do que a noção definida, mas não a combinação deles. Aristóteles ilustra isso pela "tríade", na qual se insere as diversas noções de número, ímpar e primo, e o último "nas duas acepções do termo, (a) o de não ser comensurável por nenhum (outro) número (*ὡς μὴ μετρεῖσθαι ἀριθμῶ*), e (b) o de não ser obtido pela soma de números em conjuntos (*ὡς μὴ συγκεῖσθαι ἐξ ἀριθμῶν*), uma unidade não sendo um número. Desses atributos, alguns estão presentes em todos os

¹⁸⁴ Trendelenburg, *Elementa Logices Aristotileae*, § 50. ["As verdades primárias são credíveis, não por outros motivos, mas por sua própria autoridade. Não precisamos, no caso dos primeiros princípios científicos, investigar suas razões; mas cada primeiro princípio deve ser credível por sua própria autoridade. O conhecimento preliminar (ou seja, *a priori*) é de dois tipos. Ou devemos assumir a existência da coisa, ou conceber o significado do termo; em alguns casos, tanto um como o outro. Por exemplo, a posição de que a afirmação ou a negação de qualquer coisa é verdade, devemos assumir como fato; do termo "triângulo", precisamos conceber que ele tem tal ou tal significado; por sua vez, no caso de uma unidade, devemos conceber o significado do termo e assumir a sua existência". cf. *Elementa Logices Aristotelicae*, in *usum scholarum*, Berolini: Sumtibus Gustavi Bethge, MDCCCXLII, p. 38, e *Outlines of logic: an English translation of Trendelenburg's Elementa logices Aristoteleae*, with English notes by Reginald Broughton, London: Oxford/Shrimpton, 1898, §50, pp. 18-9.]

¹⁸⁵ Trendelenburg, *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, 3 ed., p. 107. Sobre a construção como demonstração da existência na geometria antiga, cf. H. G. Zeuthen, *Die geometrische Construction als "Existenzbeweis" in der antiken Geometrie* (in *Mathematische Annalen*, 47. Band).

outros números ímpares, enquanto o último [primo no segundo sentido] pertence também à díade, mas apenas na tríade *todos* estão presentes”¹⁸⁶. O fato pode ser igualmente bem ilustrado a partir da geometria. Assim, por exemplo, na definição de um quadrado (Eucl. I., Def. 22*), entram várias noções de figura: quadrilátero, equilátero e retângulo, cada uma das quais cobre mais do que a noção na qual *todas* entram como atributos¹⁸⁷.

Em segundo lugar, uma definição deve ser expressa em termos de coisas que são anteriores e mais bem conhecidas que as coisas definidas¹⁸⁸. Isso é claro, pois o objeto de uma definição serve-nos para o conhecimento da coisa definida, e é por meio de coisas anteriores e mais bem conhecidas que adquirimos novos conhecimentos, como no curso de demonstrações. Mas os termos "primeiro" e "mais bem conhecidos" são, como é usual, suscetíveis de dois significados; eles podem significar (1) *absoluta* ou *logicamente* anteriores e melhor conhecidos, ou (2) mais bem conhecidos *relativamente a nós*. No sentido absoluto, ou do ponto de vista da razão, o ponto é mais bem conhecido que uma linha, uma linha que um plano, e um plano que um sólido, como também uma unidade é mais bem conhecida que o número (pois a unidade é anterior, e o primeiro princípio de, a qualquer número). Do mesmo modo, em sentido absoluto, uma letra é anterior a uma sílaba. Mas, às vezes, não é o mesmo caso relativamente a nós; por exemplo, um sólido é mais facilmente percebido pelos sentidos que um plano, um plano que uma linha, e a linha que um ponto. Assim, se é mais científico começar com o *absolutamente* primeiro, é admissível, talvez, no caso do aluno que não é capaz de seguir a ordem científica, explicar as coisas pelo que é mais inteligível *para ele*. "Entre as definições que estão sob este princípio, temos a de ponto, linha e plano; elas explicam o que é anterior pelo que é posterior, pois o ponto é descrito como a extremidade de uma linha, a linha como a de um plano, o plano como de um sólido"* . Mas, assumindo-se que tal definição pelo mais

¹⁸⁶ *Anal. post.* II, 13, 96 a 33—b 1.

* Euclides (2008) p. 98: "E das figuras quadriláteras, por um lado, quadrado é aquela que é tanto equilátera quanto retangular, e, por outro lado, oblongo, a que, por um lado, é retangular, e, por outro lado, não é equilátera, enquanto losango, a que, por um lado, é equilátera, e, por outro, não é retangular, e romboide, a que tem tanto os lados opostos quanto os ângulos opostos iguais entre si, a qual não é equilátera nem retangular; e as quadriláteras, além dessas, sejam chamadas trapézios".

¹⁸⁷ Trendelenburg, *Erläuterungen*, p. 108.

¹⁸⁸ *Topics* VI, 4, 141 a 16 sqq. cf. Aristóteles (2007), p. 409: "Em primeiro lugar, *deve verificar-se* se a definição não foi construída a partir de noções prévias e mais bem conhecidas".

* Aristóteles, *ibid*, p. 410: "Pertencem a este tipo de definições as de ponto, linha e superfície, pois todas elas

inteligível relativamente apenas a um indivíduo em particular são realmente definições, seguir-se-á que pode haver muitas definições da mesma coisa, um para cada indivíduo para quem a coisa está sendo definida, e até mesmo que haverá definições diferentes para o mesmo indivíduo em diferentes momentos, uma vez que inicialmente os objetos sensíveis são mais inteligíveis, e, posteriormente, com a mente mais bem treinada, tornam-se menos. Segue-se disso, portanto, que uma coisa deve ser definida por meio do absolutamente primeiro e não pelo relativamente primeiro, a fim de que possa haver uma única e imutável definição. Isto é ainda reforçado pela referência à exigência de que uma boa definição deve estabelecer o gênero e as *differentiae*, pois estas estão entre as coisas que são, em sentido absoluto, mais bem conhecidas, e anteriores, à espécie (*τῶν ἀπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν*). Pois destruir o gênero e a *differentia* é destruir as espécies, já que os primeiros são *prior* às espécies; e eles também são *mais conhecidos*, pois, quando a espécie é conhecida, o gênero e a *differentia* também devem necessariamente ser conhecidos, por exemplo, quem conhece o "homem" também deve conhecer o "animal" e o "terrestre", enquanto o inverso não se segue, a saber, que conhecendo-se o gênero e a *differentia*, a espécie também é conhecida, e, portanto, a espécie é menos conhecida que eles¹⁸⁹. Pode ser francamente assumido que a definição científica exigirá poderes mentais superiores para sua apreensão; e a extensão de seu uso deve ser matéria de discricção. Até então, Aristóteles; e temos aqui a melhor explicação possível da razão pela qual Euclides suplementava a sua definição de ponto pela *I. Def. 3*, segundo a qual *extremidades de uma linha são pontos*, e a sua definição de superfície pela *I. Def. 6*, segundo a qual, como efeito [da def. 5, a de superfície], *extremidades de uma superfície são retas*. As explicações suplementares nos permitem, de fato, chegar a um

definem o anterior recorrendo ao posterior: o *ponto* como limite da linha, a *linha* como limite da superfície, a *superfície* como limite do sólido”.

¹⁸⁹ *Topics* VI. 4, 141 b 25—34; Aristóteles, *ibid*, pp. 410-11: “Não devemos, porém, esquecer que quem define deste modo não consegue indicar a essência da coisa a definir, salvo se suceder o que é mais conhecido para nós ser igualmente o mais conhecido em termos absolutos, atendendo a que para se dar uma definição correcta de um sujeito há que proceder a partir da indicação do gênero e das diferenças específicas, e estes *predicáveis* pertencem ao número dos que são, em termos absolutos, mais conhecidos do que a espécie e anteriores a ela. De facto, o gênero e a diferença específica, *se eliminados*, eliminam consigo a espécie, logo, um e outra são anteriores à espécie. São igualmente mais conhecidos: por um lado, porque, sendo conhecida a espécie, necessariamente se conhecerá o gênero e a diferença específica (quem conhecer o *sentido* de «homem» igualmente conhecerá o de «animal» e o de «terrestre»); por outro lado, porque, conhecendo o gênero ou a diferença específica, não se conhece necessariamente a espécie; logo, a espécie é o *termo* menos conhecido”.

melhor entendimento das definições formais de ponto e linha, respectivamente, como é bem explicado por Simson em sua nota sobre a *Def. I*. Simson diz, nomeadamente, que devemos considerar um sólido, isto é, uma magnitude que tem comprimento, largura e espessura, a fim de entender corretamente as definições de ponto, linha e superfície. Considere-se, por exemplo, o limite comum a dois sólidos que são contíguos ou o limite que divide um sólido em duas partes contíguas; esse limite é uma superfície. Podemos demonstrar que não ela não tem espessura, assim: retirando um sólido, permanece o limite de um outro; pois, se houvesse espessura, ela deveria ser parte de um sólido ou do outro, caso no qual retirando um ou outro sólido, a espessura seria retirada, e, portanto, o próprio limite: o que é impossível. Por tanto, o limite ou a superfície não têm espessura. Exatamente o mesmo quanto à linha como o limite de duas superfícies contíguas, demonstrando-se que a linha não tem largura; e, por fim, quanto ao ponto como o limite comum ou extremidade de duas linhas, demonstrando-se que o ponto não tem comprimento, largura ou espessura.

Aristóteles sobre as definições não-científicas.

Aristóteles distingue três tipos de definição que não são científicas porque fundadas sobre o que *não é anterior* (*μὴ ἐκ προτέρων*). O primeiro é de definição de uma coisa pelo seu oposto, por exemplo, a de "bom" pelo que é "mal"; isso está errado porque opostos são naturalmente desenvolvidos em conjunto, e o conhecimento dos opostos é considerado, comumente, como uma e a mesma coisa, de modo que um dos dois opostos não pode ser mais conhecido que o outro. É verdade que, em alguns casos de opostos, parece não existir outro tipo de definição possível: por exemplo, parece impossível definir 'dobro' exceto por 'metade', e, de modo geral, este seria o caso das coisas que, por sua própria natureza (*αὐτά' καθ*), são termos *relativos* (*πρός τι λέγεται*), já que não podem ser conhecidos um sem o outro; de tal maneira que na noção de qualquer um deles, a do outro também deve estar compreendida¹⁹⁰. O segundo tipo de definição que é baseada no

¹⁹⁰ *Topics* VI. 4, 142 a 2.2—31; Aristóteles, *ibid*, p. 412: "Há três maneiras de definir sem ser a partir de noções prévias. A primeira consiste em definir um termo dotado de um oposto recorrendo a esse oposto, por exemplo, «bem» a partir da noção de «mal», dado que os opostos são, por natureza, simultâneos. Alguns, contudo, são de parecer que o mesmo ramo do conhecimento trata de ambos os opostos, de modo que nenhum deles é susceptível de ser mais conhecido do que o outro. É preciso, todavia, não esquecer que certos conceitos talvez não se possam definir de outra maneira, por exemplo, o de «duplo» sem recurso ao de «metade», ou ainda os predicados relativos *por natureza*. Nos predicados *relativos* sucede

que não é anterior, é aquele na qual há um círculo completo através do uso inconsciente, na própria definição, do conceito a ser definido, embora não do nome¹⁹¹. Trendelenburg ilustra isso por meio de duas definições correntes, (1) a de magnitude como aquilo que pode aumentar ou diminuir, o que é ruim porque o positivo e negativo, comparando "mais" e "menos", pressupõem a noção positiva de "grande", (2) a famosa definição euclidiana de linha reta como aquela que "está posta por igual com os pontos por si mesma"* (*ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κείται*), onde "está posta por igual" só pode ser entendido com a ajuda da própria noção de linha reta, que está sendo definida¹⁹². O terceiro tipo de definição viciosa a partir do que não é primeiro, é a definição de uma de duas espécies coordenadas através do significado de suas coordenadas (*ἀντιδιηρημένον*), por exemplo, uma definição de "ímpar" como aquilo que excede o par por uma unidade (a segunda alternativa em *Eucl. VII. Def. 7*); pois "ímpar" e "par" são coordenadas, sendo *differentiae* de número¹⁹³. Este terceiro tipo é semelhante ao primeiro. Assim, diz Trendelenburg, seria um erro definir *quadrado* como "um *retângulo* com lados iguais"*.

Terceira condição de Aristóteles.

Uma terceira observação geral de Aristóteles especialmente relevante para a definição geométrica é a de que "conhecer o *que* uma coisa é (*τί ἐστίν*) é o mesmo que conhecer por que ela o é (*διὰ τί ἐστίν*)"¹⁹⁴. "O *que* é um eclipse? Uma privação da luz da lua

precisamente que a sua essência consiste em serem relativos a qualquer coisa, pelo que é impossível conhecer um dos termos da relação sem o outro. Por conseguinte, na definição de um deles deve necessariamente estar contida a *definição* do outro".

¹⁹¹ *Ibid.* 145 a 34—b 6; Aristóteles, *loc. cit.*: "A segunda consiste em utilizar *na definição* o *próprio* termo a definir. *Este erro* pode passar despercebido quando não se emprega o nome mesmo da coisa que se quer definir, por exemplo, quando se define «sol» como «o astro que aparece durante o dia»: ora falar em «dia» implica referir «sol». Para pôr a descoberto este artifício bastará substituir o nome pela definição, por exemplo, *definir* «dia» como o «percurso do sol acima da terra»: é óbvio que falar «do percurso do sol acima da terra» é o mesmo que falar do «sol», logo, quem emprega o termo «dia» está a empregar também o termo «sol»".

* Euclides (2009), p. 97, *I. Def. 4*.

¹⁹² Trendelenburg, *Erläuterungen*, p. 115.

¹⁹³ *Topics* VI. 4, 142 b 7—10; Aristóteles, *ibid.*, p. 413: "A terceira consiste em definir um dos termos de uma divisão por meio do outro termo *resultante* da mesma divisão, por exemplo, definir o conceito de «ímpar» como o *número* maior que o «par» por uma unidade. Por natureza, duas espécies resultantes da divisão de um género são simultâneas; «ímpar» e «par» são resultantes de uma mesma divisão, dado que um e outro são diferenças específicas de «número»".

* Euclides, *ibid.*, p. 98: "quadrado é aquela [figura quadrilátera] que é tanto equilátera quanto retangular".

¹⁹⁴ *Anal. post.* II. 2, 90 a 31.

pela interposição da Terra. *Por que* ocorre um eclipse? ou *Por que* a Lua é eclipsada? Porque sua luz diminui com a Terra obstruindo-a. *O que* é uma harmonia? Uma proporção numérica em tons agudo e grave. *Por que* o tom agudo harmoniza com o grave? Porque o agudo e o grave estão em proporção numérica um com o outro"¹⁹⁵. "Buscamos a *causa* (τό διότι) quando já estamos em posse do fato (τό ὄτι). Às vezes, ambos se tornam evidentes ao mesmo tempo, mas não são em todos os eventos que a causa pode ser conhecida [como uma causa] antes do fato sê-lo"¹⁹⁶. "É impossível saber *o que* uma coisa é se não sabemos *que* ela é"¹⁹⁷ Trendelenburg parafraseia: "A definição da noção não cumpre o seu propósito enquanto não a faça por *genêse*. É produzindo a causa que pela primeira vez revela a essência da coisa. As definições nominais da geometria possuem apenas um significado provisório e são suplantadas assim que são feitas tão logo tornam-se genéticas por meio da construção". Por exemplo, a definição genética de um paralelogramo é desenvolvida na Eucl. I.31 (fornecendo a construção de paralelas) e na I.33, sobre as linhas que ligam as extremidades correspondentes de duas linhas reas paralelas e iguais em comprimento. Onde a existência é demonstrada pela *construção*, a causa e o fato aparecem *juntos*¹⁹⁸.

Novamente, "não é suficiente que o enunciado definidor esclareça o fato, como o faz a maioria das definições; ele precisa ainda conter e apresentar a causa; enquanto na prática o que é posto na definição é, usualmente, nada mais que uma conclusão (συμπέρασμα). Por exemplo, o que é a quadratura? A construção de uma figura retangular equilátera igual a uma oblonga. Mas tal definição apenas expressa a conclusão. Agora, se você diz que a quadratura é a descoberta de uma média proporcional, você estabeleceu a razão"¹⁹⁹. Isso é melhor entendido se comparamos com o declarado, em outro lugar, de que "a causa é o termo médio, e isso é o que se procura em todos os casos"²⁰⁰, e a ilustração disso pelo caso da proposição segundo a qual o ângulo de um semicírculo é um ângulo reto. Aqui, o termo médio que se procurou estabelecer por meio da figura é que o ângulo no semicírculo é igual à *metade de dois ângulos retos*. Temos, então, o silogismo:

¹⁹⁵ *Anal. post.* II. 2, 90 a 15—21.

¹⁹⁶ *Ibid.* II. 8, 93 a 17.

¹⁹⁷ *Ibid.* 93 a 20.

¹⁹⁸ Trendelenburg, *Erläuterungen*, p. 110.

¹⁹⁹ *De anima* II. 2, 413 a 13—20; Aristóteles (2006), pp. 73-4.

²⁰⁰ *Anal. post.* II. 2, 90 a 6.

Qualquer metade de dois ângulos retos é um ângulo reto; o ângulo no semicírculo é a metade de dois ângulos retos; logo (conclusão), o ângulo no semicírculo é um ângulo reto²⁰¹. Tal como com a demonstração, assim deve ser com a definição. Uma definição que mostra a *gênese* de uma coisa definida deve conter o termo médio ou causa; caso contrário, é apenas o estabelecimento de uma conclusão. Considere, por exemplo, a definição de "quadratura" como "fazer um quadrado igual em área a um retângulo com lados desiguais." Isso não indica se uma solução ao problema é possível, tampouco como ele é resolvido, mas, se você acrescentar que encontrar a média proporcional entre duas linhas retas dadas fornece outra linha reta tal que o quadrado sobre ela é igual ao retângulo contido pelas duas primeiras linhas retas, você provê o necessário termo médio ou causa²⁰².

Os termos técnicos não definidos por Euclides.

Observar-se-á que o que está aqui definido, "quadratura" ou "quadramento" (*τετραγωνισμός*) não é uma figura geométrica, nem um atributo de uma tal figura ou uma parte de uma figura, mas um termo técnico usado para descrever um certo problema. Euclides não define essas coisas; mas o fato de que Aristóteles alude a esta definição particular, bem como à definição de deflexão (*κεκλάσται*) e beirando (*νεύειν*), parece mostrar que os primeiros livros-texto incluíram, ao longo das definições, explicações sobre uma série de termos técnicos, e que Euclides deliberadamente omitiu essas

²⁰¹ *Ibid.*, II, 11, 94 a 28.

²⁰² Outras passagens de Aristóteles podem ser citadas para o mesmo efeito, por exemplo, *Anal. post.*, I,1, 71 b 9: "Consideramos que conhecemos uma coisa particular em sentido absoluto, como distinto do sentido sofisticado e incidental, quando consideramos que conhecemos a causa pela qual a coisa é, no sentido de conhecer qual é a causa dessa coisa e que não pode ser de outra forma", *ibid.* I, 13, 79 a 2 "Pois se aqui conhecer o *fato* é a função daqueles que estão preocupados com as coisas sensíveis, conhecer a *causa* é a função do matemático, o qual possui as demonstrações das causas e muitas vezes não conhece o fato". Em vista de tais passagens, é difícil ver como Proclo chegou a escrever (p. 202, n) que Aristóteles foi quem originou (*Ἀριστέλους κατάρξαντος*) a ideia de Anfinomo e outros de que a geometria não investiga a causa e o por quê (*τό διά τί*). A eles Gemino replicou que, pelo contrário, a investigação da causa apareceu em geometria". Pois como se pode manter que não é o negócio do geômetra investigar por qual razão, de um lado, um número infinito de polígonos equiláteros está inscrito em um círculo, mas, por outro lado, não é possível inscrever uma esfera um número infinito de figuras poliédricas, equiláteras, equiângulas, e fazê-lo em figuras planas semelhantes? De quem é o negócio fazer esta questão e encontrar a resposta a ela, senão do geômetra? Ora, quando geômetras raciocinam *per impossibile*, contentam-se em descobrir a propriedade, mas quando eles argumentam por demonstração direta e tal demonstração é apenas parcial (*ἐπί μέρους*), isso não é o suficiente para mostrar a causa; se, no entanto, ela é geral e aplica-se a todos os casos, o por quê (*τό διά τί*) é, imediata e simultaneamente, tornado evidente".

explanações de seus *Elementos*, como excedentes. Mais tarde, a tendência foi novamente em direção oposta, como se vê a partir das definições muito expandidas de Herão, as quais, por exemplo, realmente incluem uma definição de uma linha defletida (*κεκλασ μένη γραμμή*)²⁰³. Euclides usa ocasionalmente²⁰⁴ o passivo de *κλᾶν* [inflectida*], mas, evidentemente, considerou-o desnecessário para explicar tais termos, que chegaram a ter um significado reconhecido.

A menção também Aristóteles a uma definição de *inclinação* (*νεύειν*) sugere que os problemas indicados por este termo não foram excluídos do livros-texto elementares antes de Euclides. O tipo de problema (*νεύσεις*) era o de traçar uma linha reta entre de duas linhas, por exemplo. Duas linhas retas, ou uma linha reta e um círculo, tal que a linha tenha que *inclinarse* de um dado ponto (isto é, passe através dele, se produzido) e, ao mesmo tempo, a intercepção sobre ela, feita pelas duas linhas dadas, seja do comprimento dado*. Em geral, o uso de cones é exigida para a solução teórica desses problemas, ou um dispositivo mecânico para a sua resolução prática²⁰⁵. Zeuthen, seguindo Oppermann, oferece razões para supor, não apenas que a construção mecânica era *praticamente* utilizada pelos antigos geômetras gregos para resolver esses problemas, mas que eles a reconheciam *teoricamente* como um meio admissível de resolução quando a resolução não podia ser efetuada através de linhas reta e círculo, e que apenas

²⁰³ Heron, *Def. 12* (vol. IV. Heib. pp. 22-24).

²⁰⁴ Por exemplo, em *III. 20* e *Data, 89*.

* Euclides (2009), p. 169.

* cf. Garcia, *Introducción General*, in: Arquímedes y Eutocio (2005), pp. 41-2: “Otro método mas que emplearon los matematicos griegos son las construcciones de *neusis*, termino que se podria traducir por «inclinacion» o «tendencia», y que consiste en trazar entre dos lineas un segmento de longitud dada —en general no de modo absoluto, sino en proporcion con outro segmento conocido— de modo que pase por un punto dado. La construccion puede resolverse mediante una «cuenta de la vieja» geometrica marcando en una regla la longitud requerida y desplazando la regla hasta que los extremos del segmento marcado coincidan con las lineas previamente designadas. El recurso indicado debio de utilizarse con relativa frecuencia —desde luego, entre las soluciones que Eutocio nos transmite para el problema de la duplicacion del cubo, casi la mitad se basan en estas construcciones—, y sabemos que entre las obras de Apolonio de Perga se contaba precisamente una con el titulo *Neuseis*, dedicada a las construcciones de ese tipo que pueden resolverse como problemas planos; aunque otras han de resolverse como problemas solidos o lineales. Arquimedes hace uso de las *neuseis* en diversos pasajes, especialmente en el tratado *Sobre las lineas espirales* (Prop. 5, 6, 7, 8 y 9 49). Concretamente en *Espirales* 5, es posible la construccion del segmento requerido mediante regla y compas, y el hecho de que Arquimedes emplee sin empacho este recurso metodologico ha llevado a pensar a algunos, entre los cuales se cuenta Dijksterhuis, que no es admisible el punto de vista de que la *neusis* no era mas que un sustituto para llevar a cabo la construccion en problemas en los que la solucion mediante regla y compas no era posible”.

²⁰⁵ cf. o capítulo sobre *νεύσεις* em *The Works of Archimedes*, pp. c-vxxii.

tardiamente se considerou necessário usar cones em todos os casos que eram possíveis²⁰⁶. Heiberg²⁰⁷ sugere que a alusão de Aristóteles a *νεύσεις* talvez confirme esta suposição, já que Aristóteles em nenhuma parte mostra o mínimo contato com cones. Eu tenho dúvida se esta é uma inferência segura, já que os problemas deste tipo, incluídos nos livros-texto elementares, poderiam ter sido facilmente limitados aos que poderiam ser resolvidos pelo método "plano" (isto é, pela linha reta e o círculo). Sabemos de Pappo, por exemplo, que Apolônio escreveu dois livros sobre *νεύσεις*²⁰⁸ no plano. Mas uma coisa é certa, a saber, que Euclides deliberadamente excluiu esta classe de problema, sem dúvida, como não sendo essencial em um livro de Elementos.

Definições não utilizadas posteriormente.

Por último, Euclides possui definições de alguns termos que ele não utiliza a seguir, por exemplo, oblongo (*ἑτερόμηκες*), losango, romboide. O "oblongo" ocorre em Aristóteles; e é certo que todas estas definições são sobreviventes de livros anteriores de Elementos.

²⁰⁶ Zeuthen, *Die Lehre von den Kegelschnitten im Altertum* ch. 12, p. 262.

²⁰⁷ Heiberg, *Mathematisches zu Aristoteles*, p. 16.

²⁰⁸ Pappus (1982), p. 501.

APÊNDICE 2 – TRADUÇÃO DE ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 1), DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO
CONTENDO: INTRODUÇÃO E §§ 1-9BIS DO PRIMEIRO CAPÍTULO DA PRIMEIRA PARTE

...os olhos da Mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações.

Ética, V, Prop. XXIII, Escólio

INTRODUÇÃO*

§ I. – No céu da filosofia, Espinosa não cessa de brilhar com uma luz singular. Não apenas porque, segundo as palavras de Goethe, vendo Deus na natureza e a natureza em Deus, tenha incitado e fornecido uma caução metafísica às efusões românticas pela natureza, em relação às quais, no entanto, ele permaneceu estrangeiro. Tampouco porque ele encarne a especulação pura e exprima com força os dois traços fundamentais do homem ocidental: a sede de conhecimento e o amor à liberdade. É, sobretudo, porque com ele o desejo místico se sacia plenamente com o simples desabrochar [*épanouissement*] da razão. Satisfazendo por ela só a dupla exigência da inteligência e do coração: a razão promotora [*la raison promet*] e o saber absoluto, que no essencial, quanto ao conhecimento, faz o homem igual a Deus; e à religião absoluta, que une o homem a Deus no mais lúcido dos amores. Paradoxalmente, a racionalidade, que arruína o sobrenatural em proveito de um naturalismo integral, cumpre aqui a religiosidade – para além dos ensinamentos diversamente obscuros das religiões positivas – por uma mística sem mistério, fundada sobre a dupla transparência do homem para si mesmo e de Deus para o homem.

§ II. – O racionalismo absoluto distingue Espinosa dos outros três grandes do racionalismo clássico. Estes, longe de exorcizar radicalmente a qualidade oculta, contentam-se em recuar a uma margem variável de obscuridade o mistério que subsiste em Deus e nas coisas, cerceia a razão e nela subjaz.

Em Descartes, Deus é sem dúvida objeto da mais clara e da mais distinta das

*As traduções de Gueroult correspondem aos originais de **Spinoza**, t. I, *Dieu (Éthique, 1)* e t. II, *L'Ame (Éthique, 2)*, cf. REFERÊNCIAS. Para as referências e notas do Autor, observamos em grande medida a sua norma, mas as suas citações diretas e em notas da obra de Espinosa foram reproduzidas e paginadas pelas traduções brasileiras, cf. REFERÊNCIAS. Quando possível, seguimos este último critério para as citações e referências de outras obras. As notas em números árabes são as do original; as feitas em asterisco, são do tradutor.

ideias, mas essa ideia nos faz conhecê-lo como incompreensível. Tocamos o infinito, mas não o compreendemos. Esta incompreensibilidade esclarecida na onipotência, que, elevada acima de nossa razão, imprime nesta uma precariedade de princípio e não lhe deixa outro valor além daquele que lhe tenha investido um decreto arbitrário. De Deus, o mistério se espalha nas coisas. Nosso entendimento, feito para conhecer o finito, incapaz de decidir se elas são finitas ou infinitas, vê-se reduzido à prudente afirmação do indefinido. Enfim, ao rés do chão* de nosso ser, nossa natureza psicofísica põe em evidência a incompreensibilidade da união substancial entre duas substâncias incompatíveis. A onipotência incompreensível de Deus se manifesta aqui num efeito singular, e a razão é constrangida a se limitar a si mesma a fim de reconhecer nesta esfera o primado do sentimento. Assim, por alto, por baixo e mesmo ao centro, nossa razão permanece em tudo confrontada com o mistério.

Em Malebranche, a razão parece estender seu império ao infinito. Ela é Deus mesmo, e determina a ordem sob a qual sua onipotência está submissa. Mas esta potência, cuja operação nos escapa, resta ela mesma incognoscível: “O Deus onipotente que fez tudo em todas as coisas, é o Deus oculto [*Dieu caché*], desconhecido, invisível”²⁰⁹. De tudo o mais podemos construir uma representação extrínseca a partir de seus efeitos. Se nos separamos das alturas do divino, descendo ao nível das criaturas, vemos certamente que o incompreensível mistério cartesiano da união substancial da alma e do corpo está dissipado e que em seu lugar surge a noção inteligível de uma correlação regrada entre as modalidades respectivas de uma e de outra. Em troca, a incompreensibilidade se encontra no fundo da alma, cuja ideia clara e distinta nos resta inacessível, que o sentimento apenas nos permite apreender.

Em Leibniz, enfim, se, pelo princípio da universal inteligibilidade, o racionalismo parece atingir o seu extremo, a onipotência de Deus, não obstante seu *modus operandi* nos seja acessível, mantém-se ela mesma incompreensível²¹⁰ e não nos resta quase nenhum conhecimento adequado, pois o infinito está em tudo e nossa

* No original: *soubassement*. O autor faz um uso adverbial de “sous-bois”, *lit.*, vegetação rasteira. A notar o trocadilho com *substância* e equivalentes, que ainda se vale de *bassement* (baixo, mesquinho), fizemos da nossa parte outro trocadilho.

²⁰⁹ Malebranche, *Prémotion physique*, § 10 (O. C.), XVI, p. 45 ; *Méditations chétiennes*, II, §§ 18, 19, *ibid.*, X, p. 25

²¹⁰ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § XIV ; *Théodicée*, §§ 230, 233.

capacidade de análise é finita. É verdade que a análise não pode ser completa, que ela cumpre fornecer, por meio de um algoritmo bem regrado, fórmulas geradoras: o conhecimento simbólico, sempre possível, dispensa-nos do conhecimento intuitivo, que raramente se dá. Mas, como sublinha muito bem este epíteto: pensamento cego, pensamento surdo, etc.²¹¹, as coisas nada mais fazem, por isso, do que se exprimir em nós sem serem vistas [*s'exprimer en nous sans y être vues*]. Não se investindo plenamente, não sendo senão obliquamente refratadas, elas nos escapam quanto ao seu ser mesmo. Enfim, nosso espírito pode muito bem chegar a uma estrita tradução do real, sem poder, jamais, contemplar com êxito o texto original. Assim, malgrado o princípio da inteligibilidade universal, a impossibilidade de transformar o conhecimento claro e distinto em conhecimento adequado impõe uma severa restrição ao poder da razão humana. Não é espantoso, então, que o contato íntimo com as coisas tenha sido finalmente buscado algures, na fundura [*dans la profondeur*] das percepções obscuras, onde se estabelece como que uma comunicação subterrânea com o conjunto da natureza, e que, ao lado da *Verstandphilosophie*, o leibnizianismo pôde abrir na Alemanha o caminho à *Gefühlphilosophie*, à *Innigkeit*.

Em Espinosa, ao contrário, nossa inteligência ascende ao saber absoluto, pois o entendimento puro é, quanto à sua natureza, o mesmo no homem e em Deus. O infinito, com os seres finitos em decorrência, sendo, quanto à sua natureza, totalmente investido em nós, não é mais reduzido a ser apenas simbolicamente cognoscível. Desta posição, imediatamente dada em cada alma, Ele é intuitivamente perceptível em uma ideia adequada, e a palavra de Santo Agostinho: “O mais está em mim” [*Plus est en moi*], recebe uma significação Absoluta; ela me torna capaz de regressar ao meu interior para apreender em sua essência e em sua causa Deus, as coisas e eu mesmo. A incompreensibilidade e a qualidade oculta são, pois, radicalmente expulsas de tudo: de Deus, cuja essência pode ser geometricamente construída como uma figura geométrica, é-nos tão transparente quanto a essência dessa²¹²; cuja potência, idêntica à essência, é-

²¹¹ “Surdum est, quod effabile non est”, cf. Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernaem* 1660, in: *Op. Lat.*, London, 1839, IV, p. 13.

²¹² “Vós me haveis pedido se tenho de Deus uma ideia tão clara como a do triângulo. A essa pergunta respondo afirmativamente”, *Carta 56*, Spinoza a Hugo Boxel, p. 237. [*Para as referências da obra de Espinosa, seguiremos nesta e nas seguintes traduções a anotação do autor (cujo modelo é diverso das normas que seguimos para a tese) indicamos, no entanto, a paginação das traduções brasileiras constantes nas Referências bibliográficas.*]

nos inteiramente revelada desde que conhecemos sua essência; da essência da alma, da qual possuímos, tanto quanto do corpo, uma ideia adequada, isto é, total e genética; da união da alma e do corpo, inteiramente explicável por sua causa próxima e objeto de uma ideia clara e distinta. Sem dúvida, ignoramos os atributos divinos que não a Extensão e o Pensamento; mas, esta mesma ignorância é uma verdade de razão demonstrável *a priori* a partir da natureza da alma e da incomensurabilidade dos atributos entre si, ela não reintroduz nenhuma incompreensibilidade na natureza de Deus. Com efeito, a ideia de substância infinitamente infinita, envolvendo nela mesmo absolutamente todas as coisas, permite fazer uma dedução universal delas, graças a qual todo mistério é *a priori* banido disso mesmo que ignoramos; pois sabemos *a priori* que, nos atributos desconhecidos e nos modos que eles produzem, tudo se passa da mesma maneira, segundo a mesma necessidade e segundo as mesmas leis que nos atributos conhecidos. Sem dúvida, enfim, estamos condenados a um conhecimento inadequado das existências singulares; mas este é aqui, mais uma vez, uma verdade de razão demonstrável *a priori*, e não estamos em nada impedidos de conhecer adequadamente a essências das coisas, nem, por conseguinte, de identificar nesta medida nossa ciência à Ciência de Deus²¹³.

Afirmando a total inteligibilidade para o homem da essência de Deus e das coisas, Espinosa tem perfeita consciência de se opor a Descartes. No prefácio dos *Principia philosophiae cartesianae*, pela voz de Louis Meyer, ele se recusa a se associar a esta afirmação do cartesianismo: “*isso ou aquilo supera a compreensão humana*”. Ele estima, ao contrário, que as questões mais difíceis da metafísica podem ser resolvidas, sob a condição que se empregue um método expediente, que seria outro que precisamente o de Descartes²¹⁴. Esta declaração devia marcar os contemporâneos. Dois anos depois, em outubro de 1665, Oldenburg escreveu a Espinosa: “Destes a entender, em alguma parte, recordo-me disso, que era possível aos homens conhecer e explicar claramente muitas das coisas que Descartes declarava que passavam de nossa compreensão, e mesmo coisas mais altas e mais sutis. Por que hesitar, meu amigo, o que temeis? Ide à frente, mãos à obra e levei a bom termo uma tarefa tão grande, vereis todo o coro dos filósofos vos rodear”²¹⁵.

O racionalismo absoluto, impondo a total inteligibilidade de Deus, chave da total

²¹³ *Tratado da emenda do intelecto*, § 57, pp. 388 e 389

²¹⁴ *Princípios da filosofia cartesiana*, Prefácio de L. Meyer, p. 41.

²¹⁵ *Carta 31*, Oldenburg a Spinoza, p. 163

inteligibilidade das coisas, é assim para o spinozismo o primeiro artigo de fé. Por ele somente, a alma, purgada das múltiplas “superstições” de que a noção de um Deus incompreensível é o supremo “asilo”²¹⁶, cumpre esta união perfeita de Deus e do homem que condiciona sua saúde. Em consequência, toda interpretação do conjunto e do detalhe da *Ética* que reintroduz mais ou menos qualquer incompreensibilidade em Deus e nas coisas é traição da doutrina.

§ III. – Esta inteligibilidade total envolve, como sua condição, uma série de teses fundamentais: que, pela ideia adequada, Deus e o homem conhecem a natureza das coisas como elas são em si; que os atributos constituem o ser mesmo da substância, a qual não é nada além deles; que conhecemos o que eles são em si entre os que nos são conhecidos; que Deus não é um entendimento criador; que o entendimento divino e o entendimento humano, que é uma parte daquele, são o mesmo efeito de Deus e são de natureza idêntica; que a substância é indivisível; que a natureza do todo se investe inteiramente na parte; que a causa e o efeito, comensuráveis em um sentido, não o são em outro; que a parte é de todo modo comensurável ao todo; que o conhecimento verdadeiro, isto é, adequado, procede do todo às partes; que ela é dedução genética, intuitiva; que sua operação é imediatamente apreendida na geometria genética; que essa geometria é o modelo de todo conhecimento verdadeiro e, em consequência, de toda verdadeira metafísica; que, em troca, a metafísica demonstra que o só [*seule*] conhecimento *more geometrico* funda o conhecimento verdadeiro; que por isso ele comanda e justifica o método exigido pela filosofia (inspirado quanto a isto antes por Hobbes que por Descartes); que nenhum conhecimento verdadeiro pode se realizar fora de uma dedução do tipo geométrico, toda tentativa de compreender a *Ética* despojando-se de sua forma acaba por querer ascender à verdade pela negação do processo que a torna possível, etc..

Cada uma destas teses, tanto mais pela sua estreita conexão, foi objeto de uma demonstração rigorosa. No entanto, por prejuízo, pela falta de uma leitura atenta, muitas entre elas têm sido contestadas ou ignoradas, e sua interdependência, desconhecida. Ora, é suficiente afastar uma para que se desmorone a doutrina da perfeita inteligibilidade de Deus. Se, por exemplo, Deus e homem não conhecem a natureza das coisas como são em

²¹⁶ *Ética*, I, Apêndice, p. 117.

si mesmas; ou se o entendimento do homem não tem medida comum com o entendimento de Deus, sendo incapaz de conhecê-Lo; se os atributos não são senão maneira de conhecer a substância relativas a nosso entendimento²¹⁷; ou as formas da substância infinitamente infinita não fazem apreendê-la nela mesma; etc.; Deus, em todas estas hipóteses, é necessariamente incompreensível. É impossível então unirmo-nos a ele pelo conhecimento. Mais do que nunca, Ele retorna ao “*asylum ignorantiae*”, e o spinozismo é invertido.

Para escapar de imediato aos erros os mais graves e os mais correntes da crítica, para se reencontrar no labirinto de suas interpretações contraditórias – a supor que se queira perder seu tempo a se arriscar –, a afirmação spinozista, primordial, da total inteligibilidade das coisas, especialmente da absoluta compreensibilidade de Deus, oferece o mais seguro fio de Ariadne.

§ IV. – O pouco que se vem a ler dispensa para o momento longas discussões sobre o método da *Ética*, já que esse método, condicionando a metafísica e condicionado por ela, só pode se justificar uma vez que se cumpra até o fim. A indissociabilidade absoluta da filosofia e da dedução *more geometrico* que a acompanha se estabelecerá com evidência no corpo da Parte II, quando será deduzida a natureza do conhecimento adequado. Mas, se essa indissociabilidade é efetiva, a estrutura do pensamento e o daquele método se fazem uma só, é claro que a única via legítima para entrar na doutrina é a de se associar ao único processo demonstrativo que, segundo ele, pode produzir a verdade; pois, dado que “as demonstrações são os olhos da Alma”²¹⁸, uma vez que se os negligencia como subsidiários, literalmente, fatigando os olhos da inteligência, interdita-se a jamais se aperceber da luz do verdadeiro.

Seguir-se-á assim o autor na marcha genética de seus pensamentos, segundo a ordem dedutiva imposta a eles pelas exigências íntimas da razão. Igual a Descartes, com

²¹⁷ De acordo com o *Prefácio dos Principia*, Espinosa, em uma *Carta a Oldenburg*, do verão de 1661, reprova entre outros a Descartes e a Bacon porque estão muito distanciados “de conhecer a primeira causa”, mas a Bacon especialmente por ter concebido que o entendimento humano, forjando de todas as coisas suas ideias conforme a sua própria natureza (*ex analogia suae naturae*), e não conforme ao universo (*ex analogia universi*), deformou as coisas à maneira de um espelho refletindo desigualmente os raios luminosos, pp. 42-43.

²¹⁸ “...os olhos da Mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações”, *Ética*, V, *Escólio da Prop. XXIII*, p. 555.

suas *Meditações*, Espinosa, com a *Ética*, oferece a vantagem de conter toda a sua filosofia em uma obra fundamental. Analisar esta obra em seu detalhe, segundo as suas articulações próprias, Parte por Parte, e Proposição por Proposição, destacando as estruturas, sem negligenciar, bem entendido, nem os tateamentos [*tâtonnements*], nem as evoluções preliminares, nem as aproximações que se impõem com os escritos anteriores e com os filósofos nos quais o autor pôde se inspirar, tal é a tarefa à qual decidimos nos restringir; tarefa assujeitante [*assujettissance*] e austera, sem dúvida, mas que, constringido ao rigor e à precisão, previne essas visões galopantes [*ces vues cavalières*] que, no distanciamento do texto, arriscam dispensar toda licença às interpretações gratuitas.

*

§ V. – Espinosa levou cerca de quinze anos (de 1661 a 1675) para compor a *Ética*. Durante este longo período, a obra, como nos informa suas Cartas, não cessou de se transformar, apresentando-se sucessivamente como um Tratado em três, quatro, enfim, cinco Partes²¹⁹; ao mesmo tempo, a doutrina não cessou de acusar sempre mais vivamente sua originalidade com respeito a Maimônides e a Descartes, em tudo se constituindo segundo a “prolixa ordem Geométrica”²²⁰. Esta “prolixidade” geométrica, sendo condição do conhecimento adequado, não se faz senão com o desenvolvimento doutrinal, pois ela

²¹⁹ Na Carta 28, a Bouwmeester, de junho de 1665, Espinosa anuncia a seu correspondente o envio de um trecho da terceira parte de sua filosofia, precisando: “O que vos enviarei vai aproximadamente até a proposição 80”, p. 158. Como a terceira parte, na edição definitiva, só comporta cinquenta e nove proposições, pode-se presumir que, após revisá-la, ela foi dividida ulteriormente em duas e que, à época a obra comportou apenas quatro Partes, a terceira e a quarta Partes eram apenas uma. De outra parte, no *Prefácio à quinta Parte da Ética* atual, Espinosa declara: “Passo, finalmente, à outra parte da *Ética*”, p. 517. Há um traço de uma organização ainda mais antiga. Deve-se inferir que as Partes III e IV constituíam a primeira Parte da *Ética* propriamente dita, o problema ético-religioso só aparecendo, com efeito, com a terceira Parte, e conjecturar um primeiro estado da obra que haveria incluído: Uma *introdução* contendo a matéria das Partes I e II: *De Deo, de Natura et Origine Mentis*, Deus, e a Alma, ou *Metafísica*; uma *Primeira Parte* (III e IV), *Servidão da Alma*, ou *Psicologia*: problema de afecções e se sua potência; e uma *Segunda Parte* (V), *Liberdade da Alma* ou *Ética*: problema da liberação com respeito às paixões. Observe-se, todavia, que a primeira Parte, consagrada então à Psicologia, implica já uma referência ao problema ético-religioso, à medida que o nascimento das afecções, devido à finitude da Alma, provoca originalmente sua escravidão. A divisão ulterior desta Parte em duas, uma tratando da origem das afecções segundo um método adaptado à sua realidade natural, outro tratando da servidão com respeito às paixões, oferece a vantagem de melhor distinguir entre o problema psicológico e o problema ético. Todavia, ver-se-á em seu tempo que esta distinção não é jamais perfeita. Enfim, se tanto os traços das formas anteriores subsistem no texto – e ter-se-á, fazendo caminho [*chemin faisant*], a ocasião de se levantar outros –, é porque uma morte prematura não tenha permitido a seu autor o lazer [*le loisir*] do perfeito.

²²⁰ *Ética*, IV, *Escólio da Prop. XVIII*, p. 405.

opera uma gênese integral dos conceitos graças a qual se instaura, para toda coisa considerada, a visão de todas as suas razões no interior de sua uma só ideia. Apanhando todas as razões da coisa em sua ideia para levar a uma intuição do que a funda interiormente, esta dedução não é outra que a reflexão pela qual a Alma toma uma consciência explícita da ideia adequada suprema que, como razão de toda ideia, reside eternamente nela. O aforisma “tudo está em tudo” recebe assim a mais literal e a mais precisa das significações, a parte sendo apercebida em tudo, que a explica enquanto esse todo é ele mesmo apercebido nessa parte e contido integralmente nela, como sua razão total. Concebe-se, pois, que a realização desta gigantesca empresa de interação universal dos conceitos no interior de uma intuição única, pôde absorver [*ait pu absorber*] toda a vida do filósofo.

Tal como ela se apresenta a nós, a *Ética*, que provavelmente não é ainda um fato consumado, compreende cinco partes, além do mais de dimensões muito desiguais: a primeira: *De Deo*, comporta 36 Proposições; a segunda: *De nature et Origine Mentis*, 49; a quinta: *De Libertate Humana*, 42; em troca, a terceira: *De origine et Natura Affectionis*, comporta 59, e a quarta: 69. Como esta última parte reúne dois assuntos diferentes, embora conexos: a servidão do Homem e a via sob a conduta da Razão, ou via reta, não é temerário conjecturar que, houvesse vivido muito mais tempo, Espinosa, para melhor equilibrar sua obra, teria podido dividi-la ainda em duas partes; verdadeiramente teria ele também dado maior amplidão à quinta parte que, com uma concisão por vezes hermética, deduz a teoria capital da Beatitude, acabamento [*aboutissement*] supremo da doutrina.

Os dois primeiros tomos desta obra, tratando de Deus e da Alma, procede à análise crítica das Partes I e II. Contendo a *Metafísica*, a *Física* e a *Teoria do Conhecimento*, eles dizem respeito somente aos fundamentos da *Ética* propriamente dita, que está compreendida nas outras três Partes e será objeto de um terceiro tomo.

Que três grandes volumes sejam o custo suficiente [*soient à peine suffisants*] para explicar uma obra tão curta, é aqui testemunho de sua densidade e de sua dificuldade. A uma tal obra se aplica à maravilha esta observação emprestada por Kant do abade Terrasson: “O abade Terrasson disse bem que se mede a grandeza de um livro, não tanto pelo número de páginas, mas antes pelo tempo necessário para o compreender, tanto é

assim que se poderia dizer que eles seriam muito mais curtos se não fossem tão breves”²²¹.

PRIMEIRA PARTE
A ESSÊNCIA DE DEUS

PRIMEIRO CAPÍTULO

ARTICULAÇÃO DA PARTE I. – AS DEFINIÇÕES.

§ I. – A Parte I da *Ética*, que deduz Deus, comporta, após o enunciado das Definições e dos Axiomas, três partes:

1. A primeira (Proposições I a XV), consagrada à construção da essência de Deus, divide-se em duas seções:

a. Dedução dos elementos da essência de Deus, a saber, as substâncias de um só atributo (Proposições I a VIII).

b. Construção da essência de Deus pela integração das substâncias de um só atributo em uma substância constituída de uma infinidade de atributos, existente por si, indivisível e única (Proposições IX a XV).

2. A segunda, consagrada à dedução da potência de Deus (Proposições XVI a XXIX), divide-se igualmente em duas seções:

a. Dedução de Deus como causa ou Natureza Naturante (Proposições XVI a XX).

b. Dedução de Deus como efeito ou Natureza Naturada (Proposições XXI a XXIX).

3. A terceira deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência e a necessidade subsequente tanto de seus efeitos quanto do modo de sua produção (Proposições XXX a XXXVI). Ponto culminante da Parte I, de um lado, ela destrói definitivamente o livre-arbítrio ao estabelecer de todas as maneiras a necessidade da ação divina; de outro, ela o priva de seu “asilo” supremo, pondo radicalmente fim à incompreensibilidade de Deus²²².

²²¹ Kant, *Krit. der reinen Vernunft*, Préface de 1781, Ak. B., IV, p. 12.

²²² Por este quadro de conjunto, respondemos, como ensaiaremos fazer ainda a seguir, à preocupação que Kant exprime ao fim da passagem que citamos, p. 16 e n.1: “... os livros seriam mais claros se eles não tivessem querido ser tão claros. Pois, se os meios empregados para produzir a claridade são úteis nas partes, eles são geralmente nocivos no conjunto, em não permitirem ao leitor abraçar esse conjunto tão depressa, e ao cobrir com suas cores brilhantes a articulação e a estrutura (*Gliederbau*) de seu sistema, as quais permitem, mais que tudo o mais, pronunciarmos sobre sua unidade e sobre sua pertinência”, Kant, *ibid.*

*

§ II. — Sem preâmbulo, o livro começa por uma lista de *Definições* e uma lista de *Axiomas*. Esta *ouverture* abrupta pode parecer desconcertante²²³. No entanto, ela é natural, pois está comandada pelo método.

Com efeito, se o livro procede à maneira dos geômetras, deve partir, como nota o Prefácio dos *Principia philosophiae cartesianae*²²⁴, “de coisas previamente conhecidas com certeza”, isto é, de “coisas que soem vir com frequência sob o nome de definições, postulados e axiomas entre os cultores da matemática”²²⁵.

As definições, é precisado mais à frente, são “explicações assaz transparentes de termos e nomes com que se designam as coisas a serem tratadas; já os postulados e axiomas, ou noções comuns do ânimo, são enunciados tão claros e perspicuos que ninguém, contanto tenha apenas entendido corretamente os vocábulos, pode de alguma forma negar-lhes o assentimento”²²⁶.

Do primeiro destes textos, concluir-se-á que as definições que comandam a filosofia são *Definições de coisas*, pois elas incidem sobre os objetos e são tomadas – como o são os axiomas e os postulados – como as noções “previamente conhecidas com certeza”, isto é, indubitavelmente verdadeiras.

Do segundo destes textos, poder-se-á concluir que elas são *Definições de palavras*, pois se contentam em explicar os *nomes* pelos quais convém designar tal ou tal coisa, e seus enunciados não impõem, como os dos axiomas, nosso assentimento necessário.

Considere-se, agora, as Definições mesmas da *Ética*. Caso se atenha a suas formulações: “Entendo por (*Per... intelligo*)”, ou “É dito (*Dicitur*)...”, ser-se-á tentado a tomá-las apenas por Definições de palavras, fazendo-nos conhecer, não a coisa tal como é em si, mas somente o que queremos significar quando empregamos tal ou tal termo. Estipula-se, assim, uma convenção verbal; não se afirma uma verdade. Por exemplo, se digo: “Entendo por substância aquilo que se compõe de um atributo único”, a definição será válida²²⁷, pois expliquei somente o que tenho a intenção de significar quando articulo a palavra *substância*, e não me pronunciei em absoluto sobre a verdade do que concebo.

²²³ cf. Tomo I, p. 31, nota 43.

²²⁴ Redigido por Luís Meyer, revisto, corrigido e aprovado por Espinosa.

²²⁵ Pág. 33.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ *Carta 10, Spinoza a Simon de Vries*, pp. 72-9.

Dá-se o mesmo, se digo: “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, etc.”. Explico assim somente o que entendo pela palavra Deus, sem prejudicar a verdade disso que exprimo.

Se, ao contrário, venho a declarar: “Qualquer substância possui um só atributo” ou “Deus é um ser absolutamente infinito, isto é, etc.”, afirmo a verdade do que enuncio e transformo uma Definição nominal em uma Definição de coisa. Mas, isto feito, esta definição deve ser verdadeira, e torna-se imediatamente uma Proposição, pois, se afirmo uma verdade – a menos que ela seja certa por si à maneira de um axioma –, ela deve ser demonstrada²²⁸. Tal demonstração, quanto à Definição de Deus, intervém com as *Proposições 9, 10 e 11* da Parte I. Mas, se a Definição deixa de sê-lo e se transforma em Proposição assim que afirma uma verdade, não é por que, como Definição, é estrangeira ao verdadeiro e ao falso e, por conseguinte, puramente nominal? No entanto, tal conclusão não se mantém, e a fórmula das Definições não deve nos obsedar quanto a sua natureza. As Definições, com efeito, são verdades à medida que por elas se nos põem “as coisas previamente conhecidas com certeza (...) como um estável fundamento sobre o qual se assente logo depois (...) todo o edifício do conhecimento humano”²²⁹; isso porque elas são as verdades que se pode utilizar para demonstrar as verdades (por exemplo, nas *Proposições 1, 2, etc.*). Ora, se elas são as verdades, não podem se reduzir a definições de palavras e devem ser *ao mesmo tempo* definições de coisas. Assim, de um lado, elas explicam o que concebemos por ocasião de uma palavra: nesse sentido, são definições nominais; de outro, elas *descrevem* as coisas como são em si: nesse sentido, são definições de coisas ou definições verdadeiras. Elas são, pois, de uma só vez, *Definições de palavras e Definições de coisas*.

É isto que a Geometria ilustra. Se, por exemplo, digo “entendo por círculo uma figura produzida por uma reta que possui uma extremidade fixa e outra móvel”, expliquei o que entendo pela palavra círculo: eis uma definição nominal; e ao mesmo tempo descrevi qual é a verdadeira natureza do círculo: eis uma definição de coisa. Ora, é evidente que uma definição completa deve ser, a um só tempo, uma e outra coisa. Com efeito, uma vez que só é verdadeiro o que o entendimento concebe da coisa, a definição

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Princípios da fil. cart., Prefácio, p. 33.*

deve indicá-lo. Uma vez que o mal-entendido sobre os nomes nos faz crer, com frequência, que falamos de uma coisa quando falamos de outra, ela deve precisar o termo que designa a coisa. Com esta dupla função, ela assegura, de uma só vez, a visão correta das coisas, isto é, sua percepção pelo pensamento puro, e o acordo entre os homens na designação do que eles veem. Assim, são eliminadas *ab ovo* as duas causas da falsidade: 1º a substituição da ideia confusa (imaginativa) pela ideia clara e distinta (intelectual); 2º a má aplicação das palavras às coisas efetivamente vistas pelo entendimento, fonte da maior parte das contradições e dos erros – o princípio sendo de que o pensamento puro não se engana jamais²³⁰.

Mas não foi dito também que a Definição não implica a verdade de seu enunciado, e, que, se ela o pretende, torna-se uma Proposição e deve ser demonstrada? Sem dúvida, mas pode ocorrer que uma Definição enuncie um conceito certo por si só, isto é, uma verdade que se atesta como tal sem prova. Ela não é, então, uma Proposição, uma vez que não requer demonstração; ela não é tampouco um axioma, uma vez que afirma sobre as coisas e não sobre as verdades eternas; ela é, antes, uma Definição, e uma Definição de coisa, uma vez que põe a verdade de seu objeto. Tal é precisamente o caso das Definições da *Ética*, que são todas instituídas como *nota per se*. Resta, enfim, a objeção de que a Definição de Deus, em tudo o mais, não poderia ser uma *notum per se*, uma vez que deveria ser ulteriormente demonstrada à maneira de uma Proposição. Mas esta dificuldade se esvanece quando se observa que, se nem todas as Definições são, de fato, universalmente aprovadas, são, de direito, universalmente aprováveis. Se alguma entre elas (como a de Deus) requer uma prova, é somente para aquele que, cegado pela imaginação, não percebe a luz do entendimento que revela sua verdade. Assim, elas seriam todas, sem demonstração, efetivamente tomadas por verdadeiras, “se (...) os homens prestassem atenção à natureza da substância”²³¹.

²³⁰ cf. *Ética*, II, *Escólio* da *Proposição* 47, pp. 212-215.

²³¹ cf. *Ética*, I, *Escólio* 2 da *Prop.* 8, p. 55. cf. cap. II, § I, deste Tomo I, pp. 85-86. Para Aristóteles (*An. Post.* II, c. 3, 90 b), é absurdo pretender que aquilo que é cognoscível por demonstração o seja por definição e reciprocamente, pois isso é supor que aquilo que só é cognoscível por demonstração o possa ser sem demonstração. Se, no entanto, Espinosa acredita poder afirmá-lo, é por aqui distinguir dois pontos de vista: em si e para o homem (*φύσει, ἡμῖν*), diria Aristóteles, isto que é em si cognoscível sem demonstração a requer quando se trata do homem obnubilado pela imaginação. Mas, de outra parte, aprofundando a distinção entre a definição nominal e a real, Aristóteles admite que a última envolve uma *quasi*-demonstração de essência (*οἶον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι*). Tal é o caso, por exemplo, quando se define o trovão: “o ruído do fogo se apagando nas nuvens” (*Anal. Post.*, II, c. 10, 94 a 2 ss.). Esta

§ III. — Do que precede, resulta que toda Definição é válida sob duas condições: 1º a denominação correta da coisa que ela significa; 2º a concebibilidade disso que ela exprime.

Quanto ao primeiro ponto, é necessário empregar as palavras no sentido pelo qual elas sempre são tomadas, de modo a precisar que as se emprega neste sentido e a maneira pela qual se as emprega.

Quanto ao segundo, deve-se distinguir dois casos:

1. As definições incidem sobre as noções que, sendo apenas de simples modos de nosso pensamento, sem correspondência fora de nós²³², não são ideias, e não têm que representar adequadamente um objeto exterior, isto é, seres verdadeiros; por exemplo, quando concebo um projeto, o plano de uma casa ou de uma obra qualquer²³³, a concebibilidade exigida, em espécie, é puramente subjetiva, concerne somente à não-contradição interna de nosso pensamento, à possibilidade para nossa concepção de se encontrar em nosso espírito²³⁴.

2. As definições incidem sobre as noções que são *ideias*, isto é, representações de coisas exteriores a nós, e que não são simples modos de pensar sem correspondentes exteriores. É evidente que as Definições são verdadeiras, ou *devem ser verdadeiras*, isto é, *devem convir com seu ideado*. A concebibilidade, pois, não concerne simplesmente à coerência interior de nosso pensamento, mas à possibilidade intrínseca da coisa representada. A Definição deve envolver esta possibilidade, que poderia se chamar *possibilidade real*; tudo o que é realmente possível sendo necessariamente verdadeiro²³⁵.

Para ilustrar seu pensamento, Espinosa empresta um exemplo que Borelli dá de má definição: o da figura como um espaço contido em duas retas²³⁶. Tal definição é

observação vale para Espinosa, por exemplo, no que concerne à definição de Deus como substância constituída de uma infinidade de atributos e a demonstração estabelecendo que Deus se explica pela união de uma infinidade de atributos na substância (construção de Deus).

²³² Sobre estas noções, cf. *Pensamentos metafísicos*, I, 1º cap., e cap. III, §4, respectivamente, pp. 196-202 e 209.

²³³ Carta 9, *Spinoza a Simon de Vries*, pp. 69-72.

²³⁴ cf. Apêndice nº 1 deste Tomo I, § I, p. 413-414, nota 2, sobre um texto do *Tratado da Emenda do Intelecto* que contradiz o texto da Carta 9 e os *Pensamentos metafísicos*.

²³⁵ cf. Carta 9, pp. 69-72.

²³⁶ *Ibid.* cf. Giovanni Alfonso Borellus, *Euclides restitutus, sive prisca geometriae elementa, brevius et facilius contexta, in quibus praecipue proportionum theoriae nova firmiorique methodo promoventur*, Pise, 1658, *Prooemium, Axioma XIII*, pp. 15, 17

inconcebível, a menos que se entenda por reta o que todo mundo entende por curva²³⁷. Exemplo complexo, pois reúne dois casos: o da denominação e o da concebilidade real. É claro que o defeito da Definição vem em primeiro lugar de uma má denominação, pois aquele que a professa apenas a concebe tendo em seu espírito ideias de coisas outras que as que se designam ordinariamente as palavras de que se serve. Eis porque ela é excelente a seus olhos e absurda aos olhos daqueles a quem ele a propôs. Logo, ela é reconhecida por eles pelo fato que ele pensa, não pelo que ele diz, mas outra coisa. Eis o princípio do erro em matemática²³⁸. Mas, se ele se impõe o dever de dar às palavras sua significação habitual, e de entender por reta o que todo mundo entende por isso, ser-lhe-á impossível conceber a coisa, em espécie, de a construir, e será constrangido a confessar que, de fato, concebe nada de nada²³⁹. Assim, a definição é má porque a estrutura essencial que ela atribui à coisa é, em si mesma, inconcebível; e, por isso, ela é falsa, uma vez que não é, nem pode ser, conforme à natureza de seu objeto. Enfim, esta inconcebibilidade real impõe a inconcebibilidade subjetiva, isto é, a impossibilidade para nosso espírito de levar à cabo seu conceito. Donde se vê que toda definição, trate ela de ideias ou de noções que não o são, deve ser concebível e que, de um modo geral, “uma má definição é, portanto, uma definição que não se concebe”²⁴⁰. Mas, quando se trata de uma ideia, isto é, de uma noção representando uma coisa a qual deve estar conforme, a definição só será boa se for verdadeira, isto é, se ela nos revelar a possibilidade ou concebilidade intrínseca, em outras palavras, a estrutura essencial da coisa que a ideia representa²⁴¹.

²³⁷ cf. Carta 9, p. 70.

²³⁸ “...quando alguém diz que as linhas traçadas do centro do círculo até sua circunferência são desiguais, ele decerto entende por círculo, ao menos nesta ocasião, outra coisa que os Matemáticos. Assim, quando os homens erram no cálculo, têm na mente uns números, no papel outros. Pois se se prestar atenção a suas Mentes, decerto não erram...”, *Ética*, II, *Escólio da Prop. XLVII*, p. 213.

²³⁹ Como exemplos de ideias realmente inconcebíveis, pode-se citar, entre outras, as ideias do decaedro regular, do maior de todos os números, do mais rápido dos movimentos, etc.; logo, todas as noções que Leibniz denunciará como pseudoideias.

²⁴⁰ cf. Carta 9, *Spinoza a Simon de Vries*, p. 70.

²⁴¹ Assim, Espinosa estima que “tudo isso foi confundido” por Borelli, ao qual de Vries havia se referido (cf. Carta 8, p. 66). Com efeito, ele chama verdadeira uma definição concebível, afirmando ainda que ela não é boa se a estrutura que ela expõe (*ratio structurae*) é desconhecida ou duvidosa – isto é, se não se sabe, ou se se duvida que esta estrutura constitua efetivamente a natureza da coisa fora de nós (cf. Borelli. *proceium, Axioma XIII*, p. 17, Carta 8, *Simon de Vries a Spinoza*, pp. 66-7). Ora, para Espinosa, há definições que são boas sem serem verdadeiras, a saber, as definições de noções que não são ideias, e, inversamente, que não se pode ter definições verdadeiras que não sejam boas. Enfim, uma definição que exprimisse uma estrutura desconhecida ou duvidosa não seria verdadeira; e, se esta estrutura é intrinsecamente concebível, não seria desconhecida, tampouco duvidosa. Por Borelli, assim, “tudo isso foi confundido”.

Por outro lado, é lícito dar às palavras um sentido diferente daquele que lhes é habitual, desde que o seja indicado e mantido onde quer que se o empregue. Logo, é lícito alterar os símbolos, desde que estejam fixados e essa significação convencional não varie mais. Por exemplo, se se entende por reta o que o mundo entende por curva, deve-se recusar, a seguir, a denominação de retilíneas a todas as espécies de retas ou de figuras construídas com retas. E, atendo-se a um exemplo retirado da própria filosofia espinosana, se digo “entendo por substância o que se compõe de um atributo único, a definição será boa [*valable*], desde que, em seguida, as coisas compostas por vários atributos sejam designadas por um outro nome que aquele de substância”²⁴².

§ IIIbis. — Toda ideia que explica a estrutura realmente concebível de uma coisa é uma ideia clara e distinta. Uma tal ideia, sendo necessariamente conforme à coisa, é uma ideia verdadeira. Donde o axioma: “é verdadeira toda definição, quer dizer, toda ideia clara e distinta”²⁴³. Mas, de outra parte, o entendimento puro é a potência do verdadeiro²⁴⁴. Por conseguinte, tudo o que ele produz espontaneamente é sempre uma ideia clara e distinta, isto é, verdadeira. Compreendemos, pois, que ele seja livre em inventar todas as definições que queira, e que, no entanto, elas sejam verdadeiras, isto é, conforme às coisas. Ele as produz tão livre e independentemente das coisas exteriores quanto o entendimento de Deus, segundo a concepção de alguns²⁴⁵, produz suas ideias antes de tê-las criado²⁴⁶; e, disso, todo conteúdo do conhecimento contido nessas ideias (ou em suas definições) vem dele mesmo e não de fora. Esta livre invenção não tem nada a ver com a da

²⁴²Cf. Carta 9, p. 70. Comparar com Pascal, para o qual as definições da geometria, sendo apenas definições de nomes, “são muito livres e que jamais estão sujeitas a ser contraditas, pois não há nada mais permitido do que dar a uma coisa claramente designada um nome tal como se queira. É preciso somente ter atenção para que não se abuse da liberdade que se tem de atribuir nomes, dando o mesmo a duas coisas diferentes” (*Do espírito geométrico, Primeira Seção*, PASCAL, 2017, p. 41). Dunin Borkowski (*Spinoza*, t. IV, p. 487) cita este texto acrescentando que Espinosa tirou toda a sua teoria das Definições da *Lógica de Port Royal*, em particular do cap. XII da primeira parte. Eis uma conclusão excessiva, ainda que este livro figure na biblioteca pessoal do filósofo. A teoria de Espinosa é muito mais complexa: para ele, as definições geométricas comportam *a uma só vez* uma definição de palavra e uma definição de coisa (a da essência). Ademais, a distinção entre definição de palavra e definição de coisa não é feita pela *Lógica de Port Royal*, já que se a encontra em todo lugar depois de Aristóteles, que parece ter sido o primeiro a enunciá-la claramente, nos *Segundos Analíticos*, II, c. 10, 93b, 28ss.

²⁴³ Carta 4, *Spinoza a Oldenburg*, p. 47.

²⁴⁴ “...pertence à natureza do pensamento formar ideias verdadeira”, *Tratado da Emenda do Intelecto*, p. 93. cf. pp. 49-51.

²⁴⁵ Que Espinosa recusa.

²⁴⁶ *Tratado da emenda do intelecto*, § 41, p. 71.

imaginação, pois, diferentemente dessa, ela está submetida às leis que regulam de dentro sua espontaneidade e que são precisamente as leis da concebilidade real. Por isso, é necessário purificar o entendimento afim de que se evite confundi-lo com a imaginação e se tome os fantasmas dessa pelas definições daquele.

Todavia, não sendo real senão quanto à sua possibilidade interna, a qual se exprime em sua concebilidade *a priori* pelo entendimento, a coisa assim definida não seria uma coisa singular existindo em ato na duração, mas uma natureza estrangeira à existência e ao tempo. Se, efetivamente, há uma tal coisa cuja realidade seria inteiramente constituída por isso que o entendimento pode conceber *a priori*, é muito evidente que sua definição verdadeira não seria outra coisa que sua *definição concebível*. Ora, que há coisas desta espécie, a Geometria o atesta: o quadrado, o triângulo, o círculo, etc.. Basta que o entendimento possa conceber o círculo como uma figura descrita pelo movimento de uma reta com uma extremidade fixa e a outra móvel, para que afirme em seguida a realidade do círculo, apreendendo autenticamente a causa ou razão, dando a definição verdadeira, ainda que nenhum círculo jamais tenha sido assim produzido na Natureza²⁴⁷.

Esta coisa que, em virtude de sua definição possível, o entendimento concebe *a priori* como real, é a *essência*. Onde, a regra: “A definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa”²⁴⁸. E, uma vez que a essência da coisa não é outra que a sua estrutura imanente concebida pelo entendimento, e em nada a causa que a faz existir na Natureza, é assaz evidente que em nenhuma experiência se poderia procurar a definição: “...a experiência não nos ensina sobre as essências das coisas”²⁴⁹. Assim, os corpos singulares circulares que existem na Natureza tomam suas existências não da essência do círculo, mas de uma série infinita de causas singulares em ato que são irreduzíveis à razão interna desta essência e cuja totalidade escapa a nosso entendimento. A razão da essência do círculo dá conta de sua natureza, em nada de suas múltiplas

²⁴⁷ *Tratado da emenda do intelecto*, § 52, p. 71. Ver também o exemplo do globo, *idem*, pp. 71 e 73. Comparar com Hobbes, *Examinatio et emendatio matbematicae hodiernae*, 1660, Dial. II, in: *Op. lat.*, Londres, 1639, IV, p. 87. Cf. Tomo II, cap. XVII, §§ XI, XII.

²⁴⁸ “A definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa”, p. 85. “...não podemos dar a definição de coisa alguma sem que simultaneamente expliquemos sua essência”, *Pensamentos Metafísicos*, I, cap. II, p. 207 [tradução ligeiramente modificada para atender apenas à oração citada por Gueroult]. *Ética*, I, Escólio 2 da Prop. 8, p. 55.

²⁴⁹ cf. Carta 10, *Spinoza a Simon de Vries*, p. 72.

amostras na existência²⁵⁰. A partir destas definições reais que ele concebe absolutamente *a priori*, o entendimento poderá perseguir uma série de deduções tais que, sem jamais precisar se preocupar com o que se passa fora dele na Natureza, sempre o levará ao conhecimento verdadeiro, isto é, conforme às coisas, ou mais precisamente, conforme às suas essências. Assim como a Geometria está assegurada da verdade daquilo que conhece ao deduzi-lo de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio infinito (a quantidade), da mesma maneira a Metafísica estará assegurada da verdade disso que afirma se ela o deduzir de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio absoluto, certo por si, ideia verdadeira, dada absolutamente em nosso espírito. E, tal como a Geometria, ela não terá que considerar, nada mais, nada menos, que o encadeamento rigoroso das ideias no interior do Pensamento²⁵¹.

§ IV. — No entanto, objetar-se-á, o real não é o mesmo para o geômetra e para o metafísico. O primeiro considera apenas os *Entes de Razão*, isto é, as essências de coisas que não podem existir separadas, fora de nosso espírito (como o círculo, o triângulo, etc.); o segundo considera os *Entes fisicamente reais*, isto é, as essências de coisas que existem fora de nós, seja na duração, como as almas e os corpos singulares, seja eternamente, como Deus e seus atributos. Decerto, as operações geométricas e a operação metafísica são, no fundo, as mesmas. Em uma como em outra, o entendimento, sem se ocupar daquilo que produz na Natureza fora dele, une segundo suas conexões necessárias as ideias que forma espontaneamente. Ele descobre, por isso, uma multidão de outras ideias que ele afirma imediatamente como verdadeiras, já que elas são claras e distintas. Todavia, a Geometria, que se ocupa, não de entes fisicamente reais, isto é, de substância ou modos singulares existentes fora de nós, mas de seres abstratos que não possuem realidade separada de nosso espírito, não precisa, para obter a verdade, ir além da concebibilidade de suas noções. Mas a Metafísica, que afirma sobre os seres fisicamente reais, pode estar certa de apreendê-los só do fato de formar deles ideias intrinsecamente concebíveis?

Pô-lo em dúvida é desconhecer, uma vez mais, o valor da ideia clara e distinta. Com efeito, a Metafísica está assegurada de apreender esses seres no momento que, tendo

²⁵⁰Ética, I, Escólio 2 da Prop. 8, pp. 53-57; Cf. Carta 34, Spinoza a Johannes Hudde), pp. 172-174.

²⁵¹ cf. Tomo II, cap. XVII, § V-IX.

definido a priori as noções de algumas coisas (*causa sui*, substância, etc..) que, por sua concebilidade, são reais a mesmo título que os seres matemáticos, abre caminho fazendo com que uma entre elas, a saber, a de substância, tenha a propriedade de existir necessariamente, e deva ser, por conseguinte, investida também de realidade física. Vê-se logo que tudo isso que, a seguir, será deduzido da ideia da substância infinita, isto é, da *ideia que Deus tem de si mesmo*, a qual não é outra que o *entendimento infinito*, terá não somente a realidade conveniente a toda ideia geométrica, mas também esta realidade fora de nós sobre a qual afirma a Metafísica e que requisita as *coisas fisicamente reais*. De um só golpe, as ideias geométricas mesmas serão investidas, em certo sentido, de uma validade física, uma vez que ela tenha demonstrado que as coisas extensas singulares existentes realmente fora de nós estão submetidas necessariamente às regras de possibilidade interna ou de concebilidade real que condicionam os objetos da Geometria²⁵².

§ V. — O que funda um tal paralelo entre a Geometria e a Metafísica é o fato de que a revelação do Entendimento como potência do verdadeiro é dada ao homem precisamente por essa Geometria. Na Geometria, o homem apreende em ato a produção espontânea de ideias por seu pensamento, e vê a verdade de suas ideias se impor por si mesmas, do fato que, produzindo-as por si mesmo, ele os apreende inteiramente em sua gênese. Por isso, com efeito, elas contêm em si necessariamente o conhecimento de sua causa ou razão total, e se atestam como necessariamente verdadeiras. Mais, só as ideias desta espécie podem se impor como verdadeiras²⁵³. Donde resulta que o homem, não tendo visto se produzir tais ideias em nenhum lugar senão na Geometria, conferiu imediatamente a essa o privilégio do verdadeiro. Por conseguinte, se a Metafísica é possível como ciência, deve poder, ela também, pôr em jogo esta potência do verdadeiro de tal maneira que o entendimento produza espontaneamente as ideias dos Seres reais como a Geometria produz espontaneamente as ideias dos Seres de razão. Assim, ela obterá por suas ideias a mesma verdade intrínseca que a Geometria para as suas.

A legitimidade e o valor objetivo das Definições da *Ética* resultam, assim, em

²⁵² cf. o fim deste Tomo I, *Apêndice 1, Modos de Pensar sem objetos*, etc., §§ VII-VIII, pp. 424-425 [cf. abaixo, nossa tradução, **Apêndice 3**, pp. 264-6].

²⁵³ *Tratado da emenda do intelecto*, § 51, p. 85.

primeiro lugar, da identificação da Metafísica com a Geometria, à medida que a potência do verdadeiro pela qual devem ser concebidos os Seres fisicamente reais é posta como não podendo ser outra senão aquela pela qual são concebidos os Seres de Razão na Geometria²⁵⁴.

§ VI. — Esses pressupostos são desenvolvidos pelo *De intellectus emendatione*, cujos princípios não se elevam mais alto que à *ideia verdadeira dada* e à *potência nativa do entendimento humano*. A justificação da doutrina do saber, fundamento daquelas definições, repousa, com efeito, tão somente sobre a análise do ato de “intelecção”²⁵⁵. Esse ato, originalmente apreendido na consciência sob sua forma psicológica, encontra-se finalmente reabsorvido na operação lógica da consciência geométrica²⁵⁶.

Em primeiro lugar, é evidente que o conhecimento de uma coisa envolve necessariamente a consciência imediata de que a conheço²⁵⁷, pois se não soubesse que sei, eu não saberia. Ignorar que sei, é não saber. Não é preciso, para saber, saber que sei, no sentido segundo o qual entendo por isso um saber do saber outro que o saber ele mesmo, uma ideia da verdade da ideia outra que a ideia verdadeira ela mesma, ou alguma “marca” (*signum*) que, como uma etiqueta, assinala do exterior sua verdade. A ideia é, ao contrário, imediatamente ideia da ideia, reflexão, saber do saber, logo, certeza²⁵⁸; e, não podendo ser verdadeira sem se saber verdadeira, ela é por si mesma o critério de verdade²⁵⁹.

É supérfluo, portanto, querer garantir de fora a veracidade de um Deus todo

²⁵⁴ *Idem*, p. 55, p. 69. *cf.* Tomo II, cap. XVII, § IX. Esta aplicação do procedimento geométrico à gênese das coisas reais é aquilo por meio do qual Espinosa se opõe a Hobbes, *cf.* Tomo II, cap. XVII, § XII.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 43. Eis aqui uma justificação fundada sobre o conhecimento do poder de conhecer (*potentia intelligendi*). É a ele que reenvia o *Escólio* da *Proposição XLIII* da Parte II da *Ética*, quando nota que tudo o que foi demonstrado nesta Proposição pode se conhecer imediatamente por meio da consideração do “*ipsum intelligere*”, *cf.* *Ética*, p. 205. *Cf.* Tomo II, cap. XII, §XII.

²⁵⁶ Encontrar-se-á esta fusão em Fichte.

²⁵⁷ Ou ainda, a certeza é a essência objetiva, a qual não é uma pintura muda sobre uma tela, mas afirmação de si como conhecimento. Assim, a *forma* (isto é, a essência) da ideia é ideia da ideia: “a ideia da ideia nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar, sem relação com o objeto”, *Ética*, II, *Escólio* da *Prop. XXI*, p. 175. Crisipo foi, sem dúvida, o protagonista da identidade primordial da ideia e da ideia da ideia, *cf.* Tomo II, 1º cap., §VI, nota.

²⁵⁸ “...assim que alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe isso e, simultaneamente, sabe que sabe o que sabe, e assim ao infinito”, *Ética*, II, *Escólio* da *Prop. XXI*, ESPINOSA (2015a), p. 175. “...quando vê que sabe o que é Pedro e também que sabe que sabe, e mais uma vez sabe que sabe que sabe, etc..”, ESPINOSA (2015c), p. 45.

²⁵⁹ *Ética*, pp. 45-46. Descartes pressentiu esta doutrina, *cf. Carta a Mersenne*, 16 de outubro de 1639, A.T., II, p. 597.

perfeito, e vão pretender colocá-la em dúvida, mesmo provisoriamente, uma vez que a posse do verdadeiro exclui radicalmente toda possibilidade de duvidar²⁶⁰. Além disso, ela é a ideia da ideia em graus diferentes, segundo o que, progredindo de reflexão em reflexão, ela se aprofunda pouco a pouco até esta transparência total onde ela se cumpra de uma só vez como ideia e como verdade. Uma verdadeira ideia não pode ser, com efeito, senão ideia verdadeira, pois, sendo *por natureza* conhecimento da coisa, ela apenas sabendo ser verdadeiramente uma ideia, contradiria a sua natureza se ela a conhecesse mal ou não o fizesse de todo. Enfim, o redobramento [*le redoublement*]²⁶¹ da ideia, que constitui psicologicamente a consciência de si, encontra-se informada pela operação geométrica como cumprimento do conhecimento verdadeiro. Com efeito, as ideias de propriedades das figuras são primordialmente verdadeiras e evidentes, mas elas conquistam por meio de demonstrações – os “olhos da Mente”²⁶¹ – a consciência plena de sua verdade pela visão interna das razões que as impõe. De modo tal que elas se perfazem como ideia dessas ideias e se instalam em sua certeza própria. Uma fusão estreita se produz, assim, entre o procedimento geométrico da dedução genética e o fenômeno psicológico da reflexão, graças a qual esse se encontra sublimado em expressão direta da *potência nativa* do entendimento puro se realizando ele mesmo por si mesmo em um saber absoluto²⁶².

Em segundo lugar, a concepção da interioridade do saber se encontra, pela força das coisas, intimamente ligado àquela da *ideia verdadeira dada*²⁶³. Se, com efeito, o

²⁶⁰ *Ética*, p. 51.

□ Caberia aqui o termo “reduplicação”, usamos *redobramento* privilegiando, ao mesmo tempo que colados ao original, uma fluência elegante em nossa língua. Para todos os efeitos, no entanto, o sentido da passagem indica que a palavra empregada por Gueroult joga com os três sentidos: reduplicar-se, redobrar-se (esses, com denotação próxima) e voltar a provar a si mesmo (a conotação argumentativa do trecho, mas que é oralmente inviável: “re-provamento”).

²⁶¹ *Ética*, V, *Escólio da Prop. XXIII*, p. 555 [Gueroult: “olhos da Alma”].

²⁶² *cf.* Tomo II, cap. XVII, § VIII.

²⁶³ Segundo M. Koyré (nota do §38 de sua edição do *De intellectus emendatione*, Paris, 1951), o epíteto *data*, em *idea vera data*, não tem significação especial, mas quer dizer somente: “há uma ideia verdadeira”, do mesmo modo que se diz: “um número dado (isto é, qualquer), sendo múltiplo por”. “Aqui, com efeito, pergunta este autor, ela seria dada?” – Ao homem, respondemos, em que ela aparece tal no momento que, desembaraçando-se da imaginação, ele a descobre como sendo nele sem ele, não podendo ainda apercebê-la por sua reflexão como se afirmando espontaneamente em seu entendimento (“*non datur idea ideae, nisi prius detur idea*”). Se o epíteto “*data*” servisse somente a introduzir junto ao leitor a ideia verdadeira da mesma maneira que a palavra “*dada*” serve a propor a um matemático os termos de um problema qualquer, por exemplo: “sendo dado tal linha, etc..”, ela desaparece assim que se apossa da ideia. Ora, ela subsiste, ao contrário, como um predicado permanente, que lhe é próprio tanto quanto *vera*; por exemplo: “será um bom Método aquele que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada” (“*ad datae verae idae normam*”), ESPINOSA (2015c), p. 49. Além disso, *data* é conservada na fórmula “ideia dada do Ente perfeitíssimo” (“*ad datae ideae Entis*”).

verdadeiro não se pode retirar senão do verdadeiro, é necessário que esteja originariamente no entendimento uma ideia verdadeira donde ele possa, sem sair de si, retirar toda a sua ciência. E como ele é potência ativa do verdadeiro, e não receptividade passiva, esta ideia só lhe pode ser “dada” do fato que, produzindo-se absolutamente nele por uma potência interiormente idêntica àquela que o constitui, pode formar espontaneamente nele as definições de seu objeto como de uma coisa se explicando por ela mesma, das quais em seguida ele retirará geneticamente os conceitos de todas as outras coisas. Donde se afirma que o ponto de partida da ciência é necessariamente uma definição primeira pela qual o entendimento descreve uma coisa contendo em si toda a razão de seu ser.

§ VII. — Essas teses do *De intellectus emendatione* poderão parecer suficientes para autorizar, ao ponto de partida da filosofia, a posição de imediato de definições reputadas verdadeiras²⁶⁴. A justificação que elas trazem não restam menos puramente psicologistas e repousam sobre o fato dado de nosso entendimento, afirmado pura e simplesmente como potência do verdadeiro²⁶⁵. Que nos seja impossível sair do círculo de verdade onde estamos encerrados, é uma ocorrência que não nos explica minimamente como e por que se pode pretender o verdadeiro. Nossa convicção a este respeito é, assim, tão imprescritível que ela é sem fundamento real. Esse fundamento aparecerá na Ética do fazer conhecer. Então, o saber se desenvolvendo a partir de suas premissas, dará conta de seu princípio retirando dele todo o conteúdo possível da verdade. Donde se vê que a posição das definições como ponto de partida válido não pode ser justificado senão por uma antecipação sobre o seguinte, ao fim sendo, aqui como alhures, a explicação do começo²⁶⁶.

perfectissimi normam”), *Idem*. M. Koyré vê-se constrangido por sua interpretação a suprimir em todo lugar de sua tradução a palavra “dada”, mesmo nas passagens onde, inegavelmente, ela é, assim como “verdadeira”, um qualificativo autêntico da ideia.

Há uma razão fundamental que justifica o epíteto “dada”: é que a ideia verdadeira é uma essência eterna em ato no entendimento infinito ou finito, e que, a este título, ela é produzida por Deus, ao mesmo tempo que o entendimento, mas *não por este entendimento mesmo*. O entendimento atualiza [*mettre au jour*], isto é, eleva à consciência, as ideias presentes desde toda a eternidade; *cf.* Tomo I, cap. XI, § X.

²⁶⁴ É isso que Hegel recusa. *cf.* *Ciência da Lógica*, II, 3ª seção, cap. 1, c, *Observação*.

²⁶⁵ É voluntariamente que, no *De intellectus emendatione*, Espinosa não aborda o problema da origem da ideia verdadeira dada, pois ele o reserva para seu tratado sobre o estudo da natureza, *cf.* ESPINOSA (2015c), nota n, p. 47.

²⁶⁶ O conhecimento do 3º gênero (produzido pela alma enquanto esta é uma essência eterna) é a causa

Esta explicação fundamental resultará desta série de teses:

a) Deus produz em seu entendimento infinito toda as ideias, tanto de si mesmo quanto de seus modos, e não produz senão elas²⁶⁷.

b) Em consequência, tudo o que seu entendimento pode conceber é verdadeiro, isto é, necessariamente conforme às coisas²⁶⁸. Donde estas fórmulas: “É impossível pôr em um intelecto infinito a ideia da essência de uma substância que não seja existente na Natureza”²⁶⁹, e, por consequência, já que esse entendimento pode conceber que a substância de Deus é constituída de uma infinidade de atributos, é *ipso facto* necessariamente certo que esse é realmente constituído por eles; ou “Da necessidade da natureza divina devem seguir (...) tudo que pode cair sob o intelecto infinito”²⁷⁰; ou ainda: “o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única”²⁷¹, etc.

c) O entendimento humano é uma parte do entendimento de Deus; e, como entendimento puro, isto é, à medida que ele tem ideias adequadas, a ele é idêntico e conhece as coisas como Deus as conhece²⁷².

d) Assim, tudo o que é concebível por um entendimento, finito ou infinito, é necessariamente verdadeiro, isto é, conforme às coisas²⁷³, por conseguinte, compreende-se por que se pôde dizer, antes (§ III), que para que uma definição seja verdadeira é suficiente que ela seja realmente concebível.

e) Enfim, o entendimento infinito ou finito, conhecendo Deus, não como um

formal do movimento por onde ela se cumpre. Em termos hegelianos, se diria que o primeiro começo é resultado, que o saber absoluto é nele mesmo seu próprio resultado.

²⁶⁷ Cf. *Ética*, II, *Prop. III, Corolário da Prop. VII*; I, *Prop. XXX*, Espinosa (2015a), respectivamente, pp. 131-133, p. 135, p. 97. Cf., Tomo II, cap. IV, § XIX.

²⁶⁸ “...(*como é conhecido por si*), o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza”, I, *Prop. XXX, dem.*, p. 97; o que demonstra o *Corolário da Prop. VII* da Parte II, *ibid.*, p. 135, cf. Tomo I, cap. IX, §V, pp. 262ss, e Tomo II, cap. IV, §XIX.

²⁶⁹ *Breve Tratado, Apêndice, Prop. IV*, p. 156. – “Que no intelecto infinito de Deus não há nenhuma substância além daquela que existe formalmente na Natureza”, *ibid.*, Primeira Parte, cap. II, §2, p. 54. *Ética*, I, *Prop. XXX*, p. 97.

²⁷⁰ *Ética*, I, *Prop. XVI*, p. 75.

²⁷¹ *Ética*, II, *Prop. VII, Escólio*, p. 137.

²⁷² “...é tão necessário que as ideias claras e distintas da Mente sejam verdadeiras quanto as ideias de Deus”, *Ética*, II, *Escólio da Prop. XLIII*, Espinosa (2015a), p. 207. O entendimento humano difere do divino apenas nisso, que aquele é capaz de um número muito menor de ideias adequadas; mas, se ele não conhece todas as coisas que Deus conhece, conhece como Deus, isto é, verdadeiramente, a natureza das coisas que conhece adequadamente.

²⁷³ “É da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente, quer dizer, como são em si”, *Ética*, II, *Prop. XLIV, dem.*, p. 207.

dado opaco, mas em sua razão, e as coisas, não como todas feitas, mas em sua produção pela substância, os descreve, não de fora, mas segundo sua essência ou sua causa eficiente²⁷⁴. Disso resulta que todas as suas definições são genéticas: “Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima”; se se trata de uma coisa incriada, “que exclua toda causa, isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação”²⁷⁵, isto é, [explique-a] por sua causa interna²⁷⁶. Segundo a expressão de Hobbes²⁷⁷, com o qual se verá mais tarde Espinosa se inspira em espécie, a definição é antes, não simplesmente *descriptio generati*, mas *descriptio generationis*²⁷⁸. “As ideias”, dizia Espinosa nos *Cogitata Metaphysica*, “nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza”^{112bis}. Mas a natureza se conta ao espírito segundo sua interioridade genética, ainda que, contrariamente à oposição tradicional, a *descrição* seja *definição*, e a *História* da Natureza, *Geometria metafísica*^{112ter}.

Uma vez demonstradas essas teses, a metafísica estará apta a estabelecer, de direito, a validade das definições *a priori* que o *De intellectus emendatione* não fundou senão sobre um fato.

§ VIII. — Aqui é o lugar de uma divergência fundamental entre Espinosa e Descartes. A posição prévia das definições *a priori*, longe de ser como nesse o requisito de um método auxiliar em tudo justo e bom para o ensinamento, é naquele uma necessidade retirada da natureza das coisas. Nossas ideias não sendo verdadeiras senão à medida que

²⁷⁴ *Ética*, II, Prop. III; Corolário da Prop. VI; Corolário da Prop. VII; Espinosa (2015a), respectivamente, pp. 131-133, p. 135, *idem*.

²⁷⁵ *Tratado da emenda do intelecto*, p. 87.

²⁷⁶ *cf. Carta 60, Spinoza a Tschirnhaus*, Spinoza (2014a), pp. 248-249.

²⁷⁷ Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (Six Dialogues), 1660, in: *Op. Ut.*, IV, Londres, 1839, p. 76. À falta de tradução do texto referenciado por Gueroult, sugerimos consulta à Parte I de *Do Corpo*, Cap. 6, Do método, Hobbes (2009), pp. 131-175, em específico, seu parágrafo 6., onde se explica e se encontra a noção citada por Gueroult: “gerações ou descrições” [*Deinde habemus eorum generationes, sive descriptiones...*], p. 141.

²⁷⁸ Não se pode assim dizer, com L. Brunschvicq, que a inteligência infinita, sendo um efeito de Deus, não se confunde com o ato substancial de produção, e sendo necessariamente um produto separado desse ato, “não compreende a unidade em sua intimidade concreta enquanto unidade”, Brunschvicq, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923, pp. 60-61.

^{112bis} *Pensamentos metafísicos*, Parte I, cap. VI, p. 217.

^{112ter} Encontrar-se-á em Fichte, na *W.-L de 1801*, a identificação *in nuce* da operação geométrica com a descrição (*Beschreibung*) como gênese na intuição, *cf. Fichte* (1988), pp. 255-259.

elas são as ideias de Deus e que, por elas, conhecemos as coisas como Deus as conhece²⁷⁹, logo, nossa ciência não sendo outra que aquela de Deus, devemos necessariamente partir das ideias que são primeiras em Deus e por Deus. Se nossa ciência fosse separada da ciência divina, estaríamos apartados da verdade, e, uma vez que a verdade não pode sair senão da verdade, jamais poderíamos encontrá-la. Conceber que nosso entendimento é outro que o entendimento divino, que contém as ideias que lhe são próprias, que essas ideias são garantidas de fora por Deus, é supor que Deus pode caucionar como verdadeiras as ideias que seriam necessariamente falsas, pois, as ideias adequadas sendo as ideias de Deus, tudo o que não é ideia de Deus é necessariamente inadequado, por isso, falsas. Na presença dessas pretensas ideias verdadeiras, nada seria mais justificado do que a dúvida radical, mas nada seria mais injustificado que a ter por provisória. Sua possibilidade mesma a torna irrevocável, uma vez que ela se fundaria sobre a separação de meu entendimento e o de Deus, isto é, sobre a separação do meu conhecimento e da verdade.

Também o *cogito*, tal como o concebe Descartes, não pode ser o ponto de partida da ciência. Longe de pôr fim à dúvida, ele a torna inelutável. Separando Deus e nosso entendimento, ele torna nossas ideias inadequadas, a ideia de um tal entendimento separado sendo ela mesma inadequada e ligada a todos os fantasmas da imaginação: criação, livre-arbítrio divino e humano etc. O processo de sua instituição, identificando o *Eu sou* [*Je suis*] com a inteligência se descobrindo como essência do eu [*moi*], reduz de fato o ser pensante à *forma do pensar*, o que leva, por bem ou por mal, a constituir a coisa pela reflexão sobre a coisa, enquanto, na realidade, é a coisa, o *eu sou*, que, dado o seu ser, envolve e torna possível o conhecimento reflexivo disso que ela é, isto é, do *eu sou pensante*. A fórmula adequada do *Cogito* não é, pois, *Cogito ergo sum*, que não vai da forma do pensar ao ser que esse constituiria, mas *Ego sum cogitans*, que vai do ser do *eu sou*, originalmente dado em nós, à sua revelação nele mesmo como *pensante*²⁸⁰, isto é, à reflexão ou forma do pensar da qual esse ser é o princípio. Aqui como alhures, uma ideia

²⁷⁹ Esta expressão (“conhecer as coisas como Deus as conhece”) não é, de fato, de Espinosa, mas de Malebranche (*Recueil des Réponses à Arnauld*, 1712, I, p. 155, IV, p. 129). Todavia, ela se aplica muito exatamente ao conhecimento espinosano por ideias adequadas. Sobre a diferença entre as duas teorias, cf. minha obra sobre Malebranche, T. I, cap. IX, §5, cap. XII, §§ 17-20.

²⁸⁰ cf. Espinosa, *Princípios da filosofia cartesiana*, I, Axiomas, 1, 2, 3, 4, Corolários, Escólios, pp. 77ss; ver Gueroult, *Le Cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiae cartesianae de Spinoza*, Archives de Philosophie, avril-juin 1960, pp. 171-185.

do entendimento infinito é dada em meu próprio entendimento que deve deixá-la se desenvolver de si segundo sua espontaneidade. Enfim, o conhecimento adequado impõe como ponto de partida, não a livre posição de meu entendimento separado, mas uma ideia dada, que, presente em mim [*moi*] como em Deus, é uma verdade primeira, definível *a priori*.

A *Ética* precisa e completa essas vias, estabelecendo que o *Cogito* cartesiano, isolado de Deus, não leva senão a um conhecimento confuso de minha Alma, a qual não pode ser conhecida clara e distintamente senão se eu apercebo diretamente nela mesmo que Deus é a causa absolutamente próxima de sua essência singular, e a causa próxima em seu gênero de sua existência na duração (cf. *Ética*, I, *Prop. XXVIII e Escólio*)²⁸¹.

§ VIII *bis*. — A esta divergência concernente às concepções do entendimento está ligada a inversão dos métodos. De acordo com Descartes sobre a necessidade de operar dedutivamente à maneira dos matemáticos, de dispor os termos da dedução em uma série interrupta, de observar a ordem das razões e não aquela das matérias, Espinosa está em desacordo com ele no resto. O método analítico, tido por Descartes como primordial [à medida que] “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta”²⁸², é recusado porque, longe de partir da ideia verdadeira dada (a ideia de Deus), pretende adquiri-la; enquanto o método sintético, *more geometrico*, considerado por Descartes como um simples procedimento de exposição²⁸³, é entendido por Espinosa como sendo o verdadeiro método de invenção. Por isso, enquanto o *Resumo geométrico das Segundas objeções* é intitulado, simplesmente: “*Rationes Dei existentiam, etc.-probantes more geometrico dispositae*”²⁸⁴, a *Ética* diz “*Ordine geometrico demonstrata*”, pois indica-se que se trata aqui, não de uma disposição exterior de demonstrações da doutrina, mas da demonstração mesma pela qual ela se engendra de dentro, a partir da ideia verdadeira dada, segundo a *debitus ordo* governando necessariamente o processo genético do conhecimento adequado²⁸⁵.

²⁸¹ Sobre os diversos aspectos do *Cogito* cartesiano como ideia confusa, cf. Tomo II, cap. IX, §VIII.

²⁸² *Resposta do Autor às Segundas objeções*, in: Descartes (1979), p. 166.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 166-167.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 169 [*Razões que provam a existência de Deus (...) dispostas de uma forma geométrica*].

²⁸⁵ Desde os *Principia phil. cart., demonstrata* é substituída por *disposita*; cf. também *probata* na *Carta 2, Spinoza a Oldenburg*, p. 42. Como observa M.-J. de Vleeschauwer, em uma comunicação à Universidade de Pretória, intitulada “*More seu ordine geometrico demonstratum* (Pretoria, 1961)”, o título do *Resumo*

Em segundo lugar, a ordem das razões na filosofia deve ser antes de tudo, para Descartes, uma ordem das meditações segundo a qual o que é proposto primeiro deve ser conhecido sem ajuda do que se segue e o que se segue deve ser demonstrado unicamente pelo que precede²⁸⁶. Essa ordem é utilizada somente para encadear [*enchaîner*] rigorosamente nossos pensamentos, assegurando a verdade e a certeza, mas não para nos mostrar como, fora de nós, as coisas se entresseguem [*s'entresuivent*]* realmente. Logo, é uma *ordo cognoscendi* que não coincide com a *ordo essendi*. Ao contrário, em Espinosa, a segunda comanda estreitamente a primeira: a gênese de nossas ideias a partir da ideia de Deus, condição de nosso conhecimento verdadeiro, deve refletir a gênese das coisas a partir de Deus, que as produz. O método é geométrico porque, como na geometria, ele constrói os conceitos de seus objetos, ao passo que, para Descartes, o método é geométrico, não porque ele é construtivo, mas porque obedece estritamente à regra que assegura à geometria todo o seu rigor.

Enfim, a identidade do entendimento humano e do entendimento divino faz de toda noção primeira da metafísica uma *veritas index sui*, os pressupostos da Filosofia são investidos de uma evidência ao menos igual àquela dos pressupostos da Geometria, e quando advém que esta evidência não é imediatamente reconhecida, as demonstrações

geométrico, “*Rationes (...) probantes more geometrico dispositae*” marca uma distinção muito nítida entre a *probatio* e sua exposição (p. 30). “O *mos geometricus* não prova, ele dispõe as provas” (*ibid.*, note 92, p. 80). Na realidade, acrescenta o autor, a exposição geométrica só foi feita por Descartes “à contragosto, com o simples objetivo de se mostrar amável a seus leitores críticos. Esta exposição sintética não tem para Descartes o valor de um ideal, mas o de uma concessão... [não havendo, todavia,] nada de incompatível com o método cartesiano verdadeiro” (*ibid.*, p. 37). No entanto, como é igualmente a uma demanda de amigos que Espinosa tenha tentado, nos *Principia philosophiae cartesianae*, um primeiro ensaio de exposição geométrica, poder-se-á concluir que ele não havia ainda se apercebido, àquela época, o que havia de fundamental para sua doutrina o emprego de tal procedimento, e M. de Vleeschauwer observa a este propósito que se trata apenas, no *Prefácio* de L. Meyer, revisto e aprovado por Espinosa, dos méritos comparados dos métodos de *exposição*. Revelar-se-á, todavia, como um signo, a substituição que nos foi indicada do termo *demonstrare* (e, a Oldenburg, *probare*) pelo termo cartesiano *disponere*. Ademais, o início do *Prefácio* atesta, segundo L. Meyer, o método que consiste em demonstrar as conclusões com o auxílio de definições, postulados e axiomas (isto é, da via sintética) é “a melhor e mais segura via”, não somente para “ensinar” (*docere*), mas também para “indagar” (*indagare*), e enfim, ao termo do mesmo *Prefácio*, o autor faz alusão à “uma via outra que a aberta e palmilhada por Descartes”, e que permitirá explicar comodamente o que aquele julga incompreensível. Parece já se tratar aqui, então, da via genética, que partindo da ideia verdadeira dada, sublima o processo sintético como único método possível para o conhecimento adequado.

²⁸⁶ Descartes (1979), p. 166.

*Caberiam aqui algumas expressões, desde “se entreligam”, “se entrelaçam”, “se entrecruzam”, “se entretecem”, até o interessante “transcorrem”; a nossa opção, no entanto, e neste caso em prejuízo da fluência e elegância em português, reproduz o emprego pelo Autor de um termo incomum, de fato, um neologismo.

por absurdo²⁸⁷ podem, como na Geometria, impô-la peremptoriamente. Assim se encontram afastadas, ao menos aos olhos de Espinosa, as duas objeções que Descartes endereça ao método geométrico: 1º ele não é inventivo, nem verdadeiramente probatório²⁸⁸; 2º ele convém mal à metafísica por conta da incerteza basilar [*foncière*] de suas primeiras noções²⁸⁹.

Mas a inversão dos métodos se explica também pela concepção divergente que eles fazem da matemática. Enquanto, por Descartes, ela é concebida a partir da análise dos antigos e da álgebra dos modernos, por Espinosa, ela é concebida a partir da geometria de Euclides, reformada por Saville e por Hobbes²⁹⁰, reforma que confere um caráter altamente genético ao procedimento euclidiano. E em troca, o que também se verá, esta concepção genética da geometria põe uma regra decisiva na concepção que Espinosa faz do entendimento humano.

*

IX — Uma vez que é um requisito necessário que a ideia verdadeira dada seja o ponto de partida da ciência, espera-se ver a *Ética* começar com a definição genética de Deus. Mas em vão, pois esta definição não aparece senão como sexta. A razão disso é que a ideia de Deus é uma noção complexa, e sua definição genética supõe elementos mais simples, que a *Ética* trata previamente de definir a natureza e determinar as propriedades²⁹¹. É o mesmo na Geometria. Se se vir a definir geneticamente a esfera pela rotação de um semicírculo em volta do diâmetro tomado como eixo, deve-se primeiramente ter definido o semicírculo e o diâmetro. O elemento que permitirá construir Deus é a substância de um só atributo, e este elemento deverá ele mesmo ser deduzido, assim como suas propriedades. Por conseguinte, as cinco primeiras Definições: causa de si, coisa finita em seu gênero, substância, atributo, modo, expõem as noções que permitirão deduzir esses elementos como *causa de si* (*Prop. III, VI e VII*), *infinito em seu*

²⁸⁷ Cf. Tomo I, § IXbis, pp. 38-40.

²⁸⁸ Descartes, *OEuvres*, AT., VII, p. 155, l. 23-27.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁹⁰ Cf. Tomo II, cap. XVII, § XI.

²⁹¹ Na *Carta* 83, Spinoza a Tschirnhaus, pp. 298-299, Espinosa opõe às coisas muito simples (*rébus simplicissimis*), como os entes de razão, as coisas que não o são, como os entes reais (*realia*), por exemplo, Deus. No *De int. emend.*, ESPINOSA (2015c), p. 65, observa que quanto mais uma ideia é simples, menor é a chance de erro. Donde resulta que a Metafísica deve operar *more geometrico*, isto é, construir o complexo a partir do simples, *ibid.*, p. 67. Comparar com Descartes, *Regulae*, R. 5 et 6, e *Discurso do método*, Segunda Parte, Regra 3, Descartes (1979), pp. 37-38.

gênero (*Prop. VIII*), revelam por seu *atributo* a essência constitutiva de sua substância (*Prop. II e V*), afetado de *modos* em relação aos quais é anterior (*Prop. I*). Só então se introduz a *sexta Definição* que põe o ser formado por infinidade de tais elementos, a saber, a substância constituída de uma infinidade de atributos (*Proposições IX e XX*), as propriedades dos elementos devem permitir ulteriormente deduzir as propriedades de que o ser é formado, da mesma maneira que as propriedades dos ângulos, elementos do triângulo, permitem deduzir as do triângulo. Enfim, a *Sétima* e a *Oitava Definições*: liberdade, eternidade, expõem os dois próprios fundamentais que decorrem da natureza de Deus.

O conjunto dessas oitos Definições aparece, então, como uma análise prévia da ideia de verdade dada e como esboço das diferentes etapas de sua gênese. Donde a diferença entre as cinco primeiras Definições, que enunciam os meios da construção, e as três últimas, que descrevem, uma (a sexta), o objeto a construir, as outras (sétima e oitava), suas propriedades fundamentais.

Por isso, explica-se que o conceito de Deus como substância constituída de uma infinidade de atributos apareça duas vezes: de início na definição pela qual ele é apenas descrito de fora, como objeto, e a seguir (*Proposição X* e seu *escólio*) na conclusão de uma demonstração, da qual a *Proposição 9* enuncia o princípio, pela qual ele é conhecido de dentro em virtude de sua gênese. Por esta construção genética, “a luz manifesta a si própria”²⁹², e a ideia verdadeira dada, apreendida em sua razão interna, cumpre-se e se afirma em sua evidência total.

§ IX bis. — Dessas oito *Definições*, sete são de fato *nota per se*, uma vez que na sequência não terão que ser demonstradas. Entre elas, três definem critérios (da substancialidade, do atributo, do modo) e serão utilizadas ulteriormente como verdadeiros axiomas para estabelecer que tal ou tal coisa é isso ou aquilo (substância, atributo, modo) e que, desse fato, ela deve ter tal ou tal propriedade; quatro definem as propriedades (*causa sui*, finitude em seu gênero, eternidade, liberdade) que não terão elas mesmas que ser demonstradas, mas que se demonstrará devem pertencer a tal ou tal coisa. Distinguindo-se de todas as outras, a *Definição VI* não parece ser *notum per se*,

²⁹² *Etica*, II, *Prop. XLIII*, *Escólio*, p. 205.

uma vez que ela deve ser demonstrada posteriormente. Desse fato, ela seria uma proposição, antes que uma definição no sentido rigoroso do termo.

No entanto, uma vez que todas essas *Definições* afirmam sobre os elementos da ideia verdadeira dada, porque aquela concerne a isso que, nesta ideia, é o mais fundamental, a saber, Deus, ela é precisamente a que escapa à evidência imediata? A razão é que a natureza de Deus exhibe sua plena evidência tão-somente se a ideia está em nossa consciência inteiramente esclarecida nela mesma e por ela mesma. Ora, quando começa a reflexão, isso se faz muito mais certo e, por sua causa, que ela o seja. Assim, inicialmente só apreendemos dela evidências parciais e isoladas, portanto, o que ela se nos oferece de mais exterior e de mais simples. Donde a necessidade de partir dessas evidências aceitas por todos para se chegar, ao confrontá-las e uni-las, à evidência interior fundamental que, embora resida em nosso entendimento, é-nos, no primeiro momento, escondida. Eis por que, enquanto estamos apenas na posse de Definições disjuntas, da *causa sui*, da substância, do atributo, de Deus, etc., e antes de as ter aproximado, não veremos Deus como Deus pode ser definido como a filosofia propõe, a saber, como uma substância única constituída de uma infinidade cada qual infinita em seu gênero, que ela é causa de si, etc. Portanto, são ali, de direito, as evidências primeiras, que devem se aplicar à observação de Espinosa à *Proposição VII*: “Se (...) os homens prestassem atenção à natureza da substância, de jeito nenhum duvidariam da verdade da Prop. 7; e mais, esta Proposição seria axioma para todos e enumeradas entre as noções comuns”²⁹³.

Pode-se por isso dar conta de algumas particularidades de estrutura:

1. Se a nova geometria (aquela de Hobbes) está habilitada a fornecer seu método à metafísica, o é por causa de seu caráter genético. No entanto, subsiste na *Ética* grande número de demonstrações por absurdo, o que parece constituir uma anomalia²⁹⁴. Mas, a considerar o que precede, não o é. Toda gênese, com efeito, requer as definições genéticas. Tais definições, que são as ideias adequadas encerrando em si toda a razão de seu ser e de suas propriedades, implicam conhecimentos agrupados [*accomplies*]. Uma vez que estes conhecimentos, por sua complexidade, não são dados em conjunto, elas podem exigir

²⁹³ *Ética*, I, *Prop. VIII, Escólio*, p. 55.

²⁹⁴ Na Parte I, numa quarentena de demonstrações, encontra-se uma quinzena por absurdo (*demonstrações das Proposições III, V, 2ª dem. da VI, dem. da VIII, XI (dem. 1, 2, 3), XIII, XIV, XXI, XXII, XXVI, XXXIII*).

para sua coligação [*accomplissement*] um proceder que, conduzindo à definição, torna possível a gênese, mas o procedimento mesmo não é genético. Esse procedimento é a demonstração por absurdo, que, contrariamente ao processo genético, vem de fora para dentro. Assim, nas primeiras proposições da Parte I, para avançar ao conhecimento da substância simples, pondo-se progressivamente os caracteres em crescente que serão recusados, é contradizer às evidências elementares que exprimem as definições da substancialidade, da *causa sui*, do atributo, etc. O proceder por absurdo é, pois, necessário para tornar evidente a natureza da coisa a partir da qual será possível a gênese. O saber, reduzindo-se inicialmente ao conteúdo das definições, que são as *nota per se*, isto é, à ideia verdadeira ainda não esclarecida inteiramente nela mesma, não poderá progredir ao esclarecimento total senão rejeitando sistematicamente o que obstrui parcialmente ainda esta luz.

2. Por isso, explica-se que algumas demonstrações genéticas fundamentais, que, confessa-o Espinosa, são “mais claras e mais simples”, sejam recusadas nos *Escólios*, isto é, à margem da dedução²⁹⁵. É que elas constituem os conhecimentos intuitivos que, demonstrando-se por si mesmos, são independentes da dedução, ainda que tenham que se fazer por impossível, e hão de chegar a esta dedução, graças à confrontação das evidências elementares, embora não o sendo permitido previamente à dissipação dos prejuízos que nos mascaram a luz.

²⁹⁵ *Escólios 1 e 2 da Prop. VIII, Escólios das Proposições X, XI, XII, XXV, etc., respectivamente, pp. 53-57, 59, 63, 65-67, 91 [por lapso, Gueroult troca a Prop. XIII pela XII (essa não possui escólio)].*

APÊNDICE 3 – TRADUÇÃO DE ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 1), DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO
CONTENDO: APÊNDICE N° 1: MODOS DE PENSAR SEM OBJETOS, FICÇÕES, ENTES DE RAZÃO, QUI-
MERAS, ENTIDADES GEOMÉTRICAS, ENTES FISICAMENTE REAIS

cf. cap. 1º, §§ IIIss [pp. 413-425] *

§ I. — Entre os modos de pensar, distingue-se duas grandes categorias: 1ª A dos que representam as coisas reais fora deles: são as ideias; só as ideias podem ser verdadeiras, pois só elas são conformes às coisas que representam. 2ª A dos que, nada representando fora deles, não são ideias, mas simplesmente modos de Pensar (*modi cogitandi*).

Estes simples modos de Pensar são estados voluntários ou afetivos (vontade, amor, desejo, alegria, etc., cf. *Ética*, II, Axioma 3, pp. 127 e 129) e noções de aspecto gnosiológico (ficções, entes de Razão, etc.), fora dos quais, no entanto, não corresponde nenhuma coisa existente. Todos estes modos, embora não sejam ideias, são impossíveis sem as ideias e delas provêm: “a ideia é anterior por natureza” (II, *Prop. XI*, p. 145)²⁹⁶.

Consideremos agora, entres essas últimas noções, aquelas que, embora de aspecto gnosiológico, não são ideias. Como elas não representam nenhuma coisa real fora de si mesmas e não são conformes a um ideado, são estrangeiras ao verdadeiro e ao falso, e, por conseguinte, não são nem verdadeiras, nem falsas. Mas, como tais noções nascem das ideias, são confundidas facilmente com essas; são tomadas, então, por verdadeiras, já que por elas se vê o reflexo de realidades exteriores, ainda que de fora nada lhes corresponda. Disso resulta que o nosso conhecimento da Natureza é irremediavelmente viciado (cf. *Apêndice n° 9*)²⁹⁷.

* Sobre a questão dos entes de Razão e dos entes reais, fictícios e quiméricos na neoescolástica, cf. Freudenthal, *Spinoza u. die Scholastik*, pp. 107ss [nota do autor].

²⁹⁶ cf. *Pensamentos Metafísicos*, I, cap. I, §1, ESPINOSA (2005b), p. 197; *Breve Tratado*, I, cap. X, Espinosa (2012), pp. 86ss, II, cap. IV, §5, p. 99; *Ética*, IV, *Prefácio*, Espinosa (2015a) pp. 372ss.

²⁹⁷ *Pens. Met.*, I, cap. I, §8, pp. 199ss; *Carta 9, Spinoza a Simon de Vries*, p. 71. No *Tratado da Emenda*, p. 69, Espinosa escreve, no entanto: “...se algum construtor concebeu ordenadamente uma construção, ainda que tal construção nunca tenha existido e também nunca venha a existir, seu pensamento, não obstante, é verdadeiro, e o pensamento é o mesmo, quer a construção exista, quer não”, o que contradiz diretamente todos os textos precedentes citados, e particularmente a *Carta 9*. É que aqui Espinosa visa fazer apreender como a verdade de uma ideia não consiste na correspondência de fato entre ela e uma coisa exterior, mas em uma denominação intrínseca. O exemplo é criticável nisso que afirma sobre a coerência interna de um *agenciamento particular devido à fantasia guiada pela razão*, e não sobre as “*estruturas essenciais*” que o entendimento, como potência do verdadeiro, é capaz de determinar ele mesmo por sua espontaneidade, por exemplo, as noções geométricas, que, embora não correspondam às coisas existentes na duração, testemunham intrinsecamente sua verdade imutável e são um correlato e possuem um correlato necessário de uma essência formal, real fora delas. Logo, Espinosa negligencia,

Estas noções podem se repartir em dois grupos: o das ficções (entes fingidos*) e o dos entes de Razão.

1. As ficções são construídas arbitrariamente pelo homem, juntando e separando a seu desejo e propósito [*à dessein et à sa guise*], “*sem nenhuma condução da razão*”, as imagens que lhe agradam. São todas invenções da fantasia²⁹⁸.

2. Os entes de Razão se dividem em três grupos:

A) O dos que servem para reter mais facilmente as coisas *percebidas imaginativamente*: gênero, espécie²⁹⁹.

B) O dos que servem para determiná-las por comparação com outras, isto é, para exprimir umas *em relação às outras*: por exemplo, *a)* o tempo, o número, a medida; *b)* o bem e o mal, o perfeito e o imperfeito, o ideal, o modelo a realizar; *c)* a oposição, a ordem, a concordância, a diversidade, o sujeito, o complemento, etc.³⁰⁰, em suma, todas as relações.

C) O dos que servem para imaginar as negações: cegueira, trevas, extremidade, limite ou terminação, etc.³⁰¹

A este último grupo se ligam as figuras geométricas, que constituem um caso especial, pois, embora exijam a imaginação, não são os auxiliares, e, de outra parte, como se verá, elas devem ser tomadas, segundo o viés pelo qual se as considera, de um lado como entes de Razão, de outro como ideias.

§ II. — À diferença das ficções, que são formadas “*só pela mera vontade, sem condução da razão*”, os entes de Razão não podem ser produzidos pela só vontade³⁰² e

em espécie, a distinção importante que ele estabelece na *Carta 9* (*cf.* cap. I, §III, pp. 23ss.), entre a concebibilidade simplesmente subjetiva e a concebibilidade objetiva ou real de uma coisa. Deve-se notar, sobretudo, que o conceito de uma planta (do arquiteto, do construtor) não é outro que um conceito de fim, o qual, sendo por definição um modo de pensar sem correlato atual, não poderia ser uma ideia propriamente dita.

* No original, *forzés*; sem prejuízo conceitual, observamos a tradução brasileira do *Tratado da Emenda do intelecto* (2015c).

²⁹⁸ *Pens. Met.*, I, cap. I, §2, p. 201.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 197 e 199.

³⁰⁰ *Pens. Met.*, I, p. 199; *Breve Tratado*, I, pp. 86-7, pp. 98ss.; *Ética*, I, *Apêndice*, p. 121, IV, *Prefácio*, pp. 371Ss; *Carta 12*, Spinoza a Lodewijk Meyer, pp. 8oss.

³⁰¹ *Pens. Met.*, I, cap. I, §2, p. 199. O projeto do templo de Salomão que Espinosa, na *Carta 9*, opõe à descrição do templo de Salomão, participa igualmente [*à la fois*] da ficção, pois ele é uma representação fingida pela fantasia, e do ente de razão (do grupo b), enquanto é concebido como um projeto ou um modelo, e, ademais, um modelo racional, *cf.* Espinosa (2014), p. 69.

³⁰² “*O ente de razão, por sua vez, nem depende só da vontade nem consta de termos conectados entre si*”.

demandam a ajuda da razão.

Com efeito, para classificar as coisas percebidas sob as rubricas de gênero e de espécie, para as comparar entre si, para figurar as negações por qualquer imagem, é necessário que a vontade recorra a algumas regras racionais de uniformidade e coerência.

Todos estes pretensos “entes”, em realidade, são apenas artifícios subjetivos, não possuindo outra função que a de auxiliares da imaginação (*auxilia imaginationis*), instrumentos que o espírito do homem fabrica para poder se orientar comodamente no universo das percepções imaginativas. Eis porque estas noções são úteis para a vida comum [*courante*], ainda que desprovidas de verdade e não nos façam conhecer nada. Algumas entre elas, como o ideal, o perfeito, o modelo da perfeição humana etc., podem mesmo nos socorrer [*procurer*] com princípios reguladores à busca de uma conduta, permite-nos determinar por comparação o que, a este respeito, é o melhor, assim como os meios aptos em nós para se aproximar do melhor (*cf. Ética, IV, Prefácio*). Elas não oferecem perigo, sabendo-se que são apenas artifícios técnicos e não ideias verdadeiras.

Que a Razão intervém na formação dessas noções pode explicar e justificar seu nome de *entes de Razão*. No entanto, este nome é duplamente equivocado [*usurpé*], pois: 1º em tudo sendo realidades enquanto modos de pensar, elas não representam nenhum *ser real*, uma vez que, fora deles, nada lhes corresponde; 2º elas não são, de fato [*elles ne sont point*], entes de *Razão*, as quais são ideias adequadas cuja única fonte é a potência do entendimento e nos fazem conhecer as coisas como são em si (*ut in se sunt*); elas procedem, ao contrário, ainda que sejam auxiliadas pela Razão, unicamente de nossos modos de imaginar (*modi imaginandi*), e “*não indicam a natureza de coisa alguma*”. Assim, antes que entes de Razão, seriam mais justamente denominadas *entes de imaginação*³⁰³.

Sendo assim, vê-se que não se as deve confundir com os Axiomas, ainda que esses, como os entes de razão, não sejam ideias de coisas existentes fora de nós e não possuam existência separada e tenham lugar em nosso espírito [*et de siège que dans notre esprit*]. Os axiomas emanam diretamente, com efeito, da Razão somente, são a este título verdades eternas, exprimem em nós imediatamente os princípios universais que regem

Pens. Met., cap. I, p. 201.

³⁰³ *Ética, I, Apêndice*, p. 121.

as coisas tal como elas são em si³⁰⁴. Ao contrário, as noções ditas *entes de Razão* não exprimem nada destas coisas; fabricadas pelo homem desde o ponto de vista de seu conhecimento imaginativo, elas são puramente subjetivas, relativas a esse, e não têm nada de racional nem de verdadeiro, ainda que a Razão possa ser utilizada para fabricá-los.

§ III. — À parte estas diversas categorias, deve ser mencionada aquela da *Quimera*. Por quimera deve-se entender não a imagem composta de um ser fantástico unindo a imagem do corpo de um homem com a das asas e a das garras (modo de pensar pertencente ao grupo das ficções), mas toda noção “*cuja natureza envolve aberta contradição*”³⁰⁵. Tais noções não são nem ficções, pois elas simplesmente não podem ser imaginadas, nem entes de Razão, pois não podem ser concebidas. Logo, reduzem-se a uma palavra sem o menor conteúdo de pensamento, e são apenas um *ente verbal*³⁰⁶. O exemplo mais pregnante está na noção do Diabo contrariamente a Deus, cuja perfeição absoluta envolve necessariamente a existência, enquanto a do Diabo, negação absoluta de perfeição, exclui necessariamente sua existência; afirmar que ele existe é afirmar que o nada existe e cair assim em uma contradição aberta³⁰⁷. Donde este raciocínio: *quanto mais concebo a realidade em um ser, mais sou constrangido de lhe afirmar a existência*, e, por conseguinte, ter por verdadeira a ideia que dele tenho (toda *ideia verdadeira* representa efetivamente um ser existente); isto é, de tomar a sua ideia por uma ideia autêntica, e não por uma Quimera³⁰⁸ (toda *ideia verdadeira* é a representação de um ser existente).

Como outros exemplos de Quimeras, pode-se citar, entre outras, as noções de círculo quadrado, decaedro regular, maior dos números, movimento o mais rápido, figura definida como um espaço comprimido entre duas retas, etc.

Ainda que nenhuma quimera possa ser uma ideia, disso não segue que seja ideia

³⁰⁴ As relações classificadas como ente de Razão são as puramente subjetivas de comparação, não tendo nada a ver, por exemplo, com os axiomas como o da causalidade, os quais são fundados sobre a produção real dos modos pela substância, ou que exprimem a ação física de uma coisa existente sobre uma outra coisa existente.

³⁰⁵ *Pens. Met.*, I, cap. I, p. 197n. *Trat. da emend.*, p. 57.

³⁰⁶ *Pens. Met.*, I, cap. I,

³⁰⁷ *Breve Tratado*, p. 148.

³⁰⁸ *Carta 9, Spinoza a Simon de Vries*, p. 71.

toda noção que não seja Quimera, uma vez que um ente de Razão não é uma quimera e não é uma ideia (por exemplo, o número, a medida, o ideal, etc.). Para que se tenha uma ideia, deve-se ter não somente uma concepção não contraditória, mas a concepção de um objeto exterior, em si não contraditório. Eis porque, se “simplesmente poder ser concebido” é a condição necessária de toda definição³⁰⁹, isso não é, entretanto, a condição suficiente das definições verdadeiras, isto é, das definições de coisas.

Consideremos agora o que, na definição da Quimera, constitui-se o seu fator essencial, isto é, a absurdidade. Deveremos concluir que, toda vez que transformamos em realidades exteriores as simples ficções ou entes de Razão que não possuem realidade senão em nós, caímos na quimera, uma vez que, afirmando como real fora de nós um puro nada, caímos em um absurdo aberto. Sem dúvida, estas noções não são elas mesmas nada absolutos, uma vez que elas são em nós modos de Pensar, e, por conseguinte, a este título, realidades³¹⁰. Mas, quando se põe fora delas o ser de correlatos que não existem, confere-se ser ao nada e se cai na Quimera.

Disso se pode concluir que todas as afirmações que estão em contradição aberta com as *Proposições* da *Ética* (finitude, divisibilidade, multiplicidade e criação de substâncias, identidade de atributo das diversas substâncias, livre-arbítrio, finalidade, etc.), sendo contraditórias em si mesmas, permitem, pois, demonstrar essas *Proposições* por absurdo, e são, no entanto, Quimeras.

*

§ IV. — A teoria dos entes de Razão levanta numerosos problemas.

O primeiro diz respeito ao que toca à Razão. Como se pôde ver, Espinosa sugere que, à diferença das Ficções, os entes de Razão são formados não pela vontade somente, mas pela vontade guiada pela Razão. No entanto, estes entes não são declarados, por isso, menos estrangeiros ao conhecimento racional e, de todo modo, pertencentes unicamente à imaginação. Daí, em aparência ao menos, uma dificuldade.

Isto, todavia, resolve-se facilmente. Com efeito, inteiramente constituídos a partir das percepções imaginativas que são negações do conhecimento verdadeiro, os

³⁰⁹ “Uma má definição é, portanto, uma definição que não se concebe”, *Carta 9, Spinoza a Simon de Vries*, p. 70.

³¹⁰ *Pens. Met.*, I, cap. I, p. 199.

entes de Razão não emprestam nada ao conteúdo da Razão, isto é, às ideias adequadas. Os métodos que a Razão fornece à vontade para sua formação (regras constitutivas dos números e de suas operações, da hierarquia dos gêneros e espécies, da sistematização das imagens segundo a compreensão e a extensão, etc.), regras de uniformidade e de coerência, não transformam em nada a matéria à qual eles se aplicam. Ainda que coerentes, ainda que uniforme a notação* das percepções imaginativas e as relações subjetivas de comparação estabelecidas entre elas, os sistemas que disso resulta não são, nesta base, mais que combinações de imagens confusamente percebidas, isto é, negações de conhecimento. Assim, embora a Razão como que se mistura [*s'en mêle*] com as imagens, compreende-se por que os entes de Razão restam radicalmente estranhos às ideias verdadeiras ou adequadas, logo, à Razão, e, portanto, pertençam exclusivamente à imaginação.

Um segundo problema, ligado ao precedente, concerne à primeira categoria de entes de Razão, a saber, os *auxiliares da memória* (gêneros, espécies), resultantes da só necessidade desta. Para Espinosa, a gênese destes entes é puramente mecânica, pois eles resultam da colisão dos traços em nosso cérebro*, muito exíguo para os receber todos distintamente (cf. *Ética*, II, *Prop. XL, Escólio I*, p. 197 e 199; e ver *Tomo II*, cap. XVI, § 11). Concorda-se nisso com Regius, contra Descartes, o qual lhe atribui, ao contrário, uma gênese puramente intelectual (ver *Tomo II, ibid.*, § 12). Mas, ao mesmo tempo, os concebe como fabricados pela vontade guiada pela Razão.

Assim, no *Escólio I da Prop. XL da Parte II*, o conceito “*generalíssimo*”³¹¹ de Ente, predicado transcendental, é explicado pelas colisões [*télescopage*] dos traços cerebrais, ao passo que, no *Prefácio do Livro IV* – e no *Breve Tratado*, I, cap. X, p. 86; II, cap. IV, p.

* No original, *notation*. cf. LE ROBERT (1988), p. 887, “1. *Action, manière de noter, de représenter par des symboles; systèmes de symboles*”.

* No original, *...car ils résultent du télescopage des traces dans notre cerveau*. cf. LE ROBERT (1988), p. 1309, *télescoper* significa “1. *Rentrer dans, enfoncer par un choc violent (un autre véhicule)*. → *heurter, tamponner*. 2. *fig. Se chevaucher, se mêler*”. A passagem da *Ética* referida pelo autor a seguir explica a formação de universais a partir da limitação do corpo em imaginar, distinta e simultaneamente, a multidão de afecções causadas pelas coisas singulares. O vocabulário empregado na expressão em foco remete, no entanto, ao *prefácio da Ética V* (Espinosa, 2015a, p. 519): “[*Descartes*] *Sustenta que essa glândula está de tal modo suspensa no meio do cérebro que pode ser movida pelo mínimo movimento dos espíritos animais. Além disso, sustenta que essa glândula está suspensa no meio do cérebro de tantas e tão variadas maneiras quanto são variadas as maneiras como os espíritos animais a atingem, e que, ademais, dela são impressos tantos e tão variados vestígios quanto são variados os objetos externos que impelem esses espíritos animais contra ela*” [*grifos nossos*].

³¹¹ *Ética*, IV, *Prefácio*, p. 375.

99 –, é explicado por um processo de comparação e abstração intencionais, que resulta em um padrão [étalon] supremo, graças ao qual podem ser comparados e avaliados, em nosso ponto de vista e em relação a nós, a realidade e a perfeição das diversas coisas imaginativamente percebidas.

Esta dificuldade se reduz, uma vez observado que estes conceitos não existem inicialmente nós, como matéria dada à elaboração de nosso espírito, senão em virtude da colisão [télescopage] mecânica dos traços cerebrais; e que ulteriormente nossa vontade (ou apetite), guiada pela Razão, persegue consciente e intencionalmente, pela comparação e abstração, o processo mental originalmente comandado pela constituição de nosso Corpo, processo que se impõe a nós contanto que, mantendo-se estreitamente aplicado a nosso Corpo, permanecemos prisioneiros da imaginação.

Um terceiro problema é posto pela segunda categoria de ente de Razão: a das *relações comparativas*, isto é, dos instrumentos de comparação necessários para “explicar” as coisas imaginativamente percebidas, isto é, da necessidade de concebê-las distintamente³¹² determinando-se umas em relação às outras e uma em meio a outras. Ela concerne às noções de medida, de tempo, de número – particularmente à noção de número. Por um lado, o número, reduzido à ente de Razão, é tomado como puro produto imaginativo, como um nada de conhecimento, sendo por inteiro fundado sobre a descontinuidade, que está ausente na Natureza. A descontinuidade resulta, com efeito, de um falso conhecimento dos modos, que acabam transformados pela imaginação (incapaz de conhecer sua substância) em substâncias realmente separadas. Mas, de outro lado, o número é invocado também, por vezes, a mesmo título que o de uma essência eterna, como uma noção imanente ao entendimento puro, da qual é impossível seguir-se ao erro³¹³; antes, as operações numéricas, por exemplo, o cálculo da quarta proporcional, são concebidas como capazes de promover o mais alto gênero de conhecimento racional, a saber, o conhecimento intuitivo ³¹⁴. Este problema complexo será examinado ulteriormente (no *Tomo II* da presente obra).

³¹² “...entender distintamente as coisas”, as quais são, em espécie, as coisas imaginativamente percebidas, isto é, essas de que não podemos em nada ter uma ideia clara e distinta das coisas (Breve Tratado, I, cap. X, p. 86), mas é conhecer também o mais precisamente possível o universo das imagens, que tomo, em tudo, pelo universo das coisas tal como são em si.

³¹³ *Ética*, II, *Escólio da Prop. XLVII*, p. 213.

³¹⁴ II, *Escólio II*, da *Prop. XL*, p. 201.

§ V. — Um quarto problema é posto pela entidade geométrica ou *figura*.

Segundo Espinosa, a figura é um ente de Razão³¹⁵. Com efeito, ela depende unicamente de nosso pensamento e não corresponde a nenhum objeto existente separadamente na Natureza; não tem existência separada senão em nosso espírito; fora de nós, não há nem triângulos, nem círculos, nem esferas, mas somente as coisas singulares de forma triangular, redonda, esférica. Ademais, estas formas aparecem como simples limites: os limites dos corpos. Um limite é uma determinação e toda determinação é negação. A figura não é outra coisa que a noção de negação: “*No que diz respeito à ideia de que a forma é uma negação, mas não qualquer coisa de positiva, é evidente que a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter forma, só havendo forma em corpos finitos e limitados. Quem diz que percebe uma forma, mostra por isso que concebe uma coisa limitada, e de que maneira ela é. Essa determinação não pertence à coisa enquanto ela é, mas, ao contrário, indica a partir de onde a coisa não é. A forma, portanto, não é outra coisa senão uma limitação, e toda limitação, sendo uma negação, a forma não pode ser, como disse, outra coisa que uma negação*”³¹⁶. Uma vez que é um puro nada, a figura não poderia ser confundida com o corpo cujos limites ela determina, sendo ele, ao contrário, o positivo, porque é, em outras palavras, é um ente fisicamente real. Também os corpos não se definem por sua figura, mas por uma certa proporção de movimento e repouso. Pretender que as figuras sejam corpos ou que os corpos se reduzam às figuras, é afirmar que um nada é um ser, caindo assim na quimera. A definição da figura pela limitação ou negação permite precisar que ela é um ente de Razão da terceira categoria: a dos modos de pensar ou noções que usam imagens para significar as negações, tal como *extremitas, finis, terminus*. Eis porque nos acontece de imaginar esses nadas como entes.

Daí nasce um problema. – Com efeito, se a entidade geométrica é um ente de Razão, um nada, ela também é posta, no entanto, como uma essência formal, eterna, objeto de uma ideia verdadeira. Como ela pode ter este duplo estatuto, que parece

³¹⁵ “*seres de razão (aos quais eu reduzo as figuras)*”, Carta 83, Spinoza a Tschirnhaus, p. 299 [o autor cita o original: “[*Entia rationis*] (*ad quae figuras etiam refero*)”]; e “*figuras et caetera entia rationis*”: “*figuras e demais entes de razão*”, cf. Espinosa (2015c), p. 387.

³¹⁶ Carta 50, Spinoza a Jarig Jelles, p. 219. Comparar com Descartes, *Respostas do autor às quintas objeções*, p. 381, l. 17-19 ; cf. *Apêndice n° 10*, p. 542, n.50.

contraditório? Considerada em certo sentido, a figura parece ser em tudo outra que a essência geométrica: não pertence à coisa, pois indica a região onde essa não se encontra. Ela é ente de Razão, não uma ideia, uma vez que, significando o não-ser de tudo o que é excluído pelos limites que determina, nada lhe corresponde fora do entendimento. Por exemplo, no que diz respeito à figura do triângulo, ela pronuncia o não-ser de toda a extensão que exclui os limites do triangular. Pelo contrário, a essência geométrica se define por um ser fora do entendimento, e que, por isso mesmo, é objeto de uma *ideia* no sentido próprio do termo: "*algo é o círculo, algo outro é a ideia do círculo*"². Isso significa que há fora do nosso entendimento uma essência formal do círculo representada pela essência objetiva ou pela ideia que tenho dela; e, portanto, esta noção é verdadeira. Assim, enquanto a figura se referiria a um vazio de ser, a essência geométrica apareceria como um pleno de ser.

Mas, em outro sentido, não vemos a figura coincidir exatamente com a essência geométrica, pois, se ela impõe o não-ser a toda a extensão que exclui da coisa, isso não é para determinar, isto é, *definir* o ser daquela coisa cujas propriedades específicas resultam imediatamente dos limites a partir dos quais tudo o mais é negado?

Uma vez que a figura produz esta *negação* pela qual algo tem propriedades, não poderíamos concluir que ela institui *positivamente* um ser, pois, o nada não tendo propriedades, o que produz todas as propriedades de um ser produz este ser? É por isto que a figura, em vez de ser vazio de ser [*au lieu d'être vide d'être*] (não-ser disso que ela exclui os limites), apareceria como o gerador da plenitude de ser pelo qual se constitui a essência que ela determina. Correlativamente, a ideia da figura apareceria então como a ideia de uma essência formal e, conseqüentemente, como uma verdade.

Tal conclusão não pode, contudo, ser aceita. Com efeito, ela envolve uma confusão entre a definição genética da essência e o que dela resulta, a saber, os limites que circunscrevem a figura.

Certamente, a figura é impossível sem os seus limites, mas os limites não são a razão, pois são concebidos apenas em virtude do conceito que temos dela anteriormente, ou melhor, da essência que ela exprime. Antes de suas propriedades resultarem imediatamente dos limites que a determinam, – a figura, os limites e as propriedades da

□ Espinosa (2015c), p. 45.

figura nascem da definição genética, isto é, da causa próxima da essência concretizada na figura. Assim, o positivo do círculo não resulta de seus limites, mas da causa próxima envolvida em seu conceito, a saber, a rotação de uma linha em torno de uma das suas extremidades, uma das quais é fixa e a outra móvel³¹⁷; e desta rotação depende não só a posição dos limites na extensão imaginada, mas também o conceito universal que o entendimento faz dos limites de todo círculo, como sendo constituído de pontos equidistantes de um outro ponto: o centro.

Deve-se, então, conceder que Espinosa entende *figura* em dois sentidos diferentes. Em um primeiro sentido, que é o dos *Pensamentos Metafísicos* e da *Carta a Jarig Jelles*, a figura é concebida como não possuindo nada em comum com o ser da essência geométrica ou com sua representação imaginativa, pois ela se reduz à imaginação do que *este ser não é*. Em um segundo sentido, o do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a figura se identifica com o conceito geométrico; por exemplo, a figura do círculo é a expressão imaginativa da essência do círculo.

Correlativamente, para estas duas maneiras diferentes de conceber a figura, correspondem duas maneiras diferentes da concepção como ente da Razão:

No primeiro sentido, ela é enquanto seus limites, puro não-ser, são representados pela imaginação como coisas positivas, tendo a existência de seres reais fora de nós, e cai sob a terceira categoria de entes de Razão. Arriscamo-nos, aqui, a confundir os limites com os corpos, como o fizeram alguns, por exemplo, Platão, ou aqueles que acreditam poder produzir linhas com pontos, superfícies com linhas e sólidos com superfícies.

No segundo sentido, a figura geométrica é um ente da Razão: 1º À medida que o entendimento a forma espontaneamente pela determinação da quantidade infinita por um certo movimento, então nenhuma figura "[jamais] foi originada assim na Natureza"³¹⁸; 2º à medida que a figura assim formada se opõe por sua universalidade aos seres fisicamente reais que são singulares, ela é, portanto, "[uma] coisa abstrata"³¹⁹. No entanto, ela não deixa de envolver uma essência real, da qual podemos deduzir uma infinidade de propriedades necessárias; e se o entendimento pode, certamente, produzi-la como quiser, e quando o desejar, ele não está menos obrigado, qualquer que seja o método de

³¹⁷ *Idem*, p.87.

³¹⁸ *Idem*, p. 71.

³¹⁹ *Idem*, p. 85.

construção que escolha, a obedecer às leis imprescritíveis envolvidas nesta essência, pelo que é assegurada, sob a diversidade destes processos, a identidade da mesma causa formal. Por conseguinte, a figura geométrica aparece como objeto de uma ideia verdadeira. E se compreende que esta maneira de produzir geneticamente um objeto e de apreender de dentro a sua razão total, logo, que este *mos geometricus* pode ser considerado como a única maneira possível de conhecer adequadamente as coisas e, por isso, ser proposto como um modelo para a Metafísica.

Neste último sentido, a figura é um ente de Razão que não cai em nenhuma das categorias de entes de Razão listados acima. Isto não é nada surpreendente, uma vez que, de fato, o que ali foi classificado eram entes de imaginação, enquanto as noções geométricas expressas nas figuras pertencem à Razão, sendo ideias claras e distintas de propriedades comuns às coisas extensas. Pelo contrário, a figura, no primeiro sentido, é estritamente um *ens imaginationis*, e pertence à terceira das categorias enumeradas acima. No entanto, como a essência geométrica só pode ser concebida pela delimitação da extensão indeterminada por meio da figura tomada em seu primeiro sentido, os dois sentidos da palavra *figura* tendem a ser confundidos e disso resulta um equívoco.

§ VI. - O caráter racional da noção geométrica expressa na figura explica o contraste apreendido entre esta noção e a de número, a qual é, com poucas exceções, como será visto mais tarde (*cf.* Apêndice nº 9), expulsa do entendimento e precipitada aos porões [*les bas-fonds*] do conhecimento humano. É que o número, contrariamente às noções geométricas, pertence exclusiva e inteiramente à Imaginação, caindo na segunda das categorias enumeradas acima. O número é, com efeito, um ente de Razão à medida que é uma relação comparativa puramente subjetiva estabelecida entre imagens confusamente percebidas. É um fantasma imaginativo sem fundamento nas coisas, pois repousa inteiramente sobre a descontinuidade, que as coisas excluem; e como não há nada fora dele que lhe corresponda, ele é um simples *modus cogitandi* e não uma ideia. Ao contrário, a noção geométrica representada pela figura não se funda sobre uma falsa aparência, mas sobre a extensão mesma das coisas, extensão percebida adequadamente em nós pelo fato de que, sendo paralelamente na parte e no todo, é, quanto à sua natureza, apreendida inteiramente em cada uma das nossas percepções imaginativas. As

propriedades que ela concebe, resultando necessariamente da determinação da extensão pela figura, são fora de nós propriedades reais da extensão assim determinada, ao passo que o número, com suas propriedades e suas implicações, resulta de combinações artificiais cujo princípio (descontinuidade) é estranho ao real. E porque o ente geométrico constitui para o entendimento um objeto autêntico, e a noção que dele fazemos não é um simples *modus cogitandi*, mas uma ideia verdadeira, podemos dizer: "Algo é o círculo, algo outro é a ideia do círculo", ao passo que não se poderia dizer: "Algo é o número, algo outro é a ideia do número", pois, como não há número nas coisas, o número está por inteiro e unicamente na noção que formamos. Assim, enquanto o número é inteiramente fabricado pela imaginação em vista das coisas imaginadas, a Razão intervém apenas para ajudar a promover este auxiliar imaginativo, que lhe permanece estranho, a essência geométrica é, ao contrário, uma noção que se segue inteiramente do entendimento puro, cuja constituição não deve nada à imaginação, e que recorre a ela apenas para ser representada *in concreto*. Em outros termos, no caso dos números, a Razão é apenas um auxiliar da imaginação; ela se coloca a seu serviço para ajudar a construir um instrumento extra-racional feito para uma esfera extra-racional; no caso do ente geométrico, é a imaginação que é o auxiliar da Razão: ela permite representar sensivelmente as noções originadas em outros lugares que não na imaginação, e produzidas pelo só poder do entendimento. Estas entidades geométricas são assim os únicos entes de Razão que não são entes de imaginação e que, além do fato de usarem a imaginação para se materializar, não podem se aproximar de outros entes de Razão que não pelo seu caráter abstrato universal.

§ VII. - No entanto, sua universalidade não deve nos fazer confundi-los com os entes de Razão da primeira categoria, isto é, com aqueles *auxiliares da memória* que são os *conceitos gerais* de figuras (círculo, triângulo, etc.). Tais conceitos são, com efeito, os Universais, isto é, as imagens residuais, nascidas da percepção confusa de diversas afecções ou *vestigia* impressos no cérebro³²⁰. Sendo empíricos, eles não nos permitem, nem conhecer clara e distintamente as figuras, nem deduzir suas propriedades.

Ao contrário, as essências geométricas, isto é, as figuras concebidas *a priori* pelo

³²⁰ *Ética II*, Prop. 40, *Escólio 1*, pp. 197-9

entendimento puro, uma vez que, ao determina *a priori* pelo movimento a ideia dada *a priori* de extensão, constitui as definições genéticas permitindo ter a ideia adequada e deduzir *a priori* as propriedades³²¹. O mesmo vale para as essências universais não geométricas, concebidas *a priori* pelo entendimento puro. Assim, a *essência de homem* nada tem a ver com a *ideia geral de homem*, que, nascida da imaginação, dá origem a tantas definições discordantes quanto há complexidades somáticas diferentes³²², enquanto o entendimento puro, idêntico em todos, formando *a priori* a definição necessária desta essência, não autoriza mais que uma³²³, que é genética e permite deduzir com certeza as propriedades.

Quanto aos *entes fisicamente reais* considerados pela Metafísica, eles diferem dos entes geométricos uma vez que *existem* fora de nós. Eles são – além de Deus e seus atributos, cuja existência é uma verdade eterna, posto que existe por si – as coisas singulares existentes da duração, os corpos e as almas. O que os caracteriza é que suas essências encerram uma tendência a existir, um *conatus*. Ao contrário, as essências universais da Geometria, por exemplo, o triângulo, o círculo, não são essências de coisas singulares que podem existir na duração (tais e tais corpos singulares), mas tão-somente essências universais de estruturas³²⁴ com as quais o corpos singulares terão que se revestir durante a sua existência, sem qualquer *conatus* para a existência. Suas ideias não são almas (pois são almas apenas as ideias dos corpos), e não têm outra potência senão a de afirmar-se em toda alma como representações de estruturas universais necessariamente envolvidas em todas as coisas capazes de existir. Esta ausência de *conatus* existencial próprio atesta de outra maneira a ausência de realidade física e seu estatuto de *entes de Razão*.

No entanto, a Metafísica só conhece existências à medida em que pode concebê-las pelas essências, os únicos objetos possíveis do nosso verdadeiro conhecimento, isto é, de nosso conhecer pelo entendimento. É pela essência de Deus e atributos que ele conhece a existência de Deus, dos atributos, dos modos infinitos, e a maneira pelo qual se explica em geral a produção universal das existências das coisas finitas. Donde é

³²¹ *Tratado da emenda do Intelecto*, pp. 84-5, 93-4, 95-6.

³²² *Ética* II, Prop. 40, *Escólio 1*, pp. 197-9

³²³ *Idem*, Prop. 10, *Cor.*, p. 143; Prop. 13, *Cor.*, p. 148.

³²⁴ “*Ratio structurae*”, cf. *supra*, cap.1, §III, p. 24, nota 20

impraticável esta dedução a partir de essências (ou "*coisas eternas fixas*")³²⁵, por exemplo, se se quer explicar adequadamente a existência de tal coisa singular em tal momento da duração, o que supõe o conhecimento irrealizável para nós da cadeia infinita de causas singulares produzidas por Deus, o conhecimento é impossível. Assim, o conhecimento das coisas singulares fisicamente reais não é para a Metafísica nada mais que seu conhecimento pelas essências. Por isso, ela se aproxima da geometria.

§ VIII. - Donde se vê, para concluir:

1º Que as essências da geometria, ainda que *entes de razão* são, por sua natureza, radicalmente diferente tanto dos números quanto dos universais produzidos pela imaginação, e que, de outra parte, diferem dos objetos da Metafísica, que são essências de *entia physica et realia*, isto é, de coisas singulares existentes na Natureza.

2º Que, em tudo diferente da Geometria, a Metafísica dela se aproxima à medida que deduz geneticamente as essências de coisas a partir da essência formal de alguns atributos eternos e infinitos, da mesma maneira que a Geometria deduz *a priori* geneticamente suas essências a partir da extensão infinita determinada pelo movimento. Daí a necessidade que a Metafísica empreste o método da Geometria, pois esse constitui o modelo imprescritível de todo conhecimento de essência.

³²⁵ Carta X, a de Vries; *Tratado da emenda do intelecto*, p. 89; *Ética*, Prop. 8, p. 149-51.

APÊNDICE 4 – TRADUÇÃO DE ESPINOSA: DEUS (ÉTICA, 2), DE MARTIAL GUEROULT, EXCERTO
CONTENDO: *ESTRUTURAS DO LIVRO II DA ÉTICA, PRIMEIRO CAPÍTULO*

Primeiro capítulo

Estruturas do livro II da *Ética*

§ I. – O livro I da *Ética* ocupou-se da teologia racional, o livro II ocupa-se da psicologia racional; psicologia, todavia, metafísica, pois ela se funda inteiramente sobre o estatuto ontológico da alma. Ademais, ainda que de modo acessório e dentro dos limites muito estreitos que esta psicologia exige, ele também se ocupa com a física. Assim, Espinosa pôde declarar que "*a Ética [...] tem o seu fundamento na Metafísica e na Física*"³²⁶.

Enquanto Descartes trata primeiro "*Da natureza da alma humana*" (2ª Meditação) e depois "*De Deus*" (3ª Meditação), Espinosa, como alguns notaram, não trata "*Da natureza e a origem da alma*" (Parte II da *Ética*) senão depois de ter tratado "*De Deus*" (Parte I). Inversão fundada, pois Deus (conhecendo-se a si mesmo e a seus modos ao mesmo tempo que os produz) é para a alma (que ele contém, pois é uma das ideias de seu entendimento) o único princípio possível não apenas de seu ser, mas também da consciência que ela tem de si mesma e das coisas.

O livro I da *Ética* justificou metafisicamente, segundo a ordem sintética a partir de Deus, o que, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, nosso entendimento descobriu pelo pensamento reflexivo, segundo a ordem analítica. Aqui, a independência do *Cogito* como ponto de partida válido de todo conhecimento havia sido refutada pela *ideia verdadeira dada* que, revelada à minha consciência por sua reflexão sobre si, atestou que a potência de meu pensamento não é nada mais que a potência do Pensamento divino. Lá, esta independência foi definitivamente exorcizada pela refutação da tese do entendimento criador, "*magnus obstaculum scientiae*", que dissocia Deus e homem. Expulsas de Deus a incompreensibilidade e a liberdade criadora, reposto o nosso entendimento no entendimento infinito, fonte e lugar das ideias verdadeiras, a ciência do homem, identificada – quanto à sua verdade – à ciência de Deus, pode se desenvolver ao infinito segundo a ordem devida, que vai do princípio às consequências.

A razão acaba, pois, de se reconquistar recusando simultaneamente a Escola e

³²⁶ Carta 27, Spinoza a Blyenberg, 3 de junho de 1665, pp. 155-156.

Descartes. A Escola, partindo do conhecimento dos objetos sensíveis para se elevar a Deus, revertia a ordem das coisas e se condenava ou à contradição ou a ignorar inapelavelmente a natureza de Deus³²⁷.

Descartes, ao denunciar o conhecimento sensível, avançando em relação à Escola, restituía a alma e Deus à verdadeira natureza de essências racionais, apreensíveis *a priori* pelo entendimento. Mas, mutilando nossa razão da razão interna a Deus, ele a aprisionou na finitude; e, alojando Deus no abismo de uma onipotência incompreensível, ele não é mais capaz que um tomista de fazê-Lo o princípio genético de nosso conhecimento. Ele também tinha que violar a ordem devida. Assim, a razão não havia conquistado tudo o que podia conquistar, tanto que ela não ultrapassou o cartesianismo à altura em que ele ultrapassara à Escola. Como nota Leibniz, após uma conversa com Tschirnhaus sobre a *Ética*³²⁸: “A maioria dos filósofos começa pelas criaturas, Descartes começa pela alma, Espinosa por Deus”.

§ II. – Depois de construir, no Livro I, a essência de Deus e explicar sua natureza como *naturante* e *naturada*, Espinosa indica no *Prefácio* ao Livro II que ele “*passa agora à explicação das coisas que devem seguir-se necessariamente da essência de Deus ou do Ente eterno e infinito*”. Isto, dado que a essência eterna e infinita de Deus é o atributo, por oposição à substância absolutamente infinita “*constituída de uma infinidade de atributos cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*”, ele anuncia uma dedução que, “*procedendo do conhecimento adequado da essência formal de certos atributos de Deus [que são o Pensamento e a Extensão] ao conhecimento adequado da essência das coisas*”

³²⁷ “...não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras de todas; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição”, *Ética*, II, *Escólio* do *Cor. da Prop. 10*, pp. 143 e 145. O mal-entendido sobre a natureza de Deus é a confusão de sua essência com aquela das coisas criadas, *ibid.* Sobre esta confusão, *cf.* também *idem*, I, *Escólio 2 da Prop. 8*, início, que visa mais diretamente o paganismo do que a Escola.

³²⁸ *cf.* Resumo de Leibniz de uma *Conversa com Tschirnhaus sobre a Ética de Spinoza*, em *Sitzungsberichte der preuss. Akademie*, 28 de novembro, 1689, p. 1076, e L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Beilage II, p. 283. Encontra-se em Malebranche três graus análogos: os *insensatos*, que se baseiam nas criaturas sensíveis; os *soberbos*, que se baseiam na própria alma; os *sábios*, que se baseiam em Deus, *cf.* Malebranche, II^e *Med. Chret.*, § XI; Gueroult, Malebranche, t. I, p. 34.

(*Escólio 2 da Proposição 40 do Livro II*), realizando o conhecimento do terceiro gênero tal como ele será definido posteriormente. Ele acrescenta que não irá tratar de todas as coisas, pois elas são uma infinidade infinitamente infinita, mas explicará somente “*aquilo que pode nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento humano da alma humana e de sua beatitude suprema*”. Aqui está descrita, não apenas a esfera do Livro II, mas a dos Livros seguintes, pois este conhecimento não será totalmente cumprido senão no Livro V.

§ III. – Ainda que o Livro II se apresente tendo por objeto a natureza e a origem da alma em geral, ele só trata do conhecimento. Assim, surpreende-se quando se descobre que “*a essência de nossa Alma consiste no conhecimento apenas, do qual Deus é o princípio e o fundamento*”. Além disso, uma vez que toda ação se reduz à afirmação interna da ideia adequada e toda paixão à limitação desta afirmação (uma vez que, aqui como em todos os lugares, a essência determina a potência), a teoria do conhecimento deve determinar fundamentalmente a teoria afetos (*affectus*) – no sentido mais geral: esforço, desejo, vontade, amor, ação, paixão, etc. Assim, o livro II da obra ocupa uma posição central.

Se a Alma humana (concebida à maneira cartesiana, como *mente*, isto é, fundamentalmente como intelecto puro) é a primeira coisa que Espinosa examina depois de Deus, isso significa que ela é, segundo a ordem, o primeiro de seus efeitos? – Nem um pouco: ela não é mais que um modo em meio a um sem-número de outros. O filósofo apenas privilegia esta via por uma razão subjetiva, relativa ao projeto enunciado desde o §1 do *De intellectus emendatione*: a buscar do que pode proporcionar à alma “*uma eternidade de alegria contínua e soberana*”. Eis o que sobressai de qualquer linha do *Prefácio* mencionado acima: contentar-se em explicar somente aquilo que pode nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da Alma humana e de sua beatitude suprema.

A metafísica, que Descartes circunscreve à busca do fundamento da Física, é aqui circunscrito à busca do fundamento da *Ética*. Se ocorre a Espinosa de se ocupar da física, é somente à medida que o requer a ética. Também sua metafísica exigirá dela certa psicologia da afetividade (não tanto médica e clínica, segundo as tendências do aristotelismo e do cartesianismo, mas antes reflexiva e normativa, segundo as tendências

do neoplatonismo e do agostinismo) dentro da perspectiva de um progresso intelecto-espiritual, que liga estreitamente o estatuto afetivo do homem ao seu estatuto gnosiológico, que orienta por si mesmo o comportamento ético.

Todavia, se se trata do homem e de sua beatitude, por que este livro antes não se intitula “Do Homem” ou “Da natureza Humana”?

Com efeito:

1° O Livro II deduz, em primeiro lugar, a *essência do homem*.

2° O homem não é apenas uma alma, mas também um corpo, que, contrariamente à lição de Descartes, jamais está separado da alma.

3° A alma não é privilégio apenas do homem, pois *omnia diversis gradibus animata sunt*.

4° O único privilégio do homem é, não sendo apenas imaginação, ter um intelecto puro – *pars melior nostri* –, pelo qual ele pode apreender as ideias adequadas e ascender à beatitude.

5° Este privilégio está ligado à natureza de seu corpo, cuja independência é suficiente para que sua alma seja capaz de reflexão espontânea e cuja complexidade é tal que ele pode oferecer à imaginação grande número de propriedades comuns, oriundas dos dados tornados transparentes pelo entendimento.

6° Enfim, a alma não é, como em Descartes, melhor conhecida que o corpo, uma vez que ela deve ser ideia do corpo por ser ideia da ideia.

Novamente, a escolha parece ser guiada por razões subjetivas. *Do homem* arriscaria evocar o tratado cartesiano homônimo, devotado inteiramente à psicologia. Mas, principalmente, a beatitude concerne no homem à alma somente. Apenas nela se desenrola o processo de conhecimento que leva à salvação, o corpo sendo apenas, em certo sentido, um polo de referência que, apenas por si, quase nada pode realizar.

Enfim, o seu título é *De Natura et Origine Mentis*, em contraste com a primeira parte do título da *Segunda Meditação* cartesiana: *De natura mentis humana*. Ele anuncia, em primeiro lugar, uma dedução absolutamente universal, estabelecida sobre a alma em geral antes de se fixar na Alma humana em particular – a ideia de seu corpo, do corpo excepcionalmente específico que é o *corpo humano*. Em segundo lugar, uma dedução genética que concebe a natureza da alma a partir de sua origem, isto é, de sua razão ou de

sua causa, pois *vere scire est scire per causas*.

*

§IV. – *Da natureza e da origem da alma*, o *Segundo Livro*, fornece uma dedução científica e complexa. À parte as *Definições* e os *Axiomas*, são discerníveis sete momentos principais:

1º Dedução da *essência do homem*: *Proposições 1 a 13*.

2º Dedução da *imaginação* ou conhecimento do primeiro gênero: *Escólio da Prop. 13 a Proposição 23*.

3º Dedução da natureza inadequada e confusa de todo conhecimento imaginativo: *Proposições 24 a 31*.

4º Dedução da natureza do verdadeiro e do falso: *Proposições 32ª a 36*.

5º Dedução da *Razão* ou conhecimento do segundo gênero (primeiro grau do conhecimento adequado): *Proposições 37 a 44*.

6º Dedução da *Ciência Intuitiva* ou conhecimento do terceiro gênero (segundo grau do conhecimento adequado): *Proposições 45 a 47*.

7º Dedução da *Vontade* como potência de afirmação própria à ideia: *Proposições 48 a 49*.

A ligação destes diversos momentos é facilmente entendida. A essência do homem é a união do Corpo e da Alma, isto é, de um corpo e da ideia deste corpo (1º momento). Disso resulta necessariamente que a Alma humana tem de seu Corpo, dos corpos exteriores e dela mesma, um conhecimento que envolve as ideias das afecções de seu Corpo, isto é, um conhecimento imaginativo (2º momento). As ideias das afecções do Corpo sendo inadequadas na Alma, o conhecimento que envolve estas ideias não é adequado: é o conhecimento do primeiro gênero (3º momento). Este conhecimento é falso, pois o verdadeiro é a ideia adequada e o falso é a ideia inadequada ou todo conhecimento envolve uma ideia inadequada (4º momento). Se a Alma humana se sujeita ao conhecimento imaginativo, ela é, também, conhecimento intelectual espontâneo, poder de refletir sobre as ideias e de torná-las adequadas descobrindo suas ligações naturais (racionais) no Pensamento, ou, o que acaba por ser o mesmo, poder de tomar consciência das ideias adequadas que lhe são eternamente imanentes pelo fato dela ser

uma parte do entendimento divino. Ela comporta, então, a Razão, isto é, o poder de alcançar o conhecimento do segundo gênero (5º momento) e ciência intuitiva, isto é, o poder de alcançar o conhecimento do terceiro gênero (6º momento). Por fim, a ideia enquanto ideia é um ato de potência de pensar; portanto, ela envolve afirmação e a vontade não se distingue do entendimento (7º momento).

§ V. – A dedução das *Proposições* que constituem, em seus diversos momentos, o conteúdo do Livro II, é regido por algumas estruturas essenciais que comandam o procedimento da *replicação* (aplicado a partir da *Proposição 8* e também nos livros seguintes), fundado ele mesmo sobre os dois grandes conceitos de *ideia* e *paralelismo* e seus diferentes aspectos:

O conceito de ideia como ideia do objeto, deduzido pela *Proposição 3* (Deus produz necessariamente as ideias tanto de si mesmo quanto das coisas que ele produz; as ideias são, em seu entendimento e em todo entendimento puro, ideias de objetos e conformes ao seu objeto), introduz duas espécies de *replicações*:

Replicação nº 1: do objeto à ideia: o que é a coisa, a ideia é também. Por exemplo, na *Proposição 8* e em seu *Corolário*: se a coisa é eterna, a ideia é eterna; se ela existe na duração, a ideia existe na duração; na *Proposição 15*: se a coisa é composta de partes, a ideia é composta de ideias; ou ainda, o que acontece no objeto é necessariamente percebido pela ideia deste objeto, por exemplo, no *Corolário* da *Proposição 9* e nas *Proposições 12, 14, 16*, etc.

Replicação nº 2: da ideia ao objeto: se a ideia percebe as afecções de uma coisa, esta coisa é seu objeto (por exemplo, na demonstração da *Proposição 13*); o que a ideia é, a coisa é também (por exemplo, na *Proposição 11*: se a ideia existe, seu objeto existe).

Estas replicações seguem se combinando e se enredando (*enchevêtrent*). Assim, para demonstrar que a Alma é ideia de um Corpo existente em ato, tem-se sucessivamente: a) *replicação 2*: a Alma sendo ideia de um objeto e existente em ato, este objeto existe em ato (*Prop. 11*); b) *replicação 1*: o que acontece no objeto da Alma é necessariamente percebido pela Alma, pois a Alma percebe necessariamente as afecções de seu objeto (*Prop. 12*); c) *replicação 2*: ela percebe afecções de um Corpo, seu objeto é necessariamente o Corpo (*Prop. 13*). Daí resulta, segundo a *replicação 1*, que as afecções da Alma são os

correlatos das afecções do Corpo e a dedução das afecções da Alma devem ser a *réplica* da dedução das afecções do Corpo.

O conceito de paralelismo como identidade de encadeamento das ideias no pensamento e das coisas ou das causas fora do Pensamento. Estabelecido pela *Proposição 7* como identidade de encadeamento das ideias e das coisas ou das causas, o paralelismo está estreitamente unido ao conceito de ideia como ideia do objeto.

Especificando a correspondência geral da ideia e da coisa fundada pela *Proposição 3*, ele introduz uma nova espécie de replicação: O encadeamento das causas se produzindo no Pensamento (a Alma e suas afecções) é o mesmo que o encadeamento das causas se produzindo na Extensão (o Corpo e suas afecções). A dedução das afecções da Alma baseia-se sobre a dedução das afecções do Corpo e procede por um rebatimento geométrico do plano do Corpo sobre o da Alma.

Donde a *replicação 3: do encadeamento das afecções do Corpo ao encadeamento das ideias destas afecções na Alma.* Situando-se no universo dos modos da Extensão existentes na duração (no qual as leis da física explicam a natureza e as afecções de todos os corpos, e, por conseguinte, a do nosso), esta replicação permite determinar correlativamente as condições que dão conta, no universo dos modos do Pensamento que existem na duração, da origem e da natureza tanto das ideias que a Alma tem das afecções do corpo quanto dos conhecimentos envolvidos nestas ideias. Por exemplo, nas *Proposições 17 a 19, 24, 25, etc., Corolário 1 da Proposição 44* e seu *Escólio*.

§ VI. – Estas três espécies de replicações dependem estreitamente do conceito de ideia como *ideia do objeto* e do conceito de paralelismo como *identidade de encadeamento das ideias no Pensamento e das coisas ou causas nos outros atributos, em particular (ao que interessa ao Homem), no atributo Extensão.*

Mas há outro conceito de paralelismo e outro conceito de ideia.

Com efeito, o paralelismo pode ser concebido – não mais entre os modos do atributo Pensamento e os modos dos outros atributos – mas no *interior unicamente do atributo Pensamento*. De duas maneiras diferentes, a saber: como *identidade do encadeamento das ideias e das causas no Pensamento*; como *identidade neste mesmo Pensamento do encadeamento das ideias e das ideias das ideias*. Este paralelismo,

ocorrendo sob seus dois aspectos no interior do Pensamento, pode ser dito *intracogitativo*.

Por oposição a ele, há o paralelismo *extracogitativo*: identidade do encadeamento das ideias no Pensamento e o das coisas ou causas nos outros atributos. Somente do ponto de vista do Pensamento, é o *paralelismo epistemológico*; do ponto de vista superior da ontologia, é o *paralelismo universal*.

À diferença do outro, sob seus dois aspectos, o paralelismo *intracogitativo* depende não do conceito de ideia como ideia de uma coisa fora do Pensamento, mas de ideia independentemente dessa coisa, seja considerando-se a ideia nela mesma, como modo do Pensamento, seja considerando-a em sua forma ou essência, como ideia da ideia.

Os dois aspectos do paralelismo intracogitativo estão ligados entre si. Com efeito, como ideia da ideia, a ideia conhece a si mesma; mas conhecer uma coisa é conhecer por suas causas: *vere scire est scire per causas* (I, Ax. 4). Pois, a ideia enquanto ideia da ideia envolve o conhecimento de suas causas e dependência deste (mesmo Axioma). Assim, as ideias são concebidas segundo a ordem genética de sua produção no atributo Pensamento. Em outras palavras, a ordem e a conexão das ideias são concebidas como sendo a ordem e a conexão das causas neste atributo (*Prop. 7*). Enfim, uma vez que a ideia da ideia constitui a “forma” ou essência das ideias, pertence à essência das ideias conhecer-se por suas causas, assim como conceber que a ordem e a conexão das ideias nada mais é que a ordem e a conexão das causas no atributo Pensamento.

§ VII. – Do paralelismo intracogitativo, considerado sob seus dois aspectos, resultam três novas replicações.

Replicação n° 4: da ordem e da conexão das causas no Pensamento à ordem e à conexão das ideias no Pensamento.

Com efeito, os modos do Pensamento são as coisas e as causas que se seguem uma das outras segundo a ordem e a conexão das causas no atributo Pensamento. Mas (*Prop. 7*) a ordem e a conexão das ideias são a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas ou (pela *dem. da Prop. 9*) das causas, pois a ordem e a conexão das ideias são a mesma coisa que a ordem e a conexão das causas no Pensamento. Esta replicação permite estabelecer, por exemplo que Deus tem a ideia de uma coisa singular existente em ato

enquanto ele é afetado de uma infinidade de outras ideias (*pela Prop. 9*); que ele tem a ideia do que acontece no objeto desta ideia unicamente enquanto ele tem a ideia deste objeto (*pelo Corol. da Prop. 9*); que tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a Alma deve ser percebido por esta Alma (*pela Prop. 12*).

Replicação n° 5: da ideia do objeto à ideia da ideia do objeto.

Deus, tendo todas as ideias de todos os seus modos, tem as ideias dos modos do Pensamento assim como das dos modos de outros atributos (*pela Prop. 3*); ele tem as ideias das ideias pela mesma razão que ele tem as ideias das coisas. A replicação *objeto-ideia do objeto* implica, assim, a replicação *ideia do objeto-ideia da ideia de objeto*. Esta última replicação permite deduzir as ideias das ideias das afecções do Corpo a partir das ideias das afecções do Corpo (*pelas Prop. 20 a 23, 27 a 29*). A Alma, na ideia que ela tem de si, concebe-se à maneira de um objeto exterior e reconhece sua verdadeira natureza.

Replicação n° 6: da ordem e da conexão das ideias à ordem e à conexão das ideias das ideias.

Esta replicação e a precedente, aparecem conjuntamente em muitas *Proposições*. Deus, como vimos, produz necessariamente as ideias dos modos do Pensamento e, *ipso facto*, as ideias das ideias, encadeando-as necessariamente como encadeia as ideias. As ideias das ideias se referem a Deus como o fazem as ideias. Pode-se deduzir por aí que a Alma se conhece a si mesma da mesma maneira que conhece o Corpo; que a ideia da Alma está unida à Alma da mesma maneira que a Alma ela mesma está unida ao Corpo; que a alma tem não somente as ideias das afecções do Corpo, mas também as ideias das ideias destas afecções (*pelas Proposições 20 a 22*); que a alma só se conhece a si mesma porque tem as ideias das ideias das afecções do Corpo (*pela Prop. 23*); etc.

§ VIII. – Assim como o paralelismo entre a ordem das coisas e a ordem das ideias (demonstrada pela *Proposição 7*) dá origem à *replicação n° 3* a partir do encadeamento das afecções do Corpo ao encadeamento das ideias destas afecções na Alma, o paralelismo entre a ordem das ideias e a ordem das coisas (demonstrado pelos *Corolários das Proposições 6 e 7*) dá origem a uma replicação simétrica da *replicação n° 3*:

A *Replicação n° 7: da ordem e da conexão dos pensamentos e das ideias das coisas na Alma à ordem e à conexão das afecções do Corpo*. Esta replicação não aparece no Livro II, e, mencionado no *Escólio da Proposição 2* do livro III, não é usada senão a partir da *Proposição 1* do Livro V.

Se ela traz em si uma regra epistemológica, explicativa e probatória, ela traz principalmente uma regra normativa fundada na oposição entre o estatuto de Deus e o do homem.

Em Deus, as ideias – desde toda a eternidade conformes aos objetos e encadeados segundo a ordem das causas ou das coisas, isto é, verdadeiras (*vere scire est scire per causas*, cf. I, Ax. 4) – são plenamente ideias da ideia e encadeadas segundo a ordem de sua produção genética no Pensamento (ordem que é a uma só vez a das causas e a das coisas em todos os outros atributos).

No homem diversamente (pois sua Alma é a ideia de um Corpo existente em ato na duração, originalmente dominado pela imaginação), as ideias, à medida que são imaginativas, exprimem somente as afecções do Corpo e não são nem conforme às coisas tal como elas são em si, nem encadeadas segundo a conexão de suas causas. Todavia, elas *devem* sê-lo para que o Homem possa ter ideias verdadeiras, pois *idea vera debet suo ideato convenire*. Daí este *dictamen rationis*: o homem deve encadear suas ideias segundo a *debitus ordo* – isto é, segundo a ordem das causas no Pensamento (paralelismo intracogitativo) – para as encadear *ipso facto* segundo a ordem real das coisas ou das causas fora do Pensamento.

Conhecendo assim o máximo de coisas pelas ideias de seu entendimento e encadeando o máximo de ideias imaginativas “*segundo uma ordem satisfatória para o entendimento*”, o homem conhece, nesta medida, as coisas como Deus as conhece: ordenando suas ideias segundo a ordem de suas causas no atributo Pensamento.

§ IX. – Ontologicamente, os conceitos diversos de ideia (ideia do objeto, ideia da ideia) e de paralelismo (paralelismo intracogitativo, paralelismo extracogitativo) estão sobre o mesmo plano: fundados na conformidade necessária em Deus das ideias e das coisas, eles tornam possível a verdade mesma.

Epistemologicamente, ao contrário, o conceito do paralelismo intracogitativo

tem uma função privilegiada, pois encadeia as ideias segundo a ordem das causas no Pensamento, ordem idêntica àquela das coisas fora do Pensamento. Por um lado, ele torna possível para nós o conhecimento do verdadeiro, permitindo conhecer as coisas exteriores segundo a ordem e a conexão de suas causas em seu atributo próprio. Por outro lado, ele realiza a ideia, ao se conhecer a partir de suas causas e ao conhecer verdadeiramente a si mesma, realizando assim plenamente sua natureza de ideia da ideia.

Quando, ao contrário, deixam escapar a ligação causal que as une entre si e pela qual elas se explicam mutuamente (isoladas uma das outras como fragmentos contingentes) as ideias são falsas (pois a veracidade consiste em conhecer pelas causas ou razões) e mutiladas (pois, neste caso, contrariamente à sua natureza, conhecem o menos possível tanto das coisas exteriores quanto delas mesmas, sendo por isso o mínimo ideia da ideia).

Donde a necessidade de partir de uma ideia verdadeira se conhecendo imediatamente como verdadeira (ideia da essência eterna e infinita de Deus), retirando pela reflexão (isto é, pela ideia que esta ideia tem de si mesma) uma infinidade de ideias verdadeiras encadeando-se segundo a conexão de suas causas. Só assim, segundo o método posto naturalmente em jogo pela potência de nosso entendimento, realiza-se a nossa ciência das coisas num incessante progresso.

APÊNDICE 5 – Tradução de **Espinosa**: Deus (Ética, 2), de Martial Gueroult, excerto contendo: *Capítulo IV, II. Dedução do entendimento de Deus e do paralelismo*

Capítulo IV A ESSÊNCIA DO HOMEM

II. Dedução do entendimento de Deus e do paralelismo (Proposições 3 a 8)

§ I. – A etapa anterior (*Proposições 1 e 2*), passando dos modos singulares dados na experiência ao Pensamento e à Extensão (concebidos como atributos divinos), tomava estes atributos tão-somente em sua essência. A segunda etapa (*Proposições 3 a 8*), deixando de lado a Extensão e retendo-se apenas no Pensamento, deduz este atributo como potência, causa eficiente e interna de seus modos. Retoma-se assim a ordem seguida no Livro I a propósito da substância divina: 1º dedução de sua essência (1ª seção, concluída até às *Proposições 9, 10, 11*), 2º dedução de sua potência ou causalidade eficiente (2ª seção, *Proposição 16* e seguintes).

A potência do atributo Pensamento é a potência de pensar tal como ela se exprime no entendimento de Deus. Assim, o objetivo da dedução nesta segunda etapa será determinar em que consiste esta potência divina de pensar; qual é a sua relação com a potência divina de agir; quais são as ideias que ela produz; de que modo elas seguem da natureza de Deus; como elas se ligam umas às outras; qual é o alcance do campo que cobre seu conjunto; como elas têm por objeto tanto a essência quanto a existência das coisas singulares compreendidas em todos os atributos. Por conseguinte, agora será deduzida a Ciência de Deus, ou seja, somente as ideias tal como elas são no entendimento divino. Ela é tão ampla quanto o ser mesmo de Deus, pois diz respeito aos modos de todos os seus atributos. O paralelismo que aqui se deduz vincula todas as ideias segundo a ordem verdadeira do encadeamento das coisas em Deus, porque, enfim, esta ciência compreende apenas as ideias adequadas³²⁹. E, por conseguinte, ela não deve ser confundida com a ciência própria ao Homem, incapaz de se estender às ideias de modos que não sejam o da Extensão e do Pensamento, nem compreende senão um pequeno número de ideias adequadas etc. Assim, aventar, como fazem alguns, que certas Proposições deduzidas concernem às coisas como elas são para nós, isto é, apenas como nossa Alma as conhece, por oposição às coisas como são em si para o entendimento de

³²⁹ Comparar com a demonstração da *Proposição 30* do Livro I e com a *Proposição 32* do Livro II.

Deus, é cair na maior das confusões, fonte de numerosos contrassensos³³⁰.

§ II. – Seguindo a ordem da produção dos modos, a dedução aborda de saída o atributo Pensamento, como no Livro I ela havia primeiramente deduzido de Deus seu modo infinito: o entendimento divino, objeto das *Proposições* 3 e 4.

A *Proposição* 21 do Livro I sem dúvida já havia concebido a ideia de Deus, ou entendimento divino, como um modo infinito e eterno do atributo Pensamento. Mas o fez de maneira problemática, pois apenas supôs, sem demonstrar, que o Pensamento constitui um atributo de Deus, e recorreu ao Pensamento simplesmente como uma ilustração concreta servindo de ponto de apoio para a demonstração geral da eternidade e infinidade dos modos imediatos em todos os atributos, não levando em consideração a sua particularidade como Pensamento, da mesma maneira que na geometria se abstrai a particularidade do triângulo (isósceles, ou retângulo, etc.) na demonstração de uma propriedade geral dos triângulos. Agora, ao contrário, a *Proposição* 1, tendo investido, preliminarmente e de modo apodítico, o Pensamento de sua natureza atributiva, a dedução de seu modo infinito imediato é, ela também, *ipso facto*, apodítica.

Por conseguinte, a *Proposição* 3: “*Em Deus, é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo que dela segue necessariamente*”*. – Deus, com efeito, tem o poder (*potest*) de pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos (*Prop.* 1), ou seja (I, *Prop.* 16) de formar a ideia de sua essência e de tudo que segue dela necessariamente. Ora, em virtude de sua essência, tudo o que está no poder (*in potestate*) de Deus é necessariamente (I, *Prop.* 35). Portanto, tal ideia é necessariamente dada e (I, *Prop.* 15) não o pode ser senão em Deus³³¹.

Esta demonstração, pode-se observar, embora remetendo à *Proposição* 1, parece antes se apoiar de fato sobre seu *Escólio*, pois ela se funda não sobre o Pensamento como atributo de Deus, mas sobre o conceito de um Ser infinito pensando uma infinidade infinita de coisas, conceito sobre o qual se apoia este *Escólio* para chegar ao Atributo.

³³⁰ cf. Gueroult, *Spinoza, L'Ame*, § VIII bis, p. 54bis, nota 38.

* *Ética*, loc. cit., p. 131.

³³¹ Isto é, *fora de Deus*. Ela também pode ser dada em uma Alma, porque a Alma é ela mesma em Deus, cf. *L'Ame*, cap. XIV, § II, p. 417. Não nos deteremos a discutir a tese de Freudenthal (*Spinoza u. die Scholastik*, Leipzig, 1887, pp. 134-135), segundo a qual haveria contradição entre a *Proposição* 3 e a 4. Encontra-se uma boa refutação deste erro, que provém de prejuízos escolásticos, por Gentile e Radetti, na nota 15 do Livro II da edição da *Ética* por Gaetano Durante, *op. cit.*

Assim, o ponto de partida estaria menos nos atributos que nos modos.

Para responder a isso, deve-se notar: 1º que a *Proposição 5* confirma expressamente que o fundamento da *Proposição 3* é a *Proposição 1*, a saber, Deus como Coisa Pensante; 2º que o nervo da demonstração na *Proposição 3* é Deus, Coisa Pensante, pois assim é concebido que Deus tem o poder de pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos; 3º que, embora se derive muito facilmente do *Escólio*, a *Proposição 3* deve se fundar na *Proposição 1* e referir-se ao seu *Escólio* apenas subsidiariamente, pois todo *escólio* é uma demonstração (ou uma explicação) à margem da cadeia dedutiva e pode ser introduzido somente como um dos seus anéis. De fato, dificilmente se encontra, na *Ética*, um *escólio* a intervir na demonstração de uma *Proposição* da série; antes é evocado apenas para relacionar uma denominação ou como explicação (por ex. II, *Corol. das Prop. 26, 29, Prop. 41, 42, etc.*).

A demonstração da *Proposição 3* deve ser compreendida da seguinte maneira: uma vez que se deve conceber o Pensamento (considerado por si só) como o poder (*potestas*) de pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, deve-se conceder que ele é um Ser infinito, ou seja, uma essência eterna de Deus ou atributo (*Prop. 1 e Escólio*). O seu poder (*potestas*) é o poder mesmo de Deus. Mas quais são as coisas que Deus, como Ser pensante, tem o poder de pensar? Só pode ser a sua própria essência e a infinidade infinitamente infinita de modos que dela decorrem necessariamente, pois, como não há outras coisas, este é o único conjunto que constitui necessariamente todo o conteúdo que um intelecto infinito pode conceber (*omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt*) (*I, Prop. 16 e Prop. 30*). Ademais, como todo pensamento que tem por objeto uma coisa é uma ideia, o pensamento da essência de Deus e das coisas que daí necessariamente decorrem é necessariamente uma *ideia*. Enfim, como tudo que está no poder de Deus é produzido necessariamente por Deus (*I, Prop. 35*), esta ideia é necessariamente dada e necessariamente dada nele, pois (*I, Prop. 15*) tudo está em Deus.

Esta *Proposição* permitiu passar do poder (*potestas*) à potência (*potentia*)³³². Na *Proposição 1*, o poder de pensar, isto é, de conceber uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, poder de concepção infinita que define o entendimento infinito,

³³² A palavra potência, que não apareceu na demonstração da *Proposição 3*, surge na primeira linha do *Escólio*, dedicado ao comentário do conceito spinozista de potência. – Sobre *potentia* e *potestas*, cf. Gueroult, *Ethique*, 1, *Dieu*, cap. XIV, §§ VIIIss., pp. 387-389.

permitiu passar à essência infinita e eterna ou atributo. Na *Proposição 3*, a ideia desta essência revelou este poder (*potestas*) como potência (*potentia*), a qual se deduz necessariamente da essência e é indissociável mesmo de sua necessidade (I, *Prop. 34*). A esfera de concepção infinita própria ao entendimento infinito se encontra então necessariamente coberta pela infinidade infinitamente infinita das coisas decorrentes necessariamente da essência e, por isso mesmo, o poder próprio a este entendimento é concebido como a necessidade de pensar todas as coisas produzidas por Deus, isto é, como exprimindo a potência infinitamente infinita de pensar própria a Deus. Encontra-se, pois, sobre o plano da *Proposição 16* do Livro I: "*Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)*"*.

Conclui-se então a determinação rigorosa e necessária do que se mantinha indeterminado:

1º O *poder (potestas)* de pensar é determinado como *potência (potentia)*. A *potestas*, nela mesma, é indeterminada, porque a sua operação não é necessária, indeterminação sobre a qual se baseiam os partidários do livre-arbítrio. A *potência* (de pensar) é, ao contrário, o *poder* (de pensar) necessariamente determinado pela essência a produzir todos os pensamentos (I, *Prop. 35*) e se reduz à necessidade interna da essência (I, *Prop. 34*).

2º As coisas que o pensamento pode e deve pensar encontram-se determinadas como a infinidade infinitamente infinita de modos que decorrem necessariamente da essência de Deus, assim como esta essência mesma³³³.

3º Os pensamentos dessas coisas são determinados, por sua vez, como ideias. Pensar (*cogitare*) uma coisa é produzir sua ideia (*formare ideam*).

Em suma, o universo das ideias compreendidas na ideia que Deus tem de sua essência é doravante distintamente concebido e solidamente fundado em Deus mesmo.

§ III. – Esta Proposição comporta duas consequências. 1º Ela implica que toda

* *loc. cit.*, p. 75.

³³³ Assim se confirma que a intenção da I, *Prop. 30* como a de demonstrar que, na igualdade das coisas que eles conhecem, o entendimento infinito e o finito se comportam da mesma maneira, e não a de deduzir o conteúdo do entendimento infinito, passo reservado à presente P₃EII, *cf. supra*, t. I, chap. XIII, § IV, pp. 355 sqq.

ideia é necessariamente ideia da ideia. – Deus, com efeito, ao produzir necessariamente em seu entendimento as ideias dos modos de todos os atributos, ou seja, de todas as "coisas" que ele produz, produz necessariamente nele as ideias dos modos do atributo Pensamento (estes modos fazendo parte das "coisas" produzidas); como estes modos são as ideias, ele produz necessariamente as ideias de suas ideias. Assim, toda ideia de seu entendimento, e, por conseguinte, toda ideia, é necessariamente ideia da ideia³³⁴. A ideia se desdobra, pois, em modo ou coisa produzida por Deus e ideia deste modo, duplicação que, longe de excluir sua coincidência, a exige. Disto resultarão duas doutrinas capitais: a) a da consciência como identidade da ideia e da ideia da ideia (identidade do sujeito e do objeto em mim³³⁵); b) a do paralelismo intracogitativo, como identidade no Pensamento da ordem e da conexão de seus modos, ou seja, das "coisas" ou das causas pensantes, com a ordem e conexão das ideias³³⁶, em suma, como identidade da ordem e da conexão das ideias com a ordem e conexão das ideias das ideias.

2. Ela põe no pensamento, não só uma infinidade, mas uma infinidade infinitamente infinita de modos ou ideias. Com efeito, tendo as ideias de todos os modos que seguem da infinidade de seus atributos, Deus tem as ideias, não somente de todos os modos da Extensão e do Pensamento, mas de todos os modos dos atributos que nos são desconhecidos. Seu entendimento deve comportar tantos sistemas infinitos de ideias ou de almas quantos atributos existem, ou seja, uma infinidade. Por isso é especificada, discernida e firmemente estabelecida a afirmação feita sem prova no *Escólio da Prop. 1*, pela qual o Ser pensante Infinito comporta infinitos modos infinitos³³⁷. Esta igualdade dos modos do Pensamento e dos modos de todos os atributos será explicitada no *Corolário da Prop. 7* como igualdade em Deus da potência de pensar e da potência de agir.

§ IV. – Demonstrando definitivamente que a ideia de Deus é o efeito necessário de sua essência, Espinosa confirma a refutação da doutrina do entendimento criador, pela qual procediam o *Escólio da Prop. 17* e as *Proposições 30, 31 e 32* do livro I.

A este respeito surgem efetivamente oito consequências, que se acrescentam às

³³⁴ cf. *Prop. 20* deste Livro, início da demonstração.

³³⁵ cf. *L'Ame*, cap. VIII, §§ II-IV, pp. 245 ss.

³³⁶ cf. *Idem*, §§ Xss., pp. 65ss.

³³⁷ cf. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, Apêndice, § 4, p. 158, e § 9, p. 159; Carta 66, *loc. cit.*, pp. 256-257; e acima, cap. III, § II, pp. 38 *et seq.*

duas já mencionadas acima, cf. §III:

1º Uma vez que as ideias de Deus e das coisas seguem-se de Deus pela mesma necessidade pela qual as coisas seguem dele (*I, Prop. 16*), elas não podem preceder as coisas, nem ser para ele os modelos a partir dos quais sua vontade as produz.

2º O entendimento infinito conhece necessariamente a Deus e todas as coisas produzidas por Deus, mas nada mais, porque não há mais nada³³⁸. Ele não é, portanto, mais extenso que o produzido por Deus.

3º Tudo o que o entendimento infinito concebe existe necessariamente.

4º Por conseguinte, é possível afirmar por sua vez que "*Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito*" (cf. *I, Prop. 16*); não pelo fato que Deus é coagido pela necessidade deste entendimento, mas ao contrário porque esse entendimento é coagido pela necessidade de Deus a conceber tudo o que Deus produz necessariamente.

5º O que vale para os efeitos ou modos também vale para a causa ou substância. Uma vez que Deus produz necessariamente a ideia adequada de sua essência, tudo que compreende objetivamente esta ideia, ou seja, a infinidade de perfeições ou de infinitos atributos, deve estar formalmente nele tudo que ele conhece nessa ideia. Então, a substância divina deve ser, em si mesma (isto é, formalmente), constituída pela infinidade de perfeições infinitas que podem cair sob o entendimento infinito³³⁹.

6º O nosso próprio entendimento, enquanto ele é idêntico ao entendimento infinito³⁴⁰, isto é, enquanto tem uma ideia adequada de Deus³⁴¹, conhece da natureza de Deus e de tudo o que ele pode deduzir, pode-se dizer com certeza absoluta, como Deus mesmo conhece, isto é, como são em si.

Assim, é demonstrado universalmente (e não mais simplesmente posto como um axioma) que todas as ideias de um entendimento são verdadeiras (isto é, elas estão de

³³⁸ "*ideia infinita que contenha em si objetivamente a Natureza inteira, tal qual ela realmente é em si mesma*", *Breve Tratado*, p. 158; "*ideia (...) que contém em si objetivamente a essência formal de todas as coisas, sem tirar nem pôr*", *idem*, p. 159.

³³⁹ "*Que no intelecto infinito de Deus não há nenhuma substância além daquela que existe formalmente na Natureza*", *Breve Tratado*, parte I, cap. 2, § 2, loc. cit., p. 55; cf., *idem*, §11, p. 57; Apêndice, p. 4, p. 156. – "o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única", *II, Esc. da Prop. 7, loc. cit.*, p. 137.

³⁴⁰ cf. *Corol. da Prop. 11, cf. abaixo*, cap. V, §§ X-XII, pp. 118ss.

³⁴¹ cf. *II, Prop. 46*.

acordo necessariamente com os seus objetos), logo, que o que está contido objetivamente no entendimento deve ser dado necessariamente na Natureza (cf. I, *dem. da Prop.* 30)

7º Desde então se poderá estabelecer a legitimidade de todas as demonstrações anteriores e ulteriores. Todas, com efeito, após as definições iniciais do Livro I, partem da ideia verdadeira dada em nós; ora, a ideia verdadeira dada é justamente esta ideia adequada da substância divina e de seus modos, da qual se acabou de demonstrar implicitamente a verdade, ao estabelecer que ela é necessariamente dada em Deus, que a forma inevitavelmente em virtude de sua natureza (cf. também I, *Prop.* 30). A ideia verdadeira posta no ponto de partida não é mais então tão-somente a ideia verdadeira dada em nós, mas ao mesmo tempo a ideia verdadeira provada em si³⁴². E uma vez estabelecido que esta ideia não é menos necessariamente dada em nosso entendimento que no de Deus³⁴³, prova-se ao mesmo tempo a verdade de todas as demonstrações que a *Ética* deduz.

Mas isto não ao preço de um círculo, uma vez que esta ideia não é provada como verdadeira porque já a havíamos suposto como tal? Sem dúvida, é uma sorte de círculo, mas não um círculo vicioso. A ideia, com efeito, não foi originalmente suposta, mas incontornavelmente dada em nós como verdadeira por Deus, que, produzindo-a como representação necessária dele e de tudo o que ele produz, por isso mesmo impondo-a originariamente em nós, pela força interna de sua verdade, como representação verdadeira das coisas. Ora, é da natureza da ideia verdadeira (enquanto ideia da ideia, saber do saber, certeza, etc.) se aprofundar pela reflexão sobre si até seu fundamento último e à sua certeza absoluta (certeza de sua certeza). Portanto, não há outro círculo senão o da afirmação necessária da ideia verdadeira por si e para si mesma, segundo sua espontaneidade própria: "*para provar a verdade e o bom raciocínio, não nos é exigido instrumento algum senão a própria verdade e o bom raciocínio. Pois o bom raciocínio eu comprovei bem raciocinando, que é o como ainda agora me esforço por provar*"³⁴⁴. Assim, é da natureza da ideia verdadeira dada comprovar-se sem outro instrumento que ela

³⁴² "logo, tal ideia necessariamente é dada", *loc. cit.*, II, *dem. da Prop.* 3, p. 131.

³⁴³ II, *Proposições* 45 a 47, cf. *L'Ame*, cap. XIV, §§ IIss, pp. 417ss. Espinosa anuncia esta dedução em uma nota marginal do *Tratado da Emenda*: "Nota que aqui não inquirimos de que modo a primeira essência objetiva é inata em nós. Isto, com efeito, pertence à investigação da Natureza, na qual serão explicadas essas coisas mais dilatadamente", *Tratado da emenda do intelecto*, p. 47, nota n.

³⁴⁴ *Tratado da emenda*, *loc. cit.*, § 44, p. 369.

mesma como ideia verdadeira, isto é, de se descobrir como o conhecimento necessário que Deus tem pelo fato de que ele produz necessariamente o seu entendimento infinito.

8. Uma vez que o entendimento infinito contém tudo que Deus produz, nada mais, nada menos, há em Deus igualdade perfeita entre sua onisciência e sua onipotência. Não se abriria entre elas, portanto, a margem de liberdade que lhe permitiria escolher arbitrariamente dois possíveis que ele desejaria fazer existir, pela qual a vontade não criaria tudo que seria pensado por sua inteligência³⁴⁵. Donde o *Escólio* que, retomando os resultados já alcançados pelo livro anterior, denuncia esta liberdade sem lei, análoga ao poder despótico dos reis, a confusão entre Deus e o homem, o homem ademais não se atribuindo tal liberdade senão por um engano de sua imaginação³⁴⁶.

*

§ V. – A *Prop.* 3, deduzindo a ideia de Deus, deduz o modo infinito do pensamento. Como este modo é a ideia tanto da essência de Deus quanto da infinidade infinitamente infinita de coisas que dela decorre, logo, tanto da *Natureza Naturante* quanto da *Natureza Naturada*, poder-se-ia crer que há aqui, na verdade, duas ideias distintas. Tal distinção é excluída pela *Prop.* 4: "*A ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos, só pode ser única*". Com efeito, uma vez que Deus e a infinidade infinita de seus modos constituem um único ser (I, *Cor. 1 da Prop.* 14), a ideia de Deus e dos seus modos não pode ser senão única³⁴⁷.

Assim se acha fundado ontologicamente o que permite à ideia verdadeira dada ser o princípio suficiente de todo o saber humano. Se, com efeito, a ideia de Deus é a ideia única encerrando nela as ideias de todas as coisas, é legítimo deduzir dela toda a ciência,

³⁴⁵ cf. I, *Esc.* da *Prop.* 17; cf. *Dieu*, cap. X, § II, n° 2, pp. 272-273, § IX, p. 283.

³⁴⁶ *Carta 19*, a Blyenbergh, *loc. cit.*, pp. 105ss.

* *Ética*, *loc. cit.*, p. 133

³⁴⁷ Segundo Freudenthal, *op. cit.*, pp. 134-135, a demonstração da P4: o entendimento de Deus nada mais que os atributos e as afeições de Deus, ora, Deus é único, então a ideia de Deus também o é, comporta uma lacuna, e a conclusão só é possível se esta lacuna é preenchida pela seguinte proposição escolástica: a ideia de Deus é idêntica à sua essência (essa essência é única, então a ideia de Deus é única). Assim S. Tomás declara: "Vê-se que não há várias ideias. 1. Com efeito, a ideia em Deus é sua essência. Ora, há apenas uma essência de Deus. Logo, também há uma única ideia. (Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, qu. 15, art. 2, trad. Carlos Eduardo de Oliveira, in: *Discurso*, n° 40, 2010, p. 313). – Mas, primeiro, a demonstração de Espinosa não comporta nenhuma lacuna, pois, uma vez que Deus conhece por seu entendimento as coisas e ele mesmo como são em si, e que, em si, ele constitui com as coisas um ser único, é evidente que a ideia que ele tem de si das coisas só pode ser única. Em seguida, o pensamento de Espinosa é totalmente diferente daquele de S. Tomás, pois, para ele, a ideia de Deus não pertence à essência de Deus, mas é um modo de Deus pelo qual Deus concebe objetivamente sua essência.

e a empresa da *Ética* – como foi descrita previamente no *Tratado da emenda* como o desenvolvimento sistemático do conteúdo de uma só ideia: a ideia verdadeira dada (de Deus) – encontra aqui a sua justificação definitiva.

Esta Proposição, por outro lado, não contradiz a distinção afirmada entre o modo infinito imediato e o modo infinito mediato, isto é, entre a ideia do universo das essências eternas e a do universo das existências cambiáveis³⁴⁸ pois, assim como esses dois universos apenas são possíveis em e por um só e mesmo Deus, suas ideias só são possíveis em e por uma só e mesma ideia: a de Deus. Em suma, a diversidade de coisas pode implicar uma diversidade de ideias no entendimento divino, mas não em Deus uma diversidade de entendimentos; e assim como um só e mesmo Deus abrange e produz a diversidade de coisas, um só e mesmo entendimento divino lhes compreende na unidade de seu princípio.

Assinala-se³⁴⁹ que se trataria aqui de uma das três dificuldades tradicionais que apresenta o conhecimento para Deus da multiplicidade de coisas que ele produz: 1º Como Deus pode conhecer uma infinidade de coisas particulares sem perder a unidade e a simplicidade de seu entendimento? 2º Como ele pode conhecer uma infinidade de coisas que não existem? 3º Como ele pode conhecer coisas materiais? Espinosa responde à segunda na *Prop. 8*, à terceira na *Prop. 9*, e aqui à primeira (*Prop. 4*). Segundo o mesmo intérprete, a resposta que Espinosa traz na *Prop. 4* lhe teria sido ditada por Gersônides e Crescas refutando Maimônides³⁵⁰. Maimônides³⁵¹, com efeito, priva Deus do conhecimento direto das coisas particulares e só lhe concede aquilo que lhas substitui: as coisas gerais, eternas e imutáveis. Gersônides e Crescas³⁵², ao contrário, concedem-no e salvam a unidade de seu entendimento, reduzindo as coisas particulares à sua unidade genética – o conhecimento de Deus, idêntico à sua essência, é a causa de tudo que ele produz fora de si. Espinosa já havia rejeitado no *Breve Tratado* a solução de Maimônides,

³⁴⁸ Sobre o erro que consiste em conceber a ideia de Deus como o modo infinito imediato do Pensamento e a ideia de seus modos como o modo infinito deste atributo, cf. *Dieu*, cap. XI, § VII, pp. 315ss.

³⁴⁹ A. Wolfson, *op. cit.*, II, pp. 180-181.

³⁵⁰ Wolfson, *ibid.*

³⁵¹ Maimonide, *Moreh Neb.*, III, c. 20, citado por A. Wolfson, II, p. 18, cf. Maimonide, *Guide des Égarés*, trad. franç. Munk, III, pp. 147-155. – Comp. com Averróis, *Destruction de la Destruction des Philosophes (contre Gazali)*, Disp. XIII (cf. a nota de Munk, pp. 149-150 e a trad. all. de M. Horten, Bonn, 1913).

³⁵² Wolfson, *ibid.*, pp. 19-20.

pois “as [coisas] *universais*, (...) *estas nada são*”³⁵³, admitindo que Deus conhece as coisas particulares, não tendo encontrado outro resultado senão a tese Gersônides³⁵⁴.

Esta conclusão, baseada em considerações estranhas à doutrina mais do que em sua análise, parece pouco admissível. É certo que Espinosa está mais distante de Maimônides que de Gersônides e Crescas, mas a sua solução não tem muito em comum com a deles, pois a deles se funda na tese do entendimento criador que a dele rejeita. O entendimento infinito, que compreende em si as ideias das coisas particulares, não pode tirar sua unidade de sua suposta identidade com a essência de Deus, porque, para Espinosa, ele é o seu efeito e neste sentido lhe é incomensurável. Sua unidade é necessária em nome da unidade de seu objeto, a saber, Deus³⁵⁵, pois toda ideia verdadeira sendo conveniente com o seu ideado (I, *Axioma 6*), deve ser única quando seu ideado é único. Além disso, o problema nem sequer se coloca, pois as múltiplas ideias que envolvem o entendimento infinito não comprometem a unidade de Deus; uma vez que este entendimento cai fora de Deus (fora da *Natureza naturante*), elas *ipso facto* também o caem. Elas não comprometem sequer a unidade deste mesmo entendimento, ainda que elas sejam partes, pois a indivisibilidade absoluta da substância, excluindo dos seus modos toda divisão real (isto é, a descontinuidade), mantém, sob a divisão infinita de modos finitos, a unidade real insolúvel do modo infinito, a saber, o do completa, a saber, no caso, a do entendimento divino. Se assim for, Espinosa reencontra aqui um problema tradicional, não se distinguindo mais ou menos servilmente de seus antecessores. De fato, ele menos oferece uma nova solução do que a torna frágil ao menor contato de sua doutrina.

*

§ VI. – De Deus, posto pela *Prop. 3* como causa necessária de seu entendimento e das ideias que ele contém, vai se tirar, na *Prop. 5*, a autonomia do atributo Pensamento

³⁵³ *Breve tratado, loc. cit.*, p. 78.

³⁵⁴ A. Wolfson, *ibid.*, pp. 20-21. - Gersônides e Crescas apenas reproduzem a tese de S. Tomás, cf. *Sum. Teol.*, I, 14, 6, ad Resp., 14, 11, ad Resp., *Suma contra os gentios*, I, c. 50, c. 65, *De veritate*, q. II, art. 4, Art. 5, ad Resp. S. Tomás tratou das três dificuldades tradicionais descritas aqui, a primeira e a terceira nos textos que acabamos de indicar, a segundo na *Sum. Teol.* I, 14, 9, ad Resp. e 13 ad Resp., *Cont. Gentios*, I, 67, *De veritate*, q. II, art. 12 ad Resp.

³⁵⁵ *Ética*, I, Ax. 6. – A ideia dos atributos deve ser única à medida eles apenas são em Deus: esta ideia “é necessariamente uma, porque todas as essências dos atributos (...) são a essência de um só ser infinito”, *Breve Tratado, loc. cit.*, p. 159. Igualmente, a ideia dos modos é uma no entendimento de Deus, pois eles são os modos de um só Deus.

como causa:

O ser formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante.*

Da ideia única de Deus passa-se à infinidade infinitamente infinita das ideias que ela contém (os infinitos modos infinitos postos na *Prop. 3*) para determinar a causa daquela como sendo a destas, considerando-as em seu ser formal, ou seja, na sua realidade física, como modos desta coisa fisicamente real que é o atributo Pensamento. A *Prop. 3*, estabelecendo Deus (em virtude da *Prop. 16*) como causa da ideia que contém todas estas ideias, havia retido em seu enunciado, apenas, que há necessariamente em Deus tal ideia, verdade que decorre da essência de Deus (em virtude da *Prop. 15*). Não se trata mais aqui da questão de Deus como causa destas ideias, mas apenas de especificar esta causalidade. O enunciado da P5 comporta duas afirmações distintas: 1. O ser formal das ideias³⁵⁶ reconhece por causa apenas o atributo Pensamento e não outro atributo. 2. Nenhuma ideia é causada pelo objeto que ela representa, mas apenas pelo atributo Pensamento. A segunda, apesar de introduzida por um "isto é" (*hoc est*), não pode ser um equivalente puro e simples da primeira, pois ela explícita antes uma consequência, e uma consequência que, à primeira vista, parece derivar-se apenas em parte.

Certamente, se as ideias são produzidas apenas pelo atributo Pensamento, não por outros atributos, elas não podem ser produzidas por seus objetos, enquanto estes objetos são os outros atributos divinos ou seus modos. Mas a ideia do atributo Pensamento põe um problema, pois Deus, como Coisa Pensante, é o objeto de sua ideia, em face do pensamento que lhe conhece, não como atributo, nem como modo de outro atributo, e, sim, como Coisa Pensante. Não é preciso admitir, pelo menos neste caso, que

**Idem, loc. cit.*, p. 133.

³⁵⁶ "*Esse formale idearum modus est cogitandi (ut per se notum)*"; dem. da *Prop. 5* cuja fórmula é simétrica a do Corolário da *Prop. 6*: "*Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi*". Formal significa, aqui, fisicamente real, por exemplo a realidade física da ideia como modo real desta realidade física substancial que é o atributo Pensamento; assim, "*o ser formal da ideia de círculo*" (II, *Esc. da Prop. 7, loc. cit.*, p. 137); ou a realidade física do objeto representado pela ideia: ser formal do círculo, ser formal do corpo. O *esse formale* se opõe ao *esse objectivum* que é o conteúdo representativo da ideia e que, por isso, distingue-se tanto do *esse formale* da ideia quanto do *esse formale* da coisa representada neste conteúdo.

a ideia é causada por seu objeto, ou seja, Deus, Coisa Pensante?

Poder-se-ia então conceber, ao transpor à ideia de Deus no entendimento divino o que Descartes afirma desta ideia no entendimento humano: que o objeto (Deus) imprimiria de fora sua ideia no entendimento que o representa. Para Descartes, com efeito, a ideia de Deus é o caso privilegiado do qual se pode concluir, com certeza, que a ideia tem a sua causa no objeto que ela representa, e que ela é impressa por este objeto, de fora, no espírito que a concebe. Ação causal inteligível, já que aqui o agente é homogêneo ao paciente. Neste caso, dirá Malebranche, é "*um espírito que agiu sobre um espírito*".

A demonstração da Proposição deve eliminar esta objeção e estabelecer, por conseguinte, as duas afirmações que temos distinguido.

Ela se apoia sobre a *Prop. 3*, todavia não sobre seu enunciado, mas em seu *nervus probandi*. Se, com efeito, pôde-se estabelecer que Deus forma necessariamente uma ideia de sua essência e de tudo que dela decorre necessariamente, isto não se baseia em que ele seria objeto de sua própria ideia, mas considera-se "apenas" que ele é uma Coisa Pensante que é potência de produzir todas as ideias. Obtém-se por isso uma conclusão absolutamente necessária e geral, excluindo *ab ovo* que uma ideia qualquer, inclusive a ideia de Deus, possa ser causada por seu objeto. Certamente, no caso de Deus, a causa da ideia e o objeto da ideia coincidem, mas é *a causa da ideia que é o objeto, não o seu objeto, como objeto, que é a causa*.

Ao mesmo tempo está eliminada a concepção pseudocartesiana segundo a qual a ideia de Deus seria impressa no entendimento pelo seu objeto, opinião menos admissível que a ideia de Deus, por ser, neste caso, o entendimento de Deus mesmo, seria sem absurdo concebido como impresso em um entendimento qualquer.

As duas afirmações anteriormente distintas são legitimamente adquiridas: a primeira (as ideias não têm outra causa senão o atributo Pensamento), em virtude da qual a *Prop. 3* requer como único fundamento de sua *nervus probandi* (a saber, a potência produtiva da Coisa Pensante) a segunda (nenhuma ideia é causada pelo objeto que ela representa), em virtude da qual a *Prop. 3* exclui como seu fundamento possível (que Deus teria a ideia de Deus porque ele é objeto de sua ideia). A pretendida causalidade do objeto sobre o Pensamento, que este objeto é um outro atributo que o Pensamento, ou é o

próprio atributo Pensamento, acaba, portanto, refutada de todas as maneiras.

Espinosa, no entanto, oferece outra forma de demonstração: O ser formal das ideias – é um modo de pensar, isto é (I, *Corol. da Prop. 25*), um modo que exprime de uma maneira determinada a natureza de Deus, apenas enquanto Coisa Pensante – não envolve a concepção de nenhum outro atributo de Deus (I, *Prop. 10*); conseqüentemente (I, *Ax. 4*), ele não é o efeito de nenhum outro atributo que o Pensamento e tem por causa Deus apenas enquanto ele é considerado como Coisa Pensante. Observar-se-á que, nesta segunda demonstração, o *Ax. 4* do Livro I não é utilizado segundo a fórmula do seu enunciado: "*O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve*"*, pois a palavra *conhecimento* é substituída pela palavra *conceito*; donde, tacitamente, esta outra fórmula: o conceito do efeito depende do conceito da causa e o envolve, o que equivale a dizer que, em virtude do conceito de causa e do conceito efeito, o efeito depende da causa e o envelope. Daí esta conclusão que serve de *nervus probandi*: o que não envolve o conceito de uma coisa não pode ser concebido como o efeito desta coisa. O *Ax. 4* não tem agora um sentido epistemológico, mas lógico, e está no mesmo plano que o *Ax. 3*. Não se trata aqui minimamente de uma questão epistemológica, isto é, da condição segundo a qual se produz no Pensamento o conhecimento das coisas, mas de ontologia, isto é, do próprio atributo Pensamento e de como ele é autonomamente a causa de todos os seus modos, isto é, de que ele é a causa formal das ideias.

Esta segunda demonstração, enquanto se refere unicamente às Proposições do livro I, fundadas sobre as noções de substância e atributo, não é marginal em relação à primeira, que, apoiando-se na dedução do entendimento de Deus (*Prop. 3*), funda-se apenas nos ganhos do livro II e segue o fio da dedução segundo a ordem das razões própria deste Livro? Poderíamos então vê-lo melhor se estivesse posto no Escólio – Espinosa costuma reservar aos *Escólios* as demonstrações à margem da ordem das razões –, com mais razão por ela parecer menos completa que a precedente, não se fundando expressamente senão na primeira afirmação, sem especificar que Deus, como Coisa Pensante, não pode ser causa de sua ideia enquanto é apenas o objeto? Não, contudo, pois ela é conclusão indispensável para a seguinte: com efeito, localizado no ponto de vista ontológico do ser formal do atributo e de sua independência absoluta enquanto atributo,

**Ética, loc. cit.*, p. 47.

ela permite a demonstração da *Prop. 6*, que concernirá a todos os atributos.

§ VII. – O resultado da *Prop. 5* é duplo: a) positivo, ele estabelece a autonomia absoluta do atributo Pensamento na produção de seus modos, isto é, de suas ideias; b) negativo, ele refuta a explicação realista de produção das ideias: nem a ideia de Deus, nem as ideias que Deus tem de todas as coisas que produz, explicam-se pela ação que o objeto exerceria de fora sobre o pensamento. Assim é excluída, não apenas a doutrina dos intérpretes literais do capítulo I do Gênesis, que estimam que Deus só conheça as coisas depois de tê-las criado³⁵⁷, como também algumas doutrinas neoplatônicas, segundo às quais Deus produz o Pensamento ao fazer-se objeto para sua ideia, estando acima do Pensamento, *επέκεινα της νοήσεως**, e formando a ideia de seu ser, não "do fato somente que ele é coisa pensante", mas "do fato somente que ele é objeto de sua ideia"³⁵⁸. A explicação realista da percepção pela ação externa do objeto sobre o sujeito que percebe (*physicus influxus*) é recusada aqui, não apenas no caso deste objeto ser a extensão, ou um corpo, mas também no caso do objeto ser Deus. Enfim, esta conclusão é universal: vale não apenas para as ideias de Deus, como se poderia crer, uma vez que "a ideia que Deus forma de sua essência e de tudo dela se segue necessariamente", mas também para as nossas próprias ideias. Pois essas, sendo os modos de seu atributo e partes de seu entendimento, são ao mesmo tempo suas próprias ideias. É a partir de nossas ideias que, desde a *Prop. 1*, pôde-se pôr o atributo Pensamento como do que elas necessariamente são os modos. No *Cogitata Metaphysica*, é verdade, Deus recebeu apenas o privilégio de determinar pelo seu entendimento as ideias dos objetos, ao passo que nossas ideias eram consideradas como determinadas por eles. Mas Espinosa ainda não tinha, então, se desembaraçado de todas as concepções tradicionais³⁵⁹. Segundo a *Ética*, ao contrário, a determinação de nossas ideias por seus objetos é apenas uma falsa concepção decorrente das representações imaginativas, refletindo o fracasso da potência afirmativa do nosso entendimento.

³⁵⁷ Tese do "vaniloqui blasphematores", que Santo Agostinho refuta, em particular no *Contra Adv. Leg. et Proph.*, I, c. 6, § IX, c. 7, § X.

* Plotino, *Enéadas*, Plotino III. 9. 3

³⁵⁸ "Ex eo quod sit suae ideae objectum", *demP5EII*, *loc. cit.*, p. 133.

³⁵⁹ *Pensamentos metafísicos*, II, c. 7, pp. 237-241, Sobre a recusa destas doutrinas tradicionais, *cf.* I, *Esc. da Prop. 17*, *loc. cit.*, pp. 77-81, e *Prop. 30* e *Prop. 31*, p. 97ss. *cf.* *Dieu*, Apêndice n° 3, § VIII, p. 446, nota 80.

§ VIII. – A *Prop. 5* fundou a independência absoluta do atributo Pensamento na produção de seus modos e excluiu a concepção realista da causa das ideias. A *Prop. 6* faz um equilíbrio evitando as consequências idealistas que se poderia tirar se fosse desconsiderada a espontaneidade análoga dos outros atributos.

Por sua primeira afirmação e a segunda de suas demonstrações, a *Prop. 5* introduz imediatamente à *Prop. 6*, que, generalizando para todos os atributos a conclusão obtida na *Prop. 5* para o só atributo Pensamento, concede a todos a mesma autonomia e funda, por isso mesmo, sua independência recíproca: "*Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro*"*.

A demonstração deste teorema baseia-se na segunda demonstração da *Prop. 5*; apoiando-se com ela sobre a *Prop. 10* e o *Ax. 4* do Livro I, utiliza este Axioma no sentido lógico e ontológico que lhe deu a *Prop. 5*: todo atributo, concebido por si, exclui dele qualquer outro (I, *Prop. 10*), e não pode admitir nele nada que seja produzido por outro (I, *Ax. 4*). Esta generalização da *Prop. 5* é evidente à medida que, em sua segunda demonstração, ela foi capaz de provar a autossuficiência do Pensamento como a única causa de seus modos, ao se fundar, não sobre o Pensamento enquanto *Pensamento*, mas no Pensamento enquanto *atributo*.

Consequentemente, o que vale para o ser formal das ideias vale *ipso facto* para o ser formal das coisas³⁶⁰. Daí o Corolário: "*Donde segue que o ser formal das coisas que não são os modos de pensar não segue da natureza divina por esta ter conhecido antes as coisas; ao contrário, as coisas ideadas seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que mostramos que as ideias seguem do atributo Pensamento.*"*

Este Corolário tira da *Prop. 6*: a) uma consequência negativa relativamente ao lugar preeminente tradicionalmente dado às ideias na produção das coisas por Deus, b) uma consequência positiva relativa à maneira idêntica pela qual Deus produz, de uma parte, as coisas e, de outra, as ideias dessas coisas.

*II, *Prop. 6*, *loc. cit.*, p. 135.

³⁶⁰ cf. *L'Ame*, p. 57, nota 29.

**Ética*, *loc. cit.*, p. 135.

a) Porque todas as coisas são causadas por seu atributo próprio, independentemente de outros atributos, Deus não produz as coisas a partir das ideias ou arquétipos que ele teria previamente dessas coisas, mas produz simultaneamente as coisas e as ideias dessas coisas a partir dos atributos que lhe são próprios.

b) as coisas, objetos das ideias, seguem de seus atributos respectivos com a mesma necessidade (*aedem necessitate*) e do mesmo modo (*eodem modo*), ou seja, segundo a mesma espontaneidade e autonomia, que as ideias dessas coisas seguem do atributo Pensamento.

Por sua parte negativa, este Corolário traz uma nova pedra à refutação do conceito de entendimento criador, inapelavelmente perseguido desde o *Esc. da Prop. 17* do Livro I, através das Proposições 30, 31, 32, 33, 34 deste livro e 3 do livro II. A produção autônoma dos modos de cada atributo refuta diretamente o que o *Esc. da Prop. 17* do Livro I refutou indiretamente pelo absurdo das consequências³⁶¹.

Por sua parte positiva, este Corolário anuncia o paralelismo, pois, uma vez que as coisas que são objetos das ideias seguem de seu próprio atributo da mesma maneira e segundo a mesma necessidade que as ideias desses objetos seguem do atributo Pensamento, parece evidente que, se as ideias desses objetos estão encadeadas no Pensamento segundo uma determinada ordem e uma determinada conexão, os objetos dessas mesmas ideias, em seu atributo próprio, se encadeiam segundo a mesma ordem e a mesma conexão. Disso a conclusão de que *a ordem e a conexão das coisas são idênticas à ordem e à conexão das ideias*. Também não devemos nos surpreender ao ver este Corolário alegado pela *Prop. 1* do livro V, quando estabelece seu paralelismo reciprocamente ao paralelismo que a *Prop. 7* de livro II demonstra, a saber, que *a ordem e a conexão das ideias são idênticas à ordem e à conexão das coisas*.

Todavia, se este Corolário anuncia o paralelismo, ele não poderia fundá-lo. Ele só estabelece que as coisas e as ideias das coisas são produzidas por seus respectivos atributos, ambos de modo autônomo e espontâneo, mas não que eles o sejam todos segundo a mesma ordem e a mesma conexão. As noções de ordem e conexão só vão aparecer na *Prop. 7*. E se a *Prop. 1* do livro V alega este Corolário (para fundar o paralelismo entre a ordem das coisas e a ordem de ideias) é em conjunto com o Corolário da *Prop. 7*,

³⁶¹ I, Corol. da *Prop. 17*, *loc. cit.*, pp. 77ss.

que inclui as noções de ordem e conexão.

§ VIIIbis. – Generalizando as conclusões da *Prop. 5*, a *6*, por uma inversão de pontos de vista, resulta, no que concerne à teoria do conhecimento divino, em sua contraparte exata. Assim, a *Prop. 6* refuta a explicação idealista de seus objetos: em Deus, as ideias não são a causa dos objetos nem os objetos são a causa das ideias, e os objetos têm, em relação às suas ideias, a mesma independência absoluta que as ideias, em relação aos seus objetos ³⁶². Assim, são eliminadas simultaneamente duas doutrinas tradicionalmente antitéticas³⁶³: a anterioridade das coisas em relação às ideias de Deus, a anterioridade das ideias de Deus em relação às coisas ³⁶⁴. Esta última tese, a do entendimento criador, sendo combatida com mais pertinácia do que a primeira, porque, sendo sustentada "pela maioria", é considerada particularmente perigosa. Além disso, como o atesta, nestas duas Proposições, sua referência comum à *Prop. 10* e ao *Ax. 4* do Livro I, a autonomia do Pensamento na produção de seus modos e sua contraparte: a igual autonomia dos outros atributos na produção respectiva, baseiam-se sobre a distinção real

³⁶² cf. *Dieu*, cap. XIII, § IV *sub fin.*, pp. 358ss.

³⁶³ Esta dupla exclusão encontra-se paralelamente em Fenelon, segundo L. Robinson (*op. cit.*, p 207, nota 1), que cita o *Tratado da existência de Deus*: "*Deus tem inteligência infinita, mesmo sem nada poder receber de seu objeto; seu objeto não pode lhe dar nada. Conclui-se daí que Deus não vê as coisas porque elas são, mas ao contrário elas são apenas porque ele as vê? Não, eu não posso entrar neste pensamento. Deus pensa uma coisa enquanto ela é verdadeira ou existente. Então ele a vê por que é ela real. É verdade que ela não é real senão apenas por ele. Tomando seu pensamento e sua ciência por si mesma, porque com efeito a sua ciência não é nada distinguido dele, é preciso admitir, neste sentido, que a sua ciência é a causa de seres que são os objetos. Mas, considerando sua ciência nesta ideia precisa da ciência, e enquanto ela é uma visão simples dos objetos inteligíveis, deve se concluir que ela apenas faz as coisas vendo-as, mas que ela os vê porque eles estão feitos [...] Não é pelo simples pensamento preso nesta determinação de sua ideia que Deus age sobre os objetos para torná-los verdadeiros e reais; e sua ciência ou pensamento não os explica, mas os supõe*", *Tratado da existência e atributos de Deus*, II, cap. V, Art. 5 (Paris, Charpentier, 1843), pp. 176-177. Esta concepção, entretanto, está longe de coincidir com a de Espinosa, pois se Fenelon concorda com ele em rejeitar o entendimento criador e negar que as coisas apenas sejam porque Deus as vê, é por afirmar que o entendimento de Deus tem as ideias porque, anteriormente, as coisas são. E se Deus escapa à receptividade é porque sua vontade cria os objetos e sua inteligibilidade, de modo que, ao final, é em sua vontade que ele concebe as coisas como elas são em si, seja quanto às suas essências, seja quanto às suas existências: "*Fora de [...] sua pura vontade, o objeto não é mais que nada*" (*ibid.*, p. 178). Para Espinosa, Deus não haveria conhecido em sua vontade os objetos que criara, pois esta vontade é, como objetos, um efeito de sua criação, ou mais precisamente de sua potência. Se Fenelon escapa à refutação que resulta da *Prop. 6*, é por cair na que decorre das Proposições 16, 17, 32, Livro I, 3 e 5 do Livro II.

³⁶⁴ Já se viu em numerosas retomadas Espinosa estabelecer sua doutrina sobre a ultrapassagem das doutrinas tradicionais que, em seu antagonismo, parece esgotar toda a esfera de possibilidades; por exemplo, em relação aos atributos, o antagonismo entre o realismo e o nominalismo; em relação à unidade do modo infinito, o antagonismo entre o conhecimento divino das generalidades (Maimônides) e o das coisas particulares (São Tomás, Gersônides).

dos atributos em Deus, distinção que permanece irreduzível, ainda que eles perfaçam, nele, um único ser. A unidade em Deus dos atributos, isto é, dos gêneros de ser, afirmar-se aqui novamente como sendo outra coisa que a sua confusão, ou, como diria Schelling, sua indiferença: “noite onde todas as vacas são pardas”, ironizará Hegel. Se a unidade fosse isso, esta confusão se espalharia, por toda parte, às profundezas da Natureza. Neste caso, seria impossível garantir que a Natureza internamente produtiva dos corpos está presente, minimamente, na Natureza produtiva das ideias. Ao fundo de todo ser se reencontraria a fusão da ideia e da coisa, seja como real-ideal, seja como ideal-real, e haveria algo do corpo no pensamento, algo do pensamento no corpo, em suma, algo de todos os atributos em cada atributo. Assim seria suprimida a “diferença infinita”, isto é, a incomensurabilidade entre os atributos³⁶⁵. Esta confusão seria para Espinosa o abismo de uma concepção mística, na qual, ao contrário do racionalismo cartesiano sob a chancela do absoluto, se aboliria, com a inteligibilidade das coisas, toda possibilidade da ciência.

*

§ IX. – Exorcizando de saída as teses realistas e idealistas, as Proposições 5 e 6 limpam o terreno; a cortina se abre para o paralelismo³⁶⁶, que a *Prop. 7* estabelece.

“*A ordem e conexão das ideias é a mesma (Idem est) que a ordem e conexão das coisas*”*: esta fórmula atesta que se trata ali, entre as duas ordens, menos de um paralelismo que de uma identidade.

Como vimos, a *Prop. 7* parece se anunciar desde o *Corol.* da *Prop. 6*, que estabelece não só que todos os atributos produzem, como o Pensamento, cada um por si só, seus modos, mas também que eles produzem todos da mesma maneira (*eodem modo*)

³⁶⁵ cf. *Dieu*, cap. VII, § XII, p. 237, *L'Âme*, cap. III, §§ XXIV-XXV, pp. 89ss, etc.. – Conforme à sua interpretação subjetivista dos atributos, M. A. Wolfson (*op. cit.*, II, pp. 23-23) viu nas *Prop. 5* e *Prop. 6* (que distinguem realmente os atributos) a concepção das coisas para nós, e na *Prop. 7* (que afirma sua unidade), a concepção das coisas em si, ou seja, para Deus. Nesta interpretação se rejeita, não apenas pelas razões que nós já adiantamos, mas porque as Proposições 5 e 6 não deduzem a ideia que Deus mesmo forma de sua essência, de seus atributos, de seus modos. Tudo o que se deduz aqui é conhecido, como é em si e como Deus o conhece. É um conhecimento adequado. Há, neste caso, superposição de dois contrassensos, a saber, 1º o que seria aqui deduzido são as coisas tal como as conhece o entendimento humano, e não como conhece o entendimento divino; 2º a Alma, por seu entendimento, não conhece as coisas como elas são em si, o que refuta a *Prop. 41* e a demonstração da *Prop. 44*.

³⁶⁶ Termo que não está em Espinosa e que aparece no vocabulário de Leibniz; cf. Leibniz, *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal* (1792), § XII, Gerh., Phil. Schr., VI, p. 533, l. 16, cf. também p. 113.

**Ética*, loc. cit., p. 135.

e segundo a mesma necessidade (*eadem necessitate*). É preciso, portanto, que a *Prop. 7* seja adquirida desse fato, pois, em que consiste esta mesma maneira e esta mesma necessidade, é o que permaneceu vago, mesmo que se tenha entendido que todos os atributos produzem seus modos com a mesma espontaneidade e a mesma necessidade que são próprios à natureza eterna de Deus. Pelas noções capitais de ordem e conexão (*Idem ordo et eadem connexio*), a *Prop. 7* permite sair da vagueza ao se precisar que a necessidade segundo a qual se produzem as ideias das coisas é aquela de uma ordem idêntica àquela segundo a qual se produzem as coisas objetos dessas ideias, esta ordem necessária sendo, aqui e ali, a da causalidade.

Não é preciso, então, concluir que a *Prop. 7* se estabelece ao encontro da *Prop. 6*, pois, enquanto essa funda a independência recíproca dos atributos, esta lhes impõe, ao contrário, a comum necessidade de produzir tudo na mesma cadeia de causas? Nem um pouco. Deve-se dizer antes que ela continua o seu trabalho; que, sem destruir a autonomia que aquela concede aos atributos, esta precisa em que sentido ela deve ser entendida; de um lado, reconhece-se em cada atributo a espontaneidade interna de produção absolutamente exclusiva de ação de um sobre o outro (*Prop. 6*), de outro, se excluirá, não menos rigorosamente, a possibilidade de que sejam díspares os encadeamentos de causas produzidas por cada um deles, e assim põe-se em evidência, não só a analogia, mas a identidade absoluta de sua ação. Enfim, se a *Prop. 7* completa a *Prop. 6* precisando o sentido da autonomia conferida aos atributos, também completa a *Prop. 5*, ao deduzir, não só que as ideias têm por causa Deus como coisa pensante, mas também que elas têm por suas causas outras ideias, da quais, por isso mesmo, elas dependem.

§ X. – A demonstração da *Prop. 7* resume-se a duas linhas, e se reduz a relacionar o *Ax. 4* do Livro I: "*O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve*", axioma epistemológico herdado da antiguidade por meio de Bacon, que não tem nada de especificamente espinosano, mas de onde Espinosa retira uma doutrina original.

Uma vez que, pelo *Ax. 4*, o conhecimento de uma coisa está condicionado pelo conhecimento de sua causa, deve-se convir que o entendimento tem conhecimento das ideias verdadeiras enquanto ele percebe, entre as coisas que estas ideias representam, a

ligação da causa ao efeito que os encadeia formalmente (*vere scire est scire per causas*). Assim, as ideias se encadeiam segundo a ordem e a conexão causal que elas descobrem entre os seus objetos; disso, a ordem e a conexão das ideias são o mesmo que a ordem e a conexão das causas ou das coisas.

Posta esta Proposição em seu contexto, isto é, como se seguindo à *Prop. 5*, à *Prop. 6* e seu *Corolário*, e como precedendo o *Corolário* da *Prop. 7*, vê-se que as coisas de que se trata são os modos dos outros atributos que não os do Pensamento. Donde se segue que a ordem e a conexão das ideias no Pensamento é a mesma coisa que a ordem e a conexão dos modos nos diversos atributos. Este "paralelismo" enquanto rege entre, por um lado, as ideias no Pensamento, e, por outro, as coisas fora do Pensamento, pode ser chamado *extracogitativo*.

De que as ideias se encadeiam umas às outras segundo a ordem a partir da qual as coisas que elas têm por objetos se causa umas às outras, não se pode concluir, é claro, que a ordem e a conexão das ideias lhes são impostas de fora pela ordem e conexão dessas coisas. Não se pode dizer, por exemplo, que, do fato que no atributo Extensão o triângulo é posto perante a igualdade de seus ângulos a dois retângulos porque ele é a causa ou a razão desta propriedade, o Pensamento é forçado a formar a ideia desta propriedade após a ideia do triângulo e a partir dela, pelo que se explicaria que a ordem e conexão de ideias fossem a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas fora do Pensamento. Tal conclusão, com efeito, seria recusada pelas Proposições 5 e 6, de acordo com as quais o atributo Pensamento (e todos os atributos) é autônomo e causa os seus modos por si só, independentemente dos outros atributos. Deve-se concluir ao contrário que, no Pensamento, as ideias se engendram umas às outras segundo a ordem e a conexão de sua própria causalidade no Pensamento, e que esta ordem acaba por ser a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas que são os objetos nos outros atributos. Dir-se-á, portanto, que a ideia do triângulo engendra, dele mesmo, no Pensamento, a ideia de igualdade dos ângulos do triângulo a dois retângulos, da mesma maneira que, na Extensão, o ser formal do triângulo engendra o ser desta propriedade, mas não do fato de que este ser formal seja posto de fora: "*algo é o círculo, algo outro é a ideia do círculo*"³⁶⁷. As ideias seguem do atributo Pensamento da mesma maneira e com a mesma necessidade com a qual as coisas

³⁶⁷ *Tratado da emenda do intelecto, loc. cit.*, p. 366.

que são os objetos dessas ideias seguem e são concluídos de seus atributos próprios³⁶⁸.

§ XI. – Se é verdade que, uma vez recolocada em seu contexto, a *Prop. 7* significa que as coisas de que ela trata são os modos dos outros atributos que não os do Pensamento, no entanto o *Ax. 4* do Livro I, enunciando de modo absolutamente universal que o conhecimento ou ideia do efeito depende do conhecimento ou ideia da causa, não implica minimamente que a causa ou coisa cujo conhecimento permite o conhecimento do efeito seja o de uma coisa singular exterior ao Pensamento. A causa de que temos a ideia pode ser tanto Deus ou um modo do Pensamento mesmo. Eis porque, se retirou deste Axioma o *paralelismo extracogitativo*, isto é, um paralelismo entre a cadeia das coisas ou causas no interior mesmo do Pensamento. Isto é o que chamamos de *paralelismo intracogitativo*.

Ele comporta duas espécies:

Em primeiro lugar, como modos de pensar, as ideias são concebidas como coisas se causando umas às outras segundo a ordem e a conexão de sua causalidade no atributo Pensamento. Mas a ordem e a conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das causas ou coisas, por isso a ordem e a conexão das ideias são a mesma coisa que a ordem e a conexão das causas ou coisas no atributo Pensamento.

Neste caso, o encadeamento das ideias não é concebido segundo o encadeamento de seus objetos, sejam esses objetos sejam os modos de outros atributos que não o Pensamento ou os modos do Pensamento mesmo, mas abstração feita de todo encadeamento dos ideados e unicamente segundo o encadeamento das causas no Pensamento, o que leva a pôr a série causal das ideias mesmas. É sobre esta primeira sorte de *paralelismo intracogitativo* que se apoia a demonstração da *Prop. 9*.

Este paralelismo estava virtualmente envolvido na *Prop. 5*, pois, uma vez que o Pensamento produz os seus modos por si só, as ideias, enquanto modos do Pensamento, devem se engendrar no Pensamento umas às outras segundo a ordem e a conexão das causas no Pensamento.

³⁶⁸ É a recíproca da fórmula terminal do *Corol. da Prop. 6*, que é implicada e desenvolvida no *Esc. da Prop. 7*.

§ *XIbis*. – Em segundo lugar, as ideias em vez de serem consideradas somente nelas mesmas, podem ser consideradas como objetos para as ideias. As ideias, como se viu, são as coisas produzidas pelo atributo Pensamento e sua ordem e sua conexão deve ser a mesma coisa que a ordem e conexão dessas coisas ou causas. Por outro lado (*Prop.* 3), Deus tem em seu entendimento as ideias de todos os modos e, portanto, as ideias dos modos do Pensamento; ele tem também as ideias das ideias. Mas, desde o *Ax.* 4 do Livro I, o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve. Nesta chave, as ideias das ideias (isto é, o conhecimento das ideias) dependem do conhecimento que elas têm da causa de seus objetos, ou seja, da causa das ideias no Pensamento, e envolve o conhecimento da causa destas ideias. Assim, a ordem e conexão das ideias das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das ideias. É sobre esta segunda sorte de *paralelismo intracogitativo* que se apoia a demonstração da *Prop.* 20.

§ XII. – Ao leitor inadvertido, o paralelismo intracogitativo em suas duas formas aparece como uma concepção a mais paradoxal.

Em primeiro lugar, a ideia é dita uma coisa e tratada como tal, enquanto costuma-se reservar a palavra coisa (*res*) àquilo que não é ideia e se opõe à ideia. Mas deve-se observar que as ideias são essências formais, isto é, as realidades que são cognoscíveis por outras ideias. Assim, "*a ideia de Pedro é algo real*" e pode, como tal, ser objeto de uma ideia³⁶⁹. Neste sentido, as ideias já merecem o nome de coisas. Mas, ainda, elas são os modos produzidos por Deus enquanto atributo Pensamento e, portanto, as ideias também. Ora, toda causa é uma coisa. Assim, as ideias são coisas. Também a palavra causa pode substituir a palavra coisa, a expressão ordem das causas a expressão ordem de coisas³⁷⁰. Dizer que a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas é dizer que eles são o mesmo que a ordem e a conexão das causas. Mas, no Pensamento, as causas das ideias são ideias. Conseqüentemente, contestar aos modos do Pensamento a qualidade de coisas é contestar sua realidade como causas, seu engendramento como uma série de coisas ou de causas se causando umas às outras. É

³⁶⁹ *Tratado da emenda, loc. cit.*, p. 366.

³⁷⁰ Por ex., no *Esc. da Prop.* 7: "*Unum eumdemque ordinem, sive unam aemdemque causarum connexionem*", *loc. cit.*, p. 137; na dem. da *Prop.* 9: "*Ordo et connexion idearum (per Prop. 7 hujus) Idem est ac ordo et connecio causarum*", p. 141; na dem. da *Prop.* 20, p. 173.

negar, por isso mesmo, todo encadeamento necessário de ideias.

Uma vez admitido que as ideias sejam coisas, que elas constituem uma cadeia de causas, que elas mesmas são conhecidas por ideias, a segunda forma de paralelismo intracogitativo não oferece mais dificuldade. Uma vez que a ordem e a conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas ou causas, é evidente que a ordem e a conexão das ideias das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão dessas coisas ou causas que são ideias das ideias das ideias.

§ XIII. – A primeira forma de paralelismo intracogitativo parece apresentar uma dificuldade mais grave. De fato, no paralelismo antes discutido e no paralelismo extracogitativo, pode-se facilmente conceber duas séries distintas, porque os termos de cada série são diferentes dos termos da outra série: as ideias das coisas exteriores diferem das coisas, as ideias das ideias diferem das ideias que elas têm por objetos. Ambas as séries são discerníveis enquanto uma é a série de ideados e a outra, de ideias. Na primeira forma de paralelismo intracogitativo, ao contrário, as causas ou coisas a partir das quais se encadeiam as ideias segundo uma ordem e uma conexão idênticas não são os ideados dessas ideias: são os modos do Pensamento. Mas os modos do Pensamento são, justamente, ideias. Parece impossível distinguir duas séries, e a conclusão – a ordem e a conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas – parece conduzir a esta fórmula tautológica e irrisória: a ordem e a conexão de ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das ideias.

Esta dificuldade ocorre apenas se não se percebe que a ideia é, por um lado, uma representação do objeto, e, de outro, modo do Pensamento e, portanto, causa. Se se consideram as ideias simplesmente como representações de objetos externos, não se pode saber nem como elas se encadeiam, nem qual é o princípio de sua ordem e de sua conexão, a menos que se conceba que elas estão encadeadas segundo a ordem e a conexão das coisas exteriores que elas representam à medida que elas os conhece segundo a ordem das causas de que elas dependem e elas envolvem. Mas a se ater apenas a isso, far-se-ia depender a ordem e a conexão das ideias da ordem e da conexão das coisas ou causas nos outros atributos, o que contradiz a *Prop. 5*. Uma vez que, a partir desta Proposição, as causas segundo as quais se encadeiam as ideias só podem ser causas internas ao atributo

Pensamento, uma vez que não há neste atributo outras coisas ou causas que os modos do Pensamento, deve-se concluir que a ordem e a conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas ou causas no atributo Pensamento.

A dificuldade é resolvida assim que se distingue, na ideia, a ideia como representação e a ideia como causa, a ideia como causa permite dar conta do que não é possível tomando a ideia apenas como representação. Com esta distinção, obtém-se uma dualidade de termos que funda uma dualidade de encadeamentos e o paralelismo intracogitativo na sua primeira forma escapa à tautologia.

§ XIV. – A partir deste precedente, vê-se que a distinção e a relação entre duas das três formas de paralelismo se funda em três aspectos da ideia, a saber:

1º A ideia considerada como *essência objetiva* ou representação de outra coisa que um modo do Pensamento. A este aspecto da ideia corresponde o paralelismo extracogitativo.

2º A ideia considerada como *essência formal* (ou ser formal), modo do Pensamento, causa compreendida na cadeia infinita de causas, corresponde ao paralelismo intracogitativo.

3º A ideia considerada em sua *forma* ou *natureza*, como ideia da ideia, "*a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia*"³⁷¹. Esta é a ideia como conhecimento ou saber, e, conseqüentemente, saber do saber ou ideia da ideia, já que o saber é saber que se sabe³⁷². A este aspecto da ideia corresponde a segunda forma do paralelismo intracogitativo.

Os três aspectos da ideia, não sendo senão em uma ideia, essas três sortes de paralelismo são, em si, isto é, em Deus, apenas uma e devem ser distinguidas apenas por uma distinção de razão.

§ XV. – Se, em Deus, nenhum desses paralelismos possui qualquer privilégio sobre os outros, não se dá o mesmo para a Alma humana, onde o paralelismo intracogitativo, em suas duas formas, tem um papel preeminente.

Com efeito, conhecer as coisas verdadeiramente é encadear as ideias que temos

³⁷¹ II, *Esc. da Prop. 21, loc. cit.*, p. 175.

³⁷² *Tratado da emenda, loc. cit.*, pp. 365ss.

segundo a ordem e a conexão causal dessas coisas, isto é, segundo o paralelismo extracogitativo. Mas a Alma começa por perceber imaginativamente as coisas, e, em seguida, ela ordena as ideias que ela tem segundo a ordem das afecções do corpo, e não segundo a ordem e a conexão das coisas como elas são em si, independentemente destas afecções. Se a alma permanecesse neste plano, seria incapaz de ordenar suas ideias segundo o paralelismo extracogitativo e estaria condenada a ignorar a verdade. Mas a alma tem um entendimento que lhe guarda uma verdade: a ideia de Deus, a partir da qual ela pode deduzir as ideias verdadeiras de todas as coisas produzidas por Deus³⁷³. Deduzir essas ideias é dispô-las segundo a ordem e sua conexão causal a partir da ideia de sua primeira causa, isto é, segundo a ordem e a conexão das causas no Pensamento: é encadeá-las segundo o paralelismo intracogitativo em sua primeira forma. Por isso mesmo, a Alma as encadeia segundo a ordem e a conexão das causas ou das coisas fora do Pensamento, isto é, segundo o paralelismo extracogitativo³⁷⁴. Daí o preceito que se dirige à Alma preocupada em conhecer a verdade: para conhecer as coisas verdadeiramente, isto é, segundo a ordem e a conexão de sua causalidade a partir de sua primeira causa, a saber, Deus, a Alma deve encadear suas ideias segundo a ordem e a conexão de sua causalidade a partir da ideia da primeira causa, a saber, da ideia de Deus. Assim se explica o ditame formulado pelo *De intellectus emendatione*: "*Para que a mente reproduza totalmente o modelo da Natureza, deve produzir todas as suas ideias a partir daquela que reproduz a origem e a fonte da Natureza inteira, para que ela também seja a fonte das demais ideias*"³⁷⁵.

Assim, uma vez que a Alma só pode encadear suas ideias segundo a ordem e a conexão das coisas fora do Pensamento sob a condição que as encadeie segundo a ordem e a conexão das causas no Pensamento, a primeira forma de paralelismo intracogitativo é para a Alma a condição do paralelismo extracogitativo.

³⁷³ "ser da ideia conforme tudo está contido objetivamente na ideia Deus", *Pensamentos metafísicos*, loc. cit., p. 203.

³⁷⁴ O que confirma o *Corol. da Prop. 7*.

³⁷⁵ *Tratado da emenda*, loc. cit., p. 369. Assim se vê que essas ideias sendo, como em Descartes, os quadros das coisas, e não, como em Leibniz, suas expressões (cf. Leibniz, *O que é ideia*, trad. Guilherme Ivo, in: *Revista Conatus*, v. 9, n° 18, 2015, pp. 59-60.), a verdade da ciência consiste, não na correspondência rigorosa de símbolos com a estrutura das coisas, mas na conformidade perfeita, obtida pela identidade da ordem das ideias e da ordem das coisas, entre o quadro mental do conjunto das coisas e este conjunto mesmo. Sendo evidente por si mesmo que por "quadro" deve-se entender não as "imagens", as pinturas (*imagines, picturas*), mas as concepções do Pensamento (*conceptus cogitationis*), cf. *Esc. da Prop. 48*, loc. cit., pp. 215 e 217. As "pinturas" ou imagens são, com efeito, quadros em nós das afecções cerebrais, ao passo que as ideias são em nós quadros das essências, de suas conexões, de suas propriedades comuns.

Por sua vez, a primeira forma do paralelismo intracogitativo é condicionada na Alma por sua segunda forma.

Com efeito, para encadear suas ideias segundo a ordem e a conexão das causas no Pensamento, a Alma deve ter o conhecimento (ou seja, a ideia) de suas ideias como causas se encadeando umas às outras segundo a ordem de sua produção.

Eis o que ocorre quando ela deduz suas ideias umas das outras, pois a dedução consiste, para a Alma, em obter o conhecimento ou ideia A por meio de outra ideia B da qual tem a ideia como da causa ou da razão da ideia. Assim, para ir da ideia do triângulo à ideia da igualdade da soma dos seus ângulos com dois retos, a Alma deve se elevar à ideia da ideia do triângulo para descobrir nesta ideia do triângulo a razão ou a causa de que resultada a ideia da soma de seus ângulos por dois retos. Certo, a ideia do triângulo e a de sua propriedade são ontologicamente anteriores à ideia do triângulo, mas, para a alma, o conhecimento da ligação entre a ideia do triângulo e a ideia de sua propriedade resulta da ideia de ela retirar da ideia do triângulo como razão ou causa da ideia de sua propriedade. Em outras palavras, em si, a ligação das ideias não depende da reflexão sobre as ideias, isto é, das ideias das ideias, porque as ideias são em si produzidas segundo a ordem das causas no Pensamento, sem que intervenha em nada as ideias das ideias, isto é, a reflexão. Mas o conhecimento desta ligação segundo as causas é condicionado pela reflexão sobre as ideias, pelo conhecimento destas como razões ou causas. Vê-se por isso que o paralelismo intracogitativo em sua segunda forma é condição para a Alma do encadeamento de suas ideias segundo a ordem das causas no Pensamento, isto é, é condição do paralelismo intracogitativo sob sua primeira forma. Enfim, estas duas formas são ontologicamente uma e a mesma coisa, uma vez que as ideias das ideias, dependendo do conhecimento que elas têm da causa de seus objetos que são as ideias, ordenam-se necessariamente segundo a mesma ordem e a mesma conexão que estes objetos, ou seja, que as ideias. Sua ordem e sua conexão, assim, é a mesma coisa que a ordem e a conexão das ideias.

§ XVI. – Disso (§XV), deve-se concluir que o paralelismo extracogitativo é o fundamento do verdadeiro, pois se a verdade é a conformidade da ideia à coisa (I, Ax. 6), ele estabelece a conformidade universal entre o encadeamento das ideias e aquele das

coisas ou causas; e, por outro lado, que o paralelismo intracogitativo, em suas duas formas, é para nós o fundamento do nosso conhecimento possível da verdade, pois nós jamais poderíamos chegar a conformar a ordem de nossas ideias àquela das coisas ou causas externas, segundo o paralelismo extracogitativo, se não pudéssemos conformar sua ordem àquela das causas no Pensamento, segundo o paralelismo intracogitativo. Por isso se explica que não há outro método para alcançar a verdade que o de deduzir, pela reflexão, independente das coisas externas, todas as nossas ideias da ideia verdadeira dada, para as encadear segundo a ordem de suas razões genéticas no interior do entendimento.

§ XVII. – A preeminência do paralelismo intracogitativo na Alma tem o seu fundamento na natureza do atributo Pensamento cujas ideias são os modos, e na natureza da ideia que, sendo saber, é *ipso facto* saber do saber, ideia da ideia. Ao passo que nos outros atributos que não o Pensamento, as coisas ou modos, sendo por natureza estrangeiros ao saber, devem se produzir necessariamente uns pelos outros sem o saber, no Pensamento, ao contrário, no qual a natureza se exprime necessariamente pelo saber³⁷⁶, as coisas ou modos devem se produzir umas pelas outras, não somente enquanto sabem, mas também enquanto o sabem. Nele, como nos outros atributos, os modos são ações de Deus; mas, nele apenas, estas ações são ações de pensar, isto é, dos atos de conhecimento. Como os outros atributos, ele produz seus modos ao encadeá-los segundo a ordem de sua causalidade. Todavia, sendo o Pensamento e seus modos sendo ideias, ele não pode produzi-los e encadeá-los senão pelo pensamento.

Mas produzir para o Pensamento um encadeamento de ideias é precisamente o conhecimento, e, reciprocamente, saber como uma ideia *produz* outra é produzir esta outra ligando-a conscientemente à sua causa. Assim, surge uma ideia antes da outra, não só porque ela é a razão ou causa, mas também porque ela é *conhecida* como sua razão ou causa; aparentemente, uma ideia surge após a outra porque ela é *conhecida* por esta outra³⁷⁷. Se este conhecimento falhar, a ideia não pode mais se ligar a esta outra como à

³⁷⁶ O Pensamento absoluto (*absoluta Cogitatio*, cf. I, *Prop. 32, loc. cit.*, pp. 99 e 101) ou Coisa Pensante, não é o Saber (isto é, ideia, ideia da ideia, entendimento), mas somente causa do saber, o qual é o modo necessário onde ela se exprime.

³⁷⁷ Causa e razão sendo idênticas: “*causa sive ratio*”.

sua causa³⁷⁸.

Todavia, não se deve levar estas considerações ao extremo: nem sustentar que o encadeamento de modos de pensar, supondo o conhecimento deste encadeamento, é produzido por este conhecimento mesmo e que esse não é condicionado por aquele; nem sustentar que a ideia é absolutamente posta pela ideia da ideia; nem sustentar, enfim, que, assim como a possibilidade das ideias não depende dos objetos que representam, também a possibilidade da ideia da ideia não depende da ideia que ela tem por causa, caso contrário, reintroduzir-se-ia no comportamento da ideia em relação a ela mesma o que foi excluído do comportamento da ideia em relação à coisa, etc. Estas conclusões, que são as do idealismo absoluto, como o de Fichte, são aqui completamente aberrantes. As ideias são coisas que Deus conhece pelas ideias e ele não pode ter nenhuma ideia de ideia se uma ideia não é dada de início³⁷⁹. As ideias das ideias não sendo outra coisa que um caso particular das ideias que Deus tem dos modos, o paralelismo entre as ideias e as ideias das ideias deve necessariamente se calcar sobre o paralelismo entre as coisas e as ideias. Afirmar que as ideias e a ordem das ideias resultam do conhecimento que o entendimento tem é destruir o próprio paralelismo, sustentando, em oposição ao *Corol. da Prop. 6*, que o ser formal das coisas [*neste caso, o ser formal das ideias*] segue da natureza divina porque ela conheceu, de saída, estas coisas. Se é absurdo conceber que as coisas venham das ideias, é pela mesma razão absurdo conceber que a ideia venha da ideia da ideia.

§ XVIII. – A ordem e a conexão das ideias sendo as mesmas que a ordem e a conexão das coisas, deve resultar como corolário que "*a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual³⁸⁰ de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma*

³⁷⁸ "Quando eu disse que é causa de uma ideia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modo de pensar, devemos explicar a ordem da Natureza inteira, ou seja, a conexão das causas, pelo só atributo Pensamento", *Esc. da Prop. 7, loc. cit.*, p. 137.

³⁷⁹ "(...) não se dá ideia da ideia a não ser que primeiro se dê uma ideia", *Tratado da emenda, loc. cit.*, p. 368.

³⁸⁰ Potência atual enquanto ela produz, produziu, produzirá eternamente com a mesma necessidade a infinidade de coisas em uma infinidade de modos que decorrem da natureza de Deus. Isso porque "*a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade*", I, *Esc. da Prop. 17, loc. cit.*, p. 79.

conexão”*.

Este corolário se retira imediatamente da *Prop. 7*, pois, se a ordem e a conexão dos dois termos das duas séries são os mesmos, há de parte a parte os mesmos termos e, por consequência, igualdade entre as potências que os produzem.

A primeira parte do enunciado conclui a igualdade destas potências, a segunda conclui a igualdade de seus efeitos, o “isto é” (*hoc est*) que lhes liga implicando sua identidade.

A segunda parte permite enunciar o segundo aspecto do paralelismo, tal que, ao se apoiar sobre este Corolário e sobre o *Corol. da Prop. 6*, ele estabelece a *Prop. 1* do livro V, a saber, que a ordem e a conexão das coisas são a mesma coisa que a ordem e a conexão das ideias.

A fórmula da *Prop. 7*: *a ordem e conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das coisas* enuncia o seu primeiro aspecto. Sob o primeiro aspecto, a ordem e a conexão das ideias parecem comandadas pela ordem e a conexão das coisas. No segundo, a ordem e a conexão das coisas parecem comandados pela ordem e a conexão das ideias. Em Deus, todavia, ele não é nada e estes dois aspectos lhes são indiferentes, ou melhor, se esvanecem, pois a ordem e a conexão das ideias sendo idênticas à ordem e à conexão das coisas, ou vice-versa, a ordem e a conexão das coisas sendo idênticas à ordem e à conexão das ideias, é em Deus tudo um.

Mas não é o mesmo para o homem, pois não sendo como Deus puro entendimento, mas, em parte, entendimento, e, por outra, imaginação, os dois aspectos do paralelismo nele se desconjuntam. Sob seu primeiro aspecto, ele vale para a imaginação; sob o segundo, para o entendimento. Sob seu primeiro aspecto, ele é o princípio da falsidade e da servidão, pois quando o homem encadeia suas ideias segundo a ordem das coisas que ele percebe imaginativamente, ele em nada encadeia as ideias das coisas como eles são em si e segundo a relação de causa e efeito que as liga entre si, mas encadeia as ideias das afecções de seu corpo segundo a sucessão para ele ininteligível e de fato contingente dessas afecções. A série de suas ideias, se ela é a mesma que a dessas afecções, não é em nada a mesma que a ordem e a conexão das coisas em si. Daí resulta um conhecimento mutilado e confuso, e escravidão das paixões.

*II, *Corol. da Prop. 7, loc. cit.*, p. 135.

Sob seu segundo aspecto, ao contrário, o paralelismo é para o homem princípio do conhecimento verdadeiro e da liberação, fundamento de possibilidade da Ciência e da Moralidade. Se, com efeito, tudo o que segue formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus na mesma ordem e segundo a mesma conexão da ideia de Deus, a ordem e a conexão das coisas deverão ser o mesmo que a ordem e a conexão das ideias, e será suficiente à alma encadear a partir da ideia de Deus as ideias das coisas segundo a necessidade racional que liga essas ideias entre si, ou seja, segundo as suas relações causais, para conhecer tal qual é em si o encadeamento causal das coisas em si. Assim, a Ciência é possível. E, uma vez que a ordem e a conexão das coisas são as mesmas que a ordem e a conexão das ideias, podemos encadear as afecções do corpo segundo o encadeamento racional das ideias em nossa Alma e, por isso, escapar à servidão das paixões (ver V, *Prop. 1, Prop. 10 e Esc.*). Desta forma, a Moralidade é possível. No entanto, se os Corolários das *Prop. 6 e Prop. 7* permitem distinguir dois aspectos do paralelismo, esta distinção é apenas uma marca provisória e não tem, por ora, qualquer consequência, uma vez que ele trata de deduzir aqui não o conhecimento que o homem tem das coisas, mas o conhecimento que Deus tem pelas ideias de seu entendimento.

§ XIX. – Este *Corolário* encontra, à primeira vista, uma objecção: distingue a potência de pensar da potência de agir, já que a produção dos pensamentos não é menos uma ação que a produção das coisas (cf. I, *Prop. 16*). É-se tentando a responder que Spinoza, sem deixar de considerar a potência de pensar como uma potência de agir, acaba aqui por se conformar à distinção corrente entre pensar e agir, pretendendo significar com isso, de modo mais simples e claro, que Deus produz nele ideias tanto quanto produz coisas e que uns e outros seguem de sua natureza segundo o mesmo encadeamento.

Mas isso é esquivar a dificuldade através do recurso a uma suposta falha de Espinosa em seu rigor habitual, ao deixar de se exprimir em função das fórmulas precisas que são as dele. A potência de pensar, com efeito, não é considerada simplesmente como potência de agir, pois ela é relacionada aqui não ao que segue formalmente da natureza infinita de Deus, mas ao que segue em Deus objetivamente da ideia de Deus. Enquanto potência de agir, o Pensamento, como todos os outros atributos, é a potência pela qual a natureza infinita de Deus produz as realidades formais que são seus modos; mas,

enquanto potência de pensar, estas realidades formais se definem quanto ao seu conteúdo pelas realidades objetivas e se distinguem por isso intrinsecamente das realidades formais que constituem os modos de outros atributos³⁸¹. Com toda evidência, a distinção entre a realidade formal e a realidade objetiva só aparece com as ideias, portanto, com a ideia de Deus que as condiciona todas. Por conseguinte, a potência de pensar deve se definir como a potência de produzir realidades objetivas a partir da realidade objetiva da ideia de Deus.

Em outras palavras, o paralelismo entre, de um lado, os modos que o Pensamento, enquanto atributo, produz por sua potência de agir e, de outro, os modos que a potência de agir produz dos outros atributos, é um paralelismo entre as coisas, e, se fosse só isso, seria cego. Mas o Pensamento, enquanto pensamento, é potência de pensar, isto é, de ver ou conhecer as coisas e seus encadeamentos, e ela o faz porque seus modos são intrinsecamente as ideias ou realidades objetivas. Consequentemente, o paralelismo entre os seus modos e os modos de todos os atributos (compreendendo-o como atributo) é um paralelismo entre os modos desses atributos e as realidades objetivas que definem suas ideias, assim como ele só pode ser concebido a partir da ideia de Deus, da qual seguem todas as ideias. Deste ângulo, a potência de pensar se distingue, por uma distinção de razão, da pura e simples potência de agir do atributo Pensamento, que, como qualquer atributo, é a potência de produzir realidades formais a partir da natureza infinita de Deus.

No fundo, o que está em jogo neste Corolário, com enunciado tão anódino, é a ambiguidade do modo do Pensamento, que é ao mesmo tempo coisa e ideia, realidade formal e realidade objetiva, modo e ideia de modo, ideia e ideia da ideia, etc. A distinção entre o conhecer e o agir, enquanto ela se refere a este duplo aspecto, não é, pois, uma simples concessão ao uso corrente; tendo suas raízes na natureza específica do modo próprio ao Pensamento, ela aparece como bem fundada.

Consideração importante para depois, pois ela permitirá resolver outras dificuldades.

De todo modo, este Corolário responde a duas questões: 1. O campo das ideias e

³⁸¹ “(...) creio (...) que há na natureza um poder infinito de pensar e que esse poder contém objetivamente, na sua infinidade, a natureza inteira”, *Carta 32, a Oldenburg, loc. cit.*, p. 167.

o das coisas têm a mesma extensão? 2. As ideias de Deus são conformes às coisas?

A resposta afirmativa à primeira questão confirma a refutação das teses do entendimento criador: o campo das ideias sendo igual ao das coisas, não há mais espaço possível para o livre-arbítrio. Deus tem necessariamente as ideias de tudo o que ele produz, não pode deixar de produzir aquilo de que ele tem ideias, pois essas apenas representam o que ele produz; elas não podem ser o modelo a partir do qual as coisas são produzidas, uma vez que elas não são apenas réplicas, etc., conjunto de teses já estabelecidas de várias maneiras por toda uma série de proposições³⁸².

A segunda parte do *Corolário* responde afirmativamente à segunda questão, pois, se em Deus as realidades objetivas se encadeiam segunda a mesma ordem e a mesma conexão que as realidades formais, é evidente que não somente essas têm a mesma extensão que aquelas, mas também que elas são verdadeiras. Podemos então concluir que em Deus todas as ideias são verdadeiras. Eles o são, com efeito, de duas maneiras: 1º conhecem as causas de seus objetos e se engendram entre si segundo a conexão dessas causas; ora, todo conhecimento verdadeiro é conhecimento pelas causas (cf. I, Ax. 4, equivalente ao adágio: *Vere scire est scire per causas*) 2º conhecendo os seus objetos segundo o encadeamento genético desses objetos, seu próprio encadeamento é necessariamente conforme àquele dos seus objetos; ora, “A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado” (I, Ax. 6). Daí a *Prop. 32* do Livro II: “Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras”.

Mas esta doutrina não resulta já das Proposições 3 e 7 e não é abusivo vê-la como própria a este *Corolário*? Absolutamente e o uso que Espinosa faz na sequência o atesta. Com efeito, não é às Proposições 3 e 6 mas apenas a este *Corolário* que ele recorre para estabelecer que em Deus todas as ideias são verdadeiras (*Prop. 32*) ou adequadas (*Prop. 36*), ou ainda que tal ideia é adequada (*Prop. 38* e *Prop. 39*). Constata-se mesmo que ele não a utiliza jamais para outro fim³⁸³.

³⁸² *Ética*, I, Proposições 16, 17, *Corolário* e *Escólio*, 30, 31, 32, 33 e *Escólio*, 35, 35; II, *Prop. 3*, *Escólio*. – cf. *Dieu*, cap. IX, §§ IV et V, pp. 261ss., *L’Ame*, cap. IV, § IV, pp. 51ss. Sobre uma conexão entre a igualdade em Deus da potência de pensar e a da potência de agir, de uma parte, e, de outra, a fórmula da I, *Prop. 16*: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob o intelecto infinito)”, cf. *Dieu* cap. IX, §§ IV, e V, pp. 261-264.

³⁸³ Além das Proposições mencionadas, ele a utiliza ainda na *Prop. 1* do Livro V, conjuntamente ao *Corol.* da *Prop. 5*, para um fim análogo, em vista de estabelecer que, a ordem das coisas sendo conforme à das ideias (não menos que a ordem das ideias à das coisas), o homem pode encadear as coisas segundo a

Por que este *Corolário* é usado dessa maneira e não as Proposições 3 e 7? Porque ao contrário dessas Proposições, ele considera as ideias, não em sua realidade formal, mas em sua realidade objetiva, e por isso só ele é capaz de estabelecer expressamente o paralelismo entre a realidade formal das coisas (compreendendo a das ideias consideradas como coisas, causas ou modos) e a realidade objetiva das ideias. É neste sentido que ele traz qualquer coisa de novo e de essencial: a igualdade entre a potência de agir de Deus e sua potência de pensar, o que garante que Deus conhece adequadamente tudo o que ele produz e, assim, que todas as suas ideias são verdadeiras.

§ XX. Porque Deus, por sua potência de pensar, produz necessariamente as ideias dos modos de todos os atributos, segue-se: 1. como já dito, que o Pensamento produz as ideias de seus próprios modos, ou seja, as ideias de suas ideias, e que suas ideias são necessariamente ao mesmo tempo ideias de suas ideias; 2. que ela produz tantos modos quanto Deus ao produzir a infinidade dos seus atributos³⁸⁴.

Esta última afirmação põe um problema:

Deus tem uma infinidade de atributos que envolvem uma infinidade de modos. Os modos de Deus são infinitamente infinitos. Ora, a Coisa Pensante, produzindo tantas ideias quanto há formalmente modos na Natureza inteira, deve produzir por ela só tantos modos quanto Deus os produz, ou seja, uma infinidade infinitamente infinita (I, *Prop. 16*, II, *Esc. da Prop. 1, dem. da Prop. 3, Prop. 4*). Ela teria sozinha tanta potência quanto a de todos os atributos reunidos: "*A potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir.*" Mas, a potência de pensar de Deus sendo sua essência mesma (*cf. I, Prop. 24*), a essência do atributo Pensamento deve ser igual à da substância divina. Consequências cujo aparente absurdo não escapou a Tschirnhaus: "(...) o atributo do pensamento tem uma extensão bem maior que os outros atributos. Ora, visto que cada um desses atributos faz parte da essência de Deus, como admiti-lo sem contradição" ³⁸⁵ Espinosa, que satisfez às outras questões, não respondeu a esta.

Donde numerosas hipóteses, críticas ou interpretativas, igualmente inconciliáveis entre si:

ordem das ideias, e reverter, por isso, o ponto de vista de seu conhecimento imaginativo para se elevar ao de Deus, onde todas as ideias são adequadas.

³⁸⁴ *cf. L'Ame*, cap. IV, § III, pp. 50-51.

³⁸⁵ *Carta 70*, de Schuller, *loc. cit.*, p. 273.

1. Há dois Deuses, O pensamento e o Ser. – Asserção absurda, refutada pelo *Escólio da Prop. 10*, Proposições 11, 12, 14, etc., do Livro I.

2. Há um só Deus, identidade do Ser e do Pensamento, cuja disjunção leva à infinidade infinitamente infinita dos modos do Ser e à infinidade infinitamente infinita dos modos do Pensamento. – Isso não é mais Espinosa, mas Schelling³⁸⁶. É mesmo o contraponto de Espinosa, que refuta pelo conceito de Deus constituído de uma infinidade de atributos substanciais o dualismo Ser-Espírito, concebido como o fenômeno do um.

3. Há um só Deus e "*todos os diversos atributos concebíveis são, ao fim e ao cabo, apenas aspectos subjetivos resultantes do próprio Pensamento*"³⁸⁷.

Hipótese idealista que refuta entre outros o *Corol. da Prop 6*.

³⁸⁶ Sobre este ponto, Schelling, em seu *Bruno*, teve que recusar sua recusa do spinozismo: "BRUNO: Además, un conocer absoluto no es un pensar en oposición a un ser, antes bien, mantiene unidos en sí y de manera absoluta pensar y ser. LUCIANO: Indiscutible. BRUNO: Tiene, pues, asimismo pensar y ser bajo sí, no sobre sí. LUCIANO: Es superior a ambos, en tanto que éstos son opuestos. BRUNO: Este conocer, empero, mantiene con la esencia de lo eterno una relación de indiferencia absoluta. LUCIANO: Necesariamente, puesto que es la forma. BRUNO: Pero, dado que tiene pensar y ser bajo sí, será imposible hacer de éstos atributos inmediatos del absoluto según la esencia. LUCIANO: Imposible. BRUNO: ¿Podremos entonces considerar perfecto, desde el lado de la forma, un idealismo que considera el pensar y la extensión como los atributos inmediatos del absoluto, tal como se suele entender aquel idealismo que se tiene en general por el más perfecto? LUCIANO: Nunca jamás podremos hacer esto", Schelling, *Bruno*, trad. esp. de Francesc Pereña, Barcelona: Ediciones Orbis, 1985, p. 47.

³⁸⁷ Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, 1880, pp. 175-179. L. Robinson (*op. cit.*, p. 272), que cita Pollock, acrescenta-lhe como representante ainda mais decidido pela interpretação idealista. C. Stumpf, que, identificando a relação do Pensamento e da Extensão em relação ao ato representativo e ao conteúdo representativo, sustentaria mesmo que para Espinosa "*a realidade das coisas não é outra coisa senão o Pensamento que Deus tem dela* (Gedachtwerden durch ihr Gott)". No entanto, Stumpf parece dizer talvez outra coisa: sublinhando que "*as coisas (res) das quais Espinosa fala na Prop. 7 são os objetos imanentes do pensamento divino*" e conclui que "*sua realidade [neste pensamento] não é nada mais do que o pensamento que Deus tem delas*", Stumpf, *Spinozastudien*, Abhandlungen der Preuss, Akad. d. Wiss., 1919, Hist. Phil. Klasse, No. 4, p. 23. Por conseguinte, não se afirmar que em si a realidade das coisas se reduz para Espinosa ao pensamento que Deus tem dela, mas que ela está reduzida somente ao interior do entendimento divino, as coisas não podem ser senão, como Descartes disse após os escolásticos, da única maneira que elas podem ser em um entendimento, isto é, sob a forma de ideias. É, pois, só no Pensamento de Deus que os modos dos atributos, como coisas, seriam *Denkinhalte* e, como ideias, *Denkakte*. Daí a tradução de "*Ordo et connexio idearum Idem est ac ordo et connexio rerum*" por "*Die Ordnung und der Verknüpfung Göttlichen Vorstellungsakte nämlich ist die wie die der Göttlichen Vorstellungsinhalte*" [A ordem e a conexão do ato da representação divina é o mesmo que o conteúdo da representação divina] (*ibid.*, p. 24). Esta fórmula seria aceitável se ele entendia por isso simplesmente que, no Pensamento de Deus, as ideias dos modos deste Pensamento se encadeiam como seus modos mesmos, logo, que o encadeamento das ideias das ideias é o mesmo que o das ideias. Ela deixa de sê-lo, por outro lado, quando, com Stumpf, sustenta-se que o entendimento divino é passivo nas ideias que estão nele como conteúdos (*Vorstellungsinhalte*), o que leva o autor a afirmar que se encontra aqui "*o paralelismo da psicologia aristotélica transferido para a divindade, [...] os objetos sendo o determinante, e as ideias, como atos, o que é especificado por eles*", *ibid.*, p. 24. Mas se aqui se retoma Aristóteles, é por introduzi-lo onde ele não tem importância, pois as ideias do entendimento divino que são objetos das ideias não têm nada de passivo, são modos ativos e as ideias das ideias são a afirmação máxima de sua própria força.

§ XXI. – Se Espinosa não ofereceu propriamente uma resposta, é possível dá-la por ele? Pode-se tentar, sob a condição de não avançar sobre o que não decorre da doutrina e nada pretender além do que simples conjecturas.

Em primeiro lugar, Deus, compreendendo uma infinidade de atributos, tem necessariamente uma potência infinitamente maior do que qualquer um deles. Quando Espinosa declara que em Deus a potência de pensar é igual à potência de agir, ele não pode querer dizer que a primeira constitui em si uma potência tão grande quanto a segunda, mas simplesmente que, tão grande se conceba a segunda, a primeira é igual a ela, não absolutamente, mas em seu gênero, com tantos modos em seu gênero quanto Deus o tem em todos os gêneros. Por exemplo, de um autor de uma enorme máquina, capaz de traçar com exatidão perfeita um desenho detalhado de mesmo formato, pode-se dizer que nele o poder de projetar a coisa é igual ao poder de fabricá-la, sem querer dizer com isso que ele faz uso da mesma potência para o projeto que para a fabricação.

Deve-se então concluir que, nesse sentido, embora produzindo em seu gênero tantos modos quanto Deus produz em todos os outros gêneros, a potência do atributo Pensamento não é igual àquela de Deus, substância infinitamente infinita. Conclusão ainda mais evidente considerando que o Pensamento é um dos atributos de Deus, que compreende os modos do Pensamento e os dos outros atributos, isto é, a potência daquele e a destes, e assim se vê por si que a sua potência é infinitamente maior do que a do só Pensamento.

Mas, resolvida em relação a Deus, a questão não está em relação aos outros atributos, pois, já que um ser tem mais perfeição quanto mais tem propriedades ou modos³⁸⁸, parece impossível pretender que a infinidade infinitamente infinita dos modos do Pensamento não constitua mais perfeição ou realidade que a simples infinidade de modos de cada um dos outros atributos. É esta dificuldade, como se viu, que detém Tschirnhaus.

Uma vez que parece necessário admitir, de um lado, que há uma infinidade maior de modos no Pensamento do que em qualquer dos outros atributos, de outro, que todos os atributos têm igual perfeição ou realidade, a dificuldade não é resolvida se se conclui,

³⁸⁸ cf. *Dieu*, c. IV, §§ IVss, pp. 144ss.

com Lewis Robinson, que qualquer modo do Pensamento tem infinitamente menos realidade do que qualquer modo correspondente de outros atributos³⁸⁹? Em suma, se, de alguma forma, "*o peso específico da ideia é intermediário entre um zero e zero*"³⁹⁰? Assim, o conjunto infinitamente infinito de modos do Pensamento teria mais realidade do que o conjunto infinito de modos de qualquer outro atributo.

Esta interpretação engenhosa se apoia sobre certa concepção que Descartes fazia das ideias. Descartes, com efeito, sem chegar à negação de qualquer realidade da essência objetiva, como alguns escolásticos, declara que as ideias podem "*decair da perfeição das coisas de que foram tiradas*"³⁹¹, e são "*uma maneira ser muito mais imperfeita do que aquela pela qual as coisas existem fora do entendimento*"³⁹². Disso, concluiu-se que deve ser o mesmo para Espinosa, porque ele também concebe a essência objetiva como quadro da essência formal, e que a imagem tem sempre menos realidade que o original. Além disso³⁹³, ele desvaloriza ao máximo os modos do pensamento que, como os entes de razão, não representam nenhuma coisa fora deles e, por isso, a seus modos correspondentes eles recusa o nome de ideia³⁹⁴.

Por mais sedutora que seja esta solução, que tem o mérito de satisfazer, aparentemente, às exigências da lógica, ela se depara com várias objeções fundamentais.

De saída, dado o alto valor de realidade que Descartes concede à ideia clara e distinta, como verdadeira e de natureza imutável, pode-se perguntar se, professando que a realidade objetiva da ideia é menos real ou perfeita que a realidade formal da coisa, ele não faria mais que aceitar uma concessão *ad hominem* aos escolásticos que pretendiam reduzi-la a "*um puro nada*", reforçando sua prova ao preveni-la de uma objecção fundada sobre uma opinião que não seria a dele. De fato, ele reconheceu à ideia, nesta mesma prova, uma grande perfeição, pois, segundo ele, não só a ideia de infinito não é "*um pura nada*", mas nenhuma realidade formal finita, por maior que ela seja, poderia ser a sua causa, e que, em nome da necessária igualdade *ad minimum* da realidade da causa e a do efeito, deve haver "*ao menos tanta realidade formal*" na causa desta ideia,

³⁸⁹ Lewis Robinson, *Kommentar*, pp. 273-274.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 274.

³⁹¹ Descartes, *Meditações metafísicas* (2005), p. 68.

³⁹² *Idem*, p. 67. cf. *Primeiras Respostas*, A.T., VII, p. 103, l. 1-4, IX, p. 82.

³⁹³ *Pensamentos metafísicos*, loc. cit., p. 199.

³⁹⁴ Lewis Robinson, *op. cit.*, p. 274.

isto é, uma realidade formal infinita, quanto há nela realidade objetiva³⁹⁵.

Segundo, Espinosa não ensina em nenhum lugar que a ideia comporta menos realidade ou perfeição que a coisa representada: "*Pedro, por exemplo, é algo real; mas a ideia verdadeira de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si mesma algo real*"³⁹⁶; nada indica aqui que ela seja algo de menos real. Tudo leva a presumir, ao contrário, que ela é alguma coisa de mesma realidade. Quanto aos entes de razão, se ele constata que, não correspondendo a nenhum objeto fora do entendimento, eles não significam nada, é para afirmar que, como modos do Pensamento, "*são verdadeiros entes reais*"³⁹⁷. Se as ideias são, em um sentido, quadros, elas não são reflexos causados em nós pela ação das coisas representadas, mas tão-somente seus correlatos, cuja causa está só no Pensamento, e não nas coisas, a sua "forma" ou essência consistindo em um "*modo de pensar, sem relação com o objeto*"³⁹⁸. Ademais, como a Alma é para Espinosa a ideia do corpo, se toda ideia decai das coisas que ela representa, deve-se concluir que a Alma decai do corpo. Consequência que não se impôs Descartes, para quem a Alma não é a ideia de um Corpo, mas a qual Espinosa não podia evitar e que seria ruinosa para ele, pois como conceber que a alma, lugar do amor de Deus por si mesmo, possa ter menos perfeição que o corpo?

Parece então que a solução aqui proposta, apesar de seu engenho, deve ser rejeitada como contrária às aspirações fundamentais da doutrina e como não encontrando nenhum apoio, por distante que seja, nos textos.

Não se poderia encontrar uma outra solução, fundada sobre conceito de infinito? Dir-se-ia então que o atributo Pensamento sendo como os outros uma essência infinita, ele, atributo infinito (Pensamento), se expressa em cada sistema infinito de ideias correspondendo a cada um dos sistemas infinitos de objetos fundado em cada atributo. Consequentemente, o conjunto infinitamente infinito de ideias constituído pelo conjunto de sistemas infinitos não envolve para o Pensamento uma realidade infinitamente infinita. Para concluir uma tal realidade seria exigido que cada um desses sistemas de ideias fosse produzido por um atributo diferente, suposição duplamente absurda como contrária tanto à hipótese quanto à natureza da ideia que, por definição,

³⁹⁵ Gueroult, *Descartes*, I, pp. 207ss, e nota sobre a primeira prova *a posteriori*, *Apêndice* da segunda edição.

³⁹⁶ *Tratado da emenda*, *loc. cit.*, p. 366.

³⁹⁷ *Pensamentos metafísicos*, *loc. cit.*, p. 199.

³⁹⁸ II, *Esc. da Prop. 21*, *loc. cit.*, p. 175.

não pode ser produzida senão pelo atributo Pensamento. Enfim, como o infinito não se divide mas permanece idêntico ao fundo de cada modo, é indiferente que seus modos sejam uma infinidade ou uma infinidade infinitamente infinita. Conceber que a realidade do atributo seria mais ou menos grande à medida que teria mais ou menos modos, não seria introduzir o número onde ele não convém, isto é, no infinito que o excluí?

No entanto, esta última explicação não é mais satisfatória, pois, desde a demonstração da *Prop. 16*, quanto mais uma coisa tem propriedades ou modos, mais realidade ou perfeição ela tem.

Finalmente, esta aporia poderia se resolver, aparentemente, pela distinção indicada acima (*Dieu*, § XX) entre a potência de agir ou de produzir as essências formais e a potência de pensar, de produzir essências objetivas. Por sua potência de agir, o atributo Pensamento produz, pela sua natureza infinita, uma infinidade de essências formais (os *infinita*), nem mais nem menos do que a potência de agir em cada um dos outros atributos, estes *infinita* sendo nela como neles causas ou coisas. Todavia, cada essência formal, tendo no Pensamento o caráter de essência objetiva, isto é, de representação ou de ideias, refrata em uma infinidade de reflexos (os *infiniti modi*), correspondentes aos modos que, sobre a mesma linha que a sua, são seus correlatos na infinidade dos atributos.

Mas esta refração não muda em nada a sua realidade formal, que, "*sem relação com o objeto*", permanece identicamente uma só e mesma causa ou coisa no atributo Pensamento (cf. II, *Esc. da Prop. 21*). Assim, os *infiniti modi* que a modulam não acrescentam mais que a iridescência aumenta a quantidade de luz de um raio de cor branca. Em consequência, uma vez que não se produz nela mais essências formais do que qualquer um dos outros atributos o fazem neles mesmos, a potência de agir do Pensamento é igual ao de qualquer um deles; mas, enquanto potência de pensar, ela parece infinitamente maior porque refrata em uma infinidade de essências objetivas cada uma das essências formais que ela produz; neste sentido, ela é dita igual à potência de agir de Deus.

Esta conclusão pode ser obtida por outros meios. A infinidade infinitamente infinita de essências objetivas não resulta, no atributo Pensamento, de sua natureza infinita como atributo, mas de que, como Pensamento, ele deve representar uma

infinidade infinitamente infinita de coisas. Ora, se há uma infinidade infinita de coisas é em virtude da natureza infinitamente infinita da substância divina, que as produz necessariamente, mas não em virtude do atributo que as pensa; portanto, a infinidade infinitamente infinita de essências objetivas que as representam não é fundada na natureza infinita do atributo Pensamento, mas na natureza infinitamente infinita da substância divina, que, por sua potência de pensar, o atributo Pensamento conhece necessariamente na ideia de Deus; isto porque ela se deduz da ideia de Deus, que representa a substância divina e seus modos, e não da natureza infinita do atributo, que considerada nela mesma, independentemente das coisas que são representadas, produz uma infinidade, e não uma infinidade infinitamente infinita de essências formais ou causas.

Enfim, os *infiniti modi dos infinita* da *Prop. 16* do livro I e os da *Prop. 4* do Livro II não podem ser colocados na mesma linha, pois os primeiros são os modos da substância (da substância infinitamente infinita), enquanto os últimos são apenas os modos dos modos, ou seja, os modos (ou modulações) da infinidade de modos do atributo Pensamento. Ora, assim como não há mais realidade no conjunto dos modos da substância que na substância mesma, nem mais realidade no conjunto dos modos do atributo que no atributo mesmo, não poderia haver mais realidade no conjunto dos modos de um modo que neste modo mesmo. Assim, a realidade dos *infiniti modi dos infinita* no atributo Pensamento, se reabsorvendo naquela desses *infinita*, não pode multiplicar a realidade dos *infinita*, e não há mais realidade neste atributo do que em qualquer um dos outros.

*

§ XXII. – O *Escólio* chama a atenção para a unidade ontológica dos atributos em Deus. Ele tem duas partes, que se retiram para os modos e seus encadeamentos: 1º as conseqüências da união dos atributos concebidos como constituindo uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro (1ª parte)³⁹⁹; 2. as conseqüências da distinção real que subsiste entre eles, malgrado sejam em Deus (2ª parte)⁴⁰⁰.

³⁹⁹ II, *Esc. da Prop. 7*, do início a “*E por isso, quando eu disse...*”, *loc. cit.*, p. 137.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, de “*E por isso, quando eu disse...*” até o fim.

1º A unidade dos atributos em Deus funda na substância única a identidade dos modos, causas ou coisas, nos diversos atributos. Com efeito, o que vale para os atributos vale para os modos: assim como diversas substâncias de um atributo (Pensamento, Extensão e outros) são uma e a mesma substância constituída de atributos diferentes, também um modo qualquer de um atributo e os modos correspondentes na infinidade de outros atributos são uma só e a mesma coisa (causa ou modo) em atributos diferentes. Assim, "*um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por entre a névoa*"⁴⁰¹.

Da identidade dos encadeamentos entre as coisas nos diversos atributos se passa aqui à identidade das coisas encadeadas. Esta última identidade funda ontologicamente a primeira: porque as coisas encadeadas são as mesmas, os seus encadeamentos não são senão um. Com isso se esclarece e se confirma a fórmula pela qual a *Prop. 7* enuncia: "*A ordem e a conexão das ideias é a mesma (Idem est) coisa que a ordem e conexão das coisas*". Se a *Prop. 7* estabelece por um axioma epistemológico que a identidade dos encadeamentos dos modos nos diversos atributos é necessário, o *Escólio*, em sua primeira parte, explica para as verdades ontológicas porque ela o é⁴⁰². Neste caso, ele cumpre à

⁴⁰¹ E Espinosa continua: "[Os Hebreus] ao afirmar que Deus, o intelecto de Deus e as coisas compreendidas por ele são uma e a mesma coisa." Ele se refere, antes de tudo, a Maimônides (*Moreh Neb.*, I, c. 68.) "*Você conhece esta célebre proposição que os filósofos afirmam em relação à Deus: que ele é intelecto, inteligente e inteligível, e estas três coisas em Deus são uma só e a mesma coisa, que nele não há multiplicidade. Também o falamos em nossa grande obra {Compêndio do Talmud}, pois é a base da nossa religião*" (trad. Fr. do Guia dos Perplexos, Munk, vol. I, p. 301). Sobre a doutrina aristotélica de origem, ver Aristóteles, *Meta A*, c. 7, 1072 b, 19-21, c. 9, 1074 b, 33-35, 1075 a 1-5; Cf. S. Tomás, *Commentaria in Metph.*, Arist., ed. Cathala, p. 736, n. 2614), apoiado pelos peripatéticos árabes, por exemplo, Alfarabi: "*Deus é inteligência, inteligível e inteligente*" (cf. *Fontes quaestionum*, c 2, Schmölders, *Documenta philos Arabum*, Bona, 1836; e Avicena (Ibn Sina) (*Metafísica*, V. 1 e 2, f. 87, cf. Prantl, *Geschichte der Logik no Abendland*, III, p. 356, Schmölders, *op. cit.*, pp. 26ss), em quem Maimonides se inspira de perto (cf. Munk, *op. cit.*, pp. 302, nota); e pelos cristãos peripatéticos, em particular, S. Tomás: "*in Deo autem é intellectus ditto e intelligitur quod e ipsum intelligere ejus*" (*Suma Teol.*, 1ª Parte, qu. 18, art. 14, cf. também, I, q. 14, 3 *ad Resp.*, *Contra os Gentios*, I, 47-48, *De Veritate*, q. II, cap. 2, *ad Resp.*). Esta doutrina está longe de coincidir com a de Espinosa: a identidade das ideias e das coisas é, segundo estes filósofos, a da inteligência com seus objetos internos (as essências espirituais), e não a da inteligência com as coisas fora dela que, como modos de atributos outros que o Pensamento, não tem têm medida comum com ela. Ela se baseia sobre a identidade da essência de Deus e seu entendimento, a qual Espinosa rejeita energicamente. Por isso, é compreensível que ele a evoque com reserva: "*quod quidam Hebraeorum Quase per nebulam vidisse videntur*".

⁴⁰² "(...) que a *Mente* e o *Corpo* são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do *Pensamento*, ora sob o da *Extensão*. Donde ocorre (unde fit) que a *ordem*, ou seja, a *concatenação das coisas* seja uma só (una sit), quer a *natureza* seja concebida sob um quer sob o outro atributo", II, *Esc. da Prop. 2*, *loc. cit.*, p. 241, com referência ao II, *Esc. da Prop. 7*. Observa-se que a conclusão de um *Escólio* fez-se objeto de outro *Escólio*, não de uma *Proposição*. Sabe-se que o *Escólio* é em geometria uma nota sobre a

risca sua função de Escólio (*σχολίων*), isto é, de *nota explicativa*.

Esta cadeia única, abstração feita de sua diversificação na infinidade de atributos, Espinosa já a havia deduzido da substância, na *Prop. 28* do Livro I. Ele não cessou de evocá-la, neste caso, exprimindo a infinidade infinitamente infinita de modos divinos pela fórmula: "*infinita modis Infinitis*"⁴⁰³; *infinita* é a cadeia única dos modos singulares de uma substância única, que são as mesmas coisas sob diferentes atributos; *infinitis modis* é a sua diversificação ao infinito como modos de diferentes atributos. Assim, o paralelismo de modos correlatos, concebido como exprimindo sua identidade em uma só e mesma coisa (*una aedque res*), recebe da unicidade da substância o seu fundamento ontológico.

2º A segunda parte do *Escólio* é a contrapartida da primeira: malgrado sua identidade em termos de substância, os modos dos diversos atributos não deixam de ser causados por Deus, pois só ele é um tal ou tal atributo. Assim, a causalidade divina, não obstante a identidade de seu ato em todas as coisas, é sempre a causalidade de seus atributos – isto porque Deus como causa, ou seja, como *Natura naturante*, deve se definir primordialmente por seus atributos⁴⁰⁴, – os diversos modos produzidos por Deus em seus diversos atributos permanecem realmente distintos entre si, bem como (cf. I, *Esc. da Prop. 10*) permanecem realmente distintos em Deus mesmo os atributos constitutivos de sua substância. Eis aqui um aviso da *Prop. 7* e da *Prop. 6*: a unidade ontológica dos modos não deve impedir de ver suas diferenças reais e essenciais. Assim, ao contrário da demonstração da primeira parte, que é ontologicamente fundada sobre a substância infinitamente infinita, a demonstração desta contrapartida é epistemológica; tirando-a da *Prop. 7*, ela se funda como o enunciado da Proposição sobre a lei do conhecimento enunciada no *Axioma 4* do Livro I: não podemos conhecer um modo do pensamento senão pela sua causa, a qual é um modo do pensamento, etc.; conhecer um modo da extensão senão por sua causa, isto é, por um modo da extensão, etc. A potência causal dos atributos é concluída aqui de uma necessidade epistemológica e, mesmo quando se trata da extensão, ela procede do conhecimento ao ser.

As últimas linhas do *Escólio* concluem dos atributos a Deus: cada atributo sendo

Proposição que o precede (no feminino, o *Escólio* é o comentário filosófico ou crítica de um texto).

⁴⁰³ I, *Prop. 16 et passim*.

⁴⁰⁴ cf. *Dieu*, c. IX, § III, pp. 260-261, c. X, § XXX, pp. 300ss, c. XI, §§ XV-XVI, pp. 344 ss.

causa dos seus modos e Deus sendo constituído pela infinidade de atributos, Deus é causa das coisas produzidas por seus atributos, e, portanto, causa das coisas como são em si. Assim se previne o mal-entendido que surgiu da primeira parte do *Escólio*, pelo qual se figuraria que os modos produzidos pelos atributos, do fato deles exprimirem diversamente as coisas produzidas por Deus, não seriam as coisas como são em si. Se, com efeito, os atributos não constituíssem Deus inteiro sendo as causas das coisas, Deus não causaria Ele próprio as coisas, e essas, sendo-lhe neste sentido estranho, seriam ilusórias; se, por outro lado, ele mesmo as produziu realmente, mas estes atributos não constituíssem sua substância, as coisas, ao se exprimirem diversamente segundo a diversidade dos atributos, seriam nesses outros que não o que são em si, e elas seriam *fenomenais*. Todas estas hipóteses são agora excluídas e, também, no mesmo ato, as doutrinas que, separando Deus de seu Verbo criador, cavam um abismo entre ele e as coisas, comprometendo por isso sua autêntica realidade.

"(...) *por ora não posso explicar isso mais claramente*", observa Espinosa por fim. Nada, portanto, parece estar certo e mais claro. Mas por que as explicações posteriores parecem ser anunciadas aqui, onde se pode encontrá-las? Sem dúvida, nos escólios das *Proposições* II, 21 e III, 2. É verdade que estes evocam aquele *Escólio*, menos para torná-lo mais claro que para tornar mais claras, graças a ele, as *Proposições* às quais eles se reportam⁴⁰⁵. Mas pode-se estimar que, aplicando-se ao caso concreto da relação entre a Alma e o Corpo, eles tornam este próprio carro-chefe também mais claro.

§ XXIII. – Como ela demonstra a unicidade da cadeia de causas ou coisas fundando-se sobre a unidade dos atributos, imposta pela unicidade da substância, a primeira parte do *Escólio* da P7 é ele mesmo a contrapartida da P6, o que demonstra a independência radical da potência causal dos diferentes atributos ao se fundar sobre sua distinção real. Ela traz este princípio ontológico da unidade ao qual se havia esperado, mas que se passou à P7, a qual, atendo-se rigorosamente ao fio da dedução, não poria nada que apenas se pode concluir do atributo Pensamento.

Contrapartida da P6 somente enquanto ela a completa, mas não enquanto se

⁴⁰⁵ Os dois *Escólios* começam da mesma maneira: "*Esta proposição é entendida muito mais claramente a partir do que foi dito no Escólio da Proposição 7 desta parte*", *loc. cit.*, p. 175. – "*Isso é mais claramente entendido pelo que foi dito no Escólio da Proposição 7 da parte 2*", *idem*, p. 241.

opõe a ela. Com efeito, a P6, estabelecendo para cada atributo uma causalidade eficiente similarmemente autônoma, introduziu a identidade neles do comportamento das causas. Se ela pôde se estender a todos os atributos esta autonomia que a P5 estabeleceu só para o Pensamento, é por se fundar sobre a identidade da natureza dos atributos que, enquanto atributo, são igualmente essências da substância e concebidos por si. Assim tornou-se possível o seu Corolário, que já afirma a identidade da maneira e da necessidade (*eodem modo eademque necessitate*) segundo as quais as ideias e seus objetos se seguem de seus respectivos atributos. Esta identidade, que a P6 introduziu ao se fundar sobre a identidade formal da natureza dos atributos, a primeira parte do Escólio da P7 a confirma pela identidade de seus conteúdos, os modos diversos cada um dos quais não sendo senão uma só e mesma coisa em relação à substância.

Enfim, a autonomia causal, que esta mesma P6 estabeleceu para cada atributo, é confirmada pela última parte deste Escólio, o qual testemunha que esta autonomia se alia perfeitamente com a identidade dos conteúdos diversos segundo os diversos atributos.

Vê-se por isso que é impossível sustentar como alguns têm feito, que o *Escólio da Prop. 7* impõe aos diferentes atributos, contra a *Prop. 6*, a identidade do encadeamento dos seus modos, e que a prova de paralelismo só é admissível verdadeiramente neste Escólio, por meio da unicidade da substância. Pois, além do que temos dito, constata-se que a *Prop. 7* prova por si só, sem recorrer por meio do mundo a esta unicidade. Por outro lado, conferir-se-ia por isso a um Escólio o papel de uma Proposição, e, ao introduzi-lo abusivamente na cadeia dedutiva, faríamos violência à ordem. Um Escólio – como já se disse e como seu nome indica – é apenas uma explicação complementar. Ainda que ele comporte uma demonstração, esta demonstração, sendo estranha às da cadeia, permanece acessório. Desde o início do Livro II, o princípio da cadeia é o Pensamento, atributo de Deus. A *Prop. 7*, demonstrando o paralelismo por meio da lei que torna possível o conhecimento (é *Ax. 4*, Livro I),

§ XXVIII. – Das ideias de dois retângulos existentes em ato se diz que se distinguem *de outras ideias de outros retângulos*⁴⁰⁶. Mas de quais outros retângulos? Daqueles que existem apenas enquanto estão compreendidos no círculo ou daqueles que existem em ato?

⁴⁰⁶ « *Quo fit ut a reliquis reliquorum rectangularum ideis distinguantur* », *Ética*, p.139.

Alguns creram tratar-se dos últimos, estimando que, enquanto os primeiros subsistem de maneira indiferenciada na figura em que estão compreendidos, os últimos se diferenciando realmente um dos outros pela determinação precisa de seu tempo e lugar. Eles concluem que as ideias que distinguem estes dois retângulos existentes dados, são as ideias de outros retângulos existentes. Eles confirmam sua opinião por estas primeiras palavras da demonstração da *Prop. 9*: "*A ideia de uma coisa singular existente em ato é um modo de pensar singular, distinto dos outros (pelo Corol. e Esc. da Prop. 8 desta parte)*"*; estes "outros" não poderia, com toda evidência, reenviar senão às ideias de outras coisas singulares existentes em ato.

Esta interpretação deve ser rejeitada e só pode avançar se alguém perde de vista o ponto da questão. Com efeito, ela trata, neste caso, de explicar como as ideias das coisas que existem se distinguem das ideias das coisas que não existem e de que modo essas subsistem. O exemplo geométrico só pode servir para mostrar como as ideias de retângulos existentes são distintos das ideias dos retângulos que não existem. Ademais, uma vez que são visadas somente a infinidade de retângulos inexistentes e dois retângulos existentes, pode-se opor aqueles a esses, e não a outros retângulos existentes que, hipoteticamente, não são considerados. Enfim, não se pode valer da *Prop. 9*, já que ela utiliza o *Corolário* e o *Escólio* da *Prop. 8* para resolver justamente o caso que esta Proposição deixa de lado, a saber, o da distinção entre elas das coisas singulares existentes em ato. Em suma, a determinação na duração e no lugar, que permite distinguir, no *Corolário* e no *Escólio* da *Prop. 8*, entre coisas simplesmente compreendidas em Deus e as coisas existentes na duração, permitirá então que, na *Prop. 9*, distinguir aquelas dessas. Mas, esta distinção, não é posta em questão no *Corolário* da *Prop. 8*.

O presente *Escólio* não oferece a menor ambiguidade; as ideias de todos os outros retângulos são a dos retângulos que não existentes em ato na duração, e, uma vez que existam dois retângulos em ato, as ideias desses contrastam vigorosamente com as ideias daqueles.

§ XXIX. – Resta a saber como se distinguem umas das outras as essências que estão compreendidas em Deus como o são os retângulos no círculo.

* *Ética, loc. cit., p. 141.*

Se elas apenas se distinguem umas das outras apenas enquanto existem na duração, elas deixam de se distinguir quando essas existências se abolirem, e elas desaparecerão completamente no ser absolutamente homogêneo do atributo, que será tão indiferente quanto o bloco de mármore é das formas possíveis que o martelo do escultor pode fazer surgir. Sob as coisas singulares existentes, não haverá essências singulares eternas, objetos das ideias singulares elas mesmas eternas, mas somente o atributo indiferenciado, a distinção dessas coisas que se produzem fora dele nos modos singulares existentes, determinados segundo o lugar e o tempo.

Esta é, sem dúvida, a tese do *Breve Tratado*: a essência só pode ser percebida como uma coisa singular por uma ideia singular enquanto não existe em ato o objeto particular que ela toma o corpo de modo distinto: "*Dado que a essência, sem a existência, é concebida entre as significações das coisas, então a ideia da essência não pode ser considerada como algo particular. Isso só pode ocorrer quando há existência junto com a essência, porque então existe um objeto que não existia antes. Quando a parede, por exemplo, é toda branca, não há nela nem isto nem aquilo*"⁴⁰⁷. Daí segue-se que, enquanto o coisa singular não existe, a) sua essência não se distingue, nem do atributo no qual ela está compreendida, nem da essência das outras coisas⁴⁰⁸; b) ela não seria, portanto, objeto de nenhuma ideia singular⁴⁰⁹; c) tornando-se modo somente na e com a coisa existente, a essência do modo, enquanto essa coisa não existe, é, sem dúvida, compreendida no atributo mas não enquanto modo; d) ela não é nada, então, que possa se distinguir desse atributo, uma vez que fora do atributo e do modos, não há nada; em suma, ela é absorvida no ser indiferenciado do atributo⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ *Breve tratado, loc. cit.*, p. 136, nota; Apêndice, § 9, p. 159. Comparar com o texto de São Tomás citado em *Dieu, c. XII, § VII, p. 333, nota 9.*

⁴⁰⁸ *cf. dem. da P4 do Apêndice do Breve Tratado, pp. 156-157.*

⁴⁰⁹ *Breve Tratado, p. 159.*

⁴¹⁰ "Resta-nos, todavia, observar que essas modificações, enquanto nenhuma delas é real, estão contudo igualmente contidas em seus atributos. E porque não há nenhuma desigualdade {isto é, todos são uniformes} nos (a) atributos, e tampouco nas essências das modificações {isto é, elas são indiferenciadas}, não pode haver na Ideia nenhuma particularidade, visto que elas não estão na Natureza. Porém, se alguns desses modos revestem sua existência particular e por ela se distinguem de alguma maneira de seus atributos (porque então a existência particular que têm no atributo é o sujeito de sua essência), então revela-se uma particularidade nas essências das modificações e, por conseguinte, nas essências objetivas, que estão necessariamente contidas na Ideia", *Breve tratado, pp. 159-160.* (a) Traduzimos "nos atributos" e não como appuhn e a edição da Pléiade, "entre os atributos"; esta última tradução, retirando toda significação do contexto, é, ademais e por si mesma, inaceitável, pois tendo estabelecido que nenhum atributo pode ser igual a outro ("*tampouco existem duas substâncias iguais*", *Breve Tratado, p. 55*), só se pode afirmar que não há nenhuma igualdade entre elas. Além disso, uma vez

Estes pontos têm consequências decisivas para a doutrina da salvação: uma vez que as coisas existem na duração, não comportam essências singulares eternas, não há essência eterna, nem do corpo, nem da alma, e nem da eternidade individual. No momento da morte, o corpo se dissolve na extensão universal, não subsistindo senão pelo Pensamento eterno e inalterável que este tem de si mesmo⁴¹¹. Concepção próxima ao averroísmo, do qual o pensamento definitivo de Espinosa não se libera.

A *Ética* desvia-se destes pontos de vista. Pondo em Deus as essências como modos diferenciados de toda eternidade, ela atribui a cada corpo e a cada alma uma essência singular eterna, e funda a possibilidade de uma eternidade individual⁴¹². Nesta esfera, a diferença das coisas reside em suas definições ou razões genéticas próprias, concebidas necessariamente através da essência de Deus, e não nas determinações de tempo e lugar aptas em diferenciar, não a singularidade das essências, mas a particularidade das existências⁴¹³.

§ XXX. – No entanto, alguns encontram no *Corolário* e no *Escólio* da Prop. 8 certas fórmulas do *Breve Tratado*, tendo acreditado que se tratasse aqui e lá da mesma doutrina e, resultando, disso, uma interpretação aberrante da natureza respectiva das essências formais e das ideias que elas têm por objetos.

Uma vez que, observam eles, as coisas que não existem na duração (ou seja, as essências formais) são ditas não ter existência "enquanto elas estão compreendidas nos atributos de Deus", ao passo que as ideias dessas coisas inexistentes são ditas estar compreendidas na ideia infinita de Deus da mesma maneira que essas coisas estão compreendidas nos atributos, eles acreditaram que se devia opor estas ideias – que, como modos compreendidos em um modo infinito (o entendimento de Deus) devem pertencer

que eles não têm medida comum, não pode haver entre eles a menor relação, seja de igualdade ou desigualdade. Enfim, o texto holandês escreve *in* e não *tussen*: "...*En dewijl in de eigenschappen geen ongelijheid ter wereld is*", Geb., I, p. 119, l. 23-25. – MM. Brachin e Sassen, consultados, ratificaram nossa tradução, considerando como impossível traduzir *in* como se fosse *tussen*. Cf. *Dieu*, Apêndice n° 6, p. 474, note 14. – Cf. também *Breve Tratado*, Apêndice, I, *dem.* da Prop. 4: "A essência objetiva de um objeto é algo realmente distinto da ideia desse objeto; e esse algo (pelo axioma 3) ou é realmente existente, ou está compreendido em outra coisa que é realmente existente, e da qual não se poderá distingui-lo realmente, mas só modalmente (modaliter)" (*loc. cit.*, pp. 156-157). Notar o futuro: "poderá".

⁴¹¹ *Breve Tratado*, cap. 20, p. 136, nota pontos 3 e 8; cap. 22, §§ 4-7, pp. 141-142, cap. 23, p. 143.

⁴¹² *Ética*, V, Prop. 22.

⁴¹³ *Ética*, V, Prop. 23.

à *Natureza Naturada* – a essas essências formais das coisas eternas que, enquanto compreendidas no atributo, não poderiam ser modos e devem, portanto, pertencer à *Natureza Naturante*. Pela mesma razão, eles opuseram de forma semelhante as essências eternas das ideias, que estão compreendidas no atributo Pensamento, às ideias destas espécies, que são os modos deste atributo⁴¹⁴.

Tal interpretação, admissível a rigor ao *Breve Tratado*, é insustentável no da *Ética*. Segundo a *Ética*, temos visto, as essências das coisas são modos eternas de Deus, tanto quanto as ideias que elas têm por objeto. Com efeito, se Deus não produzisse as essências, essas poderiam ser e ser concebidas sem ele, o que é absurdo. Pois ele “é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência” (I, *Prop.* 25)⁴¹⁵.

Ademais, as essências não estão em Deus apenas em potência, como a estátua no bloco de mármore, pois tudo que é produzido por Deus é ato, e o ser em potência é para Espinosa um puro nada. As essências têm, portanto, uma realidade em ato distinta da realidade em ato de suas existências⁴¹⁶.

O erro desses intérpretes vem de que, as essências formais não-existentes sendo ditas “compreendidas nos atributos”, eles concluíram que elas deveriam pertencer à *Natura naturante*. Mas eles esqueceram que todos os modos estão compreendidos no atributo⁴¹⁷, e, por outro lado, que eles são estão compreendidos como que em outra coisa (*ut in alio*)⁴¹⁸, pois eles são efeitos.

É o que se vê pelo *Escólio 2* da *Prop.* 8 do Livro I, que examina precisamente como podemos ter ideias de coisas que não existem: enquanto a substância, ele explica, sendo

⁴¹⁴ cf. L. Robinson, *op. cit.*, pp. 287-290; em alguns aspectos também, A. Rivaud, em *A Física de Espinosa, Chronicon spinozanum*, IV, 1926, pp. 32-33.

⁴¹⁵ *Ética*, *loc. cit.*, p. 89

⁴¹⁶ *Idem*, demP22EV: “Deus é causa não apenas da existência deste ou daquele Corpo humano, mas também da sua essência (pela *Prop.* 25 da parte 1), que por isso deve ser concebida necessariamente pela própria essência de Deus (pelo Axioma 4 da parte 1), e isso com uma necessidade eterna (pela *Prop.* 16 da parte 1), conceito que decerto deve ser dado necessariamente em Deus (pela *Prop.* 3 da parte 2)”. Vê-se que a essência (eterna) de um corpo é dado em Deus, mas enquanto ela é dada tanto em Deus quanto em outro, pois ela é seu efeito, e enquanto ela pertence à *Natureza naturada*.

⁴¹⁷ P15EI, *loc. cit.*, pp. 67, 69, 71, 73 e 75.

⁴¹⁸ Esc2P8EI, p. 55: “Por modificação, porém, aquilo que é em outro e cujo conceito é formado a partir do conceito da coisa em que são. Por isso podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes, visto que, embora não existam em ato fora do intelecto, todavia a essência delas é de tal modo compreendida em outro que podem por ela ser concebidas”. DemP15EI, p. 67: “Modos, por sua vez (pela *Def.* 5), não podem ser nem ser concebidos sem substância; por isso só podem ser na natureza divina e só por ela ser concebidos”. DemP17EI, p. 77: “tudo é em Deus”. demP23EI, p. 87: O modo é em outra coisa (in alio), “isto é (pela *Prop.* 15), “é só em Deus”. cf. demP29EI, *sub fin.*, p. 97, demP30EI, p. 97, etc..

por si e concebida por si, só pode ser conhecida por ela mesma, tanto que, quando temos uma ideia, o modo, não sendo por si, nem concebido por si, está compreendido na substância como em outra coisa existente (*in alio*) pela qual a concebemos, tanto que é suficiente que a substância seja para nós como a conhecemos, sem que portanto ele exista. O exemplo geométrico dado pelo *Escólio* da *Prop. 8* do Livro II é, como vimos, bastante adequado: os retângulos são compreendidos sem uma outra coisa: o círculo existente, como os modos sem a substância, e, sem que eles existam, podemos obter as ideias pela ideia deste círculo existente, que, por sua natureza, os compreende em si como possíveis. Se alguns deles têm, em outro, uma existência concreta na duração, eles distinguem-se das ideias dos outros.

Dirão, enfim, que entre Deus e as essências eternas há a relação de substância e modos, ao passo que entre a ideia de Deus e ideias das essências eternas há a relação dos modos infinitos e suas partes? Sem dúvida, mas não há nada que crie uma dificuldade, pois é a da natureza da ideia, não do ser da mesma natureza de que a coisa é a ideia, representá-la como é em si. É, portanto, conforme à natureza da ideia que a ideia de Deus e as ideias que Ele tem das essências eternas, ainda que sendo de modos, representem como é em si a relação da substância com essas essências que são modos⁴¹⁹.

§ XXXI. – Pelo *Corolário* da *Prop. 8*, está implicado que o entendimento de Deus tem por conteúdo, além de todas as ideias eternas, todas as ideias que se produzem em cascata na duração e que têm por objeto as coisas existentes na duração. Como seu entendimento compreende as ideias das essências eternas, Deus tem a ciência da inteligência⁴²⁰; assim como ele compreende as ideias das existências na duração, ele também tem a ciência da visão. Quanto à ciência média, ou ciência dos futuros contingentes, ela lhe é estranha, uma vez que tudo sendo necessário e nada sendo contingente, os futuros contingentes são puras "quimeras"⁴²¹.

Por isso encontrar-se-ia incidentemente respondida à segunda das questões

⁴¹⁹ II, *Corol.* da *Prop. 7*, p. 137: "Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão". Isto porque todas as ideias que estão em Deus são adequadas (*dem.* da *Prop. 36*), então verdadeiras (*Prop. 32*).

⁴²⁰ Isto é, a ciência dos possíveis que não existem – e não, como alguns entenderam, a ciências dos possíveis que jamais existirão, pois, para Espinosa, não há tais possíveis.

⁴²¹ Sobre a ilusão dos futuros contingentes, *cf.* abaixo, c. IX, § XV, pp. 294-295, c. XIII, § II, pp. 404ss.

tradicionais: "*Como Deus conhece as coisas que não existem?*"⁴²².

⁴²² Para as teorias judaicas, cf. Maimônides, *op. cit.*, III, 15, 16, 20; e Gersônides, *Milhamot Adonai*, III, 2, 6(6) et III, 5(2) cf. A. Wolfson, *op. cit.*, II, pp. 27-31. Para as teorias cristãs, cf. São Tomás, *Sum. Teol.*, I, 14, 9 *ad Resp.*