



ESTUDOS DE FILOSOFIA MODERNA

Iago Orlandi Gazola
Larissa Nardo Baio Rocha
Viviane Mayumi Resende Uenaka
ORGANIZADORES



ESTUDOS DE FILOSOFIA MODERNA

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro O. Brito (UNICENTRO/Brasil)

SÉRIE "Estudos da Modernidade"

Editor da série: Lúcio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (Brasil)
- Celso Reni Braida (UFSC/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/ Argentina)
- Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UniSALZBURG, Áustria)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marilia Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

Iago Orlandi Gazola
Larissa Nardo Baio Rocha
Viviane Mayumi Resende Uenaka
(Organizadores)

ESTUDOS DE FILOSOFIA MODERNA

Apolodoro Virtual Edições
2025

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa
Simone Gonçales

Capa
Nilda Macedo

Revisão sob responsabilidade dos autores

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa “Estudo da Modernidade”
(GPEM - UNESP/CNPq)

Concepção da Obra
Grupo de Pesquisa “Estudo da Modernidade”
(GPEM - UNESP/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

E82 Estudos de filosofia moderna / Organizadores Iago Orlandi Gazola, Larissa Nardo Baio Rocha, Viviane Mayumi Resende Uenaka. - Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2025.
391 p.

ISBN: 978-85-93565-33-5 (Físico)
ISBN: 978-85-93565-35-9 (Físico – Edição especial)
ISBN: 978-85-93565-34-2 (Digital- ePUB)
ISBN: 978-85-93565-36-6 (Digital-PDF)

Inclui referências.

1. Filosofia – modernidade 2. História da filosofia I. Gazola, Iago Orlandi (Org) II. Rocha, Larissa Nardo Baio (Org) III. Uenaka, Viviane Mayumi Resende (Org) IV. Título.

CDD: 190

Elaborada por Márcio Carvalho Fernandes – CRB 9 /1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas
APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
<http://www.apolodorovirtual.com.br/>

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
KANT E OS <i>ENSAIOS</i>	
Lúcio Lourenço Prado.....	11
UMA CRÍTICA MODERNA À MODERNIDADE: CANIBALISMO E DESCOLONIALIDADE EM <i>DOS CANIBAIS</i> NOS ENSAIOS DE MICHEL DE MONTAIGNE	
Diego dos Anjos Azizi.....	46
TERRA INCÓGNITA? O CORPO HUMANO EM DESCARTES E FREUD	
Abel Beserra.....	103
REPRESENTACIONALISMO E REALISMO DIRETO EM DESCARTES: O PROBLEMA DO CONHECIMENTO NO ENSINO DE FILOSOFIA	
Jessé Israel Trindade Schmidt	
Evandro O. Brito	147
DOSSIÊ ESPINOSA	
O LABIRINTO DA EXPERIÊNCIA: O ESPINOSISMO N'O <i>FAZ TUDO</i> DE BERNARD MALAMUD	
Homero Santiago.....	169

“EM VISTA DE UM FIM”: A *EXPERIÊNCIA VAGA*, O
PRECONCEITO FINALISTA E A *FÁBRICA DA*
SUPERSTIÇÃO

Iago Orlandi Gazola 237

A DINÂMICA DOS AFETOS E DA IMITAÇÃO NA
ÉTICA DE ESPINOSA

Larissa Nardo Baio Rocha 271

OS SENTIDOS DO BEM E DO MAL EM ESPINOSA E
NIETZSCHE: POR UMA LEITURA ANTIFASCISTA

Maria Caroline Belfante

Viviane Mayumi Resende Uenaka 311

CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO EM
ESPINOSA

Jefferson Torres Velozo 350

REALISMO E DEMOCRACIA: PENSANDO A
POLÍTICA BRASILEIRA COM ESPINOSA

Victor Fiori Augusto 377

PREFÁCIO

Após dezoito anos nosso grupo de pesquisa está passando por uma reformulação importante, que se inicia com a mudança de nome: o *GPEI – Grupo de Pesquisa Estudos do idealismo* agora se chama *GPEM – Grupo de Pesquisa Estudos da Modernidade*. A presente coletânea é a celebração deste momento.

A razão principal para tal reformulação se deve ao caráter dinâmico da pesquisa filosófica que, não raras vezes, acaba por tomar caminhos inesperados e ampliar o escopo de suas preocupações. Em 2007, o *Idealismo*, suas diversas abordagens e críticas, representavam um ponto comum que conectava as diversas pesquisas que se desenvolviam no âmbito do grupo. Com o passar dos anos, contudo, devido aos interesses filosóficos dinâmicos de seus pesquisadores, o grupo ampliou sobremaneira seu foco de interesse e a amplitude de suas pesquisas, de modo que a palavra-chave “idealismo” já não se mostrava ampla o bastante para subsumir os interesses de pesquisa de todo grupo - que, contudo, mantém de forma intacta sua perspectiva histórica e temporal, uma vez que segue estudando a modernidade filosófica. Apesar do *GPEI* ter se constituído como uma marca na pesquisa filosófica brasileira, com a publicação de vários livros ligados aos *estudos do idealismo*, julgamos ser o momento de adequar nossa marca à realidade das pesquisas que desenvolvemos nos tempos atuais. Apresentamos, assim, o primeiro número da série *Estudos da Modernidade*, que marca a nova configuração do grupo.

O presente volume apresenta capítulos sobre Kant e Descartes em debate com outros filósofos, Montaigne, além de um *Dossiê Espinosa*, composto por seis capítulos. Como de costume em nossas publicações, há entre os autores membros do *GPEM* e convidados, e uma mescla de professores doutores com carreira consolidada e

doutorandos. Além dos ‘tradicionalis’ temas ligados a teoria do conhecimento e idealismo, também capítulos sobre ética, política e a boa e velha metafísica compõem o escopo da coletânea que agora apresentamos.

Grupo de Pesquisa Estudos da Modernidade - GPEM

KANT E OS ENSAIOS

Lúcio Lourenço Prado¹

Por onde começar a leitura da *Crítica da razão pura*?

Há uma importante questão de ordem metodológica que envolve o estudo das obras filosóficas, sobretudo aquelas grandiosas, que operaram movimentos decisivos na história do pensamento: por onde se deve começar a leitura? Especificamente, para nossos propósitos, por onde devemos iniciar a leitura da *Crítica da Razão Pura*²? Num primeiro olhar, tal questão pode parecer trivial, e mesmo sem sentido, especialmente considerando a forte influência que a filosofia brasileira recebeu do estruturalismo francês desde a fundação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo na década de 1940. A inexistência de quadros capacitados para o ensino da filosofia universitária laica, não ligada aos mosteiros³, acarretou a necessidade de se contratar professores europeus. E, para o bem e para o mal, foram contratados, em sua quase totalidade, filósofos ligados a um certo tipo de estruturalismo que introduziu no Brasil uma mentalidade fundada numa premissa metodológica inegociável: o texto é uma unidade em si mesma e deve ser estudado a partir de seu conteúdo e estruturas internas. Portanto, de acordo com essa perspectiva, deve-se evitar a "contaminação" do texto por elementos extrínsecos à sua literalidade e às estruturas lógicas e

1 Professor do Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp.

2 Doravante referida como *Crítica*.

3 O curso de filosofia mais antigo da Brasil é o da Faculdade São Bento que, depois, deu origem ao curso de filosofia da PUC-SP. Hoje, ambos cursos estão em atividade e reivindicam o título de mais antigo do Brasil.

conceituais que o sustentam. Reportar-se ‘para fora’ do texto é procedimento a ser evitado. Sendo assim, se seguirmos a orientação metodológica estruturalista, ainda muito presente em nossa mentalidade filosófica, a resposta para a questão inicial mostrar-se-á simples: devemos começar a leitura da *Crítica* pelos prefácios, depois a *Introdução*, *Estética transcendental*, *Lógica transcendental*, e assim por diante.

Embora haja um mérito inegável no que tange ao rigor e cuidado com o texto exigidos pelo método estruturalista, concordamos com essa orientação apenas em parte. De fato, é crucial que o próprio texto forneça as respostas procuradas, e buscar elementos fora dele para embasá-las pode ser arriscado e, sim, contaminar a leitura. Parece razoável que certos elementos adjacentes, como questões de ordem psicológica ou comportamental referentes ao autor (e.g., Kant nunca ter saído de sua cidade natal ou sua suposta vida sexual), devem ser rejeitados por não subsidiarem adequadamente a interpretação textual. O cuidado estruturalista é salutar e, enquanto metodologia de leitura, irretocável.

Há, todavia, um elemento que deve se somar ao rigor da leitura: a preparação do leitor para a obra. Fechar-se nos meandros estruturais do texto é apenas um momento (fundamental e insubstituível) do estudo propriamente dito. Deve haver, contudo, outro momento anterior, preparatório, que coloque o leitor em condições de efetivamente compreender o sentido e o alcance das teses e problemas com os quais irá lidar em sua leitura. Não se pode, pois, ser ingênuo ao ponto de acreditar que a obra e seu autor não estejam referidos problemas e questões inseridas em um debate filosófico mais amplo e estabelecido em seu tempo, que ela não tenha conexões com outras obras às quais está referida ou vinculada. Nesse sentido, a leitura da *Crítica* exige uma rigorosa contextualização teórica, indispensável para a compreensão de sua gênese conceitual. Somente abandonado a perspectiva de uma abordagem

estática e puramente estrutural da obra se pode, por exemplo, ter adequado discernimento com relação às reais inovações e novidades apresentadas pelo filósofo e aquelas teses e questões que já haviam sido formuladas no debate que o precede. Se não se atenta à dimensão histórica e genético-conceitual que envolve a produção da primeira crítica, corre-se o risco de atribuir a Kant a criação (como que 'do nada') de teses que, na verdade, ele retoma de debates com outros pensadores, como Leibniz e Locke, e apenas as reformula. É pertinente, portanto, estabelecer a *filogenia* das teses (em realidade, de algumas teses) da *Crítica*, a fim de identificar algum nexo na produção das mesmas ao longo de todo um debate preexistente a Kant. O objetivo do presente artigo é, assim, mostrar que um dos dois problemas centrais da *Crítica* (*teoria da intuição* e *dedução dos conceitos puros*) foi impulsionado por um debate anterior, que, ao ser tardivamente contatado por Kant, resultou em sua "virada crítica" e na elaboração da filosofia transcendental.

Ler ou não ler o Kant pré-crítico?

Kant produziu filosofia por aproximadamente seis décadas, desde meados da década de 1740 até o início do século XIX. A *Crítica*, publicada pela primeira vez em 1781, não é uma obra de juventude, mas o resultado de quase 40 anos de produção intelectual. Assim, uma resposta aparentemente plausível à pergunta sobre por onde começar a leitura da *Crítica* seria: deve-se iniciar pelas primeiras obras de Kant, e assim, reconstruir o desenvolvimento de seu pensamento, desde sua ligação ao leibnizianismo passado pelo crivo de Christian Wolff e ao newtonianismo nascente, até o advento da teoria da intuição no início dos anos 1770. Contudo, o próprio Kant, em 1772, proclamou: "Não

leiam nada do que escrevi antes de 1770"⁴, alegando que sua produção anterior à dissertação *Forma e princípios do o mundo sensível e do mundo inteligível*⁵ não deveria ser considerada, pois foi só a partir dela que encontrou seu problema e direcionou seu pensamento para a filosofia crítica. Diante disso, coloca-se a questão: seguir a orientação do próprio Kant e ignorar sua filosofia juvenil ou desobedecê-la, buscando reconstruir o nexo evolutivo de seu pensamento de forma mais ampla a partir das obras que ele próprio quis esquecer.

De acordo com a perspectiva adotada aqui, reconstruir a evolução do pensamento kantiano a partir de suas primeiras obras é algo fundamental para a compreensão do nexo genético-conceitual que direcionará Kant até sua grande obra, mas não é suficiente. A leitura do Kant pré-crítico não basta para compreender a filogenia das teses da *Crítica* que, de acordo com a presente abordagem, apresenta duas grandes novidades que a tornam singular:

1. A teoria da intuição, fundada na distinção entre as *leis do conhecimento racional* e as *leis do conhecimento intuitivo*. Kant introduz uma teoria da *intuição* que distingue a sensibilidade (faculdade que produz intuições, regida pelas dimensões temporais e espaciais) do entendimento (faculdade dos conceitos). O conhecimento não-analítico surge de uma síntese de representações de ambas as faculdades.
2. O esforço em oferecer uma dedução das categorias (conceitos puros do entendimento). A novidade não é postular as categorias (presente havia séculos na filosofia), mas sim oferecer uma *dedução metafísica*, capaz estabelecer de forma correta e completa uma tábua de categorias a partir de um fio condutor seguro (a forma lógica dos juízos), e uma *dedução transcendental*, capaz de

4 Carta a Marcus Hertz

5 Doravante referida como *Dissertação*

provar que esses conceitos puros se aplicam aos objetos da sensibilidade.

A insuficiência de se recorrer ao Kant pré-crítico deve-se ao fato de que somente um desses dois grandes movimentos se explicarem de forma minimamente adequada a partir de uma reconstrução genético-conceitual do pensamento kantiano a partir de suas obras anteriores a 1770, a saber, sua teoria da intuição. Duas décadas antes da publicação da primeira edição da *Crítica*, Kant já estava percebendo que leis e princípios puramente racionais não se aplicam de forma não problemática ao âmbito do real, e isso o direcionará à postulação das leis conhecimento intuitivo em 1770⁶, prenunciando a *Estética transcendental*. Porém, no que diz respeito às questões relativas aos conceitos, sua natureza pura ou empírica, sua aplicação aos objetos da intuição e tudo mais que faz parte dos problemas abordados na *Lógica transcendental*, simplesmente inexistem nas obras do Kant pré-crítico.

Na seguinte seção será feita uma pequena reconstrução genética da teoria da intuição, a partir de algumas obras kantianas anteriores a 1770, a fim de apontar o nexo de problemas que possibilitaram, ao menos no que tange à teoria da intuição, o advento da filosofia crítica em sua forma definitiva.

Rudimentos da teoria da intuição no Kant pré-crítico

De forma esquemática, pode-se dizer que a filosofia juvenil de Kant tem algo de dogmática em seus primeiros tempos. Já em seu primeiro escrito sobre a estimação das forças vivas, publicado em 1745, Kant se apresenta com um filósofo fornecedor de respostas e solucionador de problemas. Kant tinha, certamente, consciência de que a metafísica não havia encontrado seu auge e que muitos

6 *Dissertação II* 388

problemas ainda careciam de respostas, mas aparentemente não duvidava da possibilidade de serem resolvidos. Independentemente da pertinência ou não de seus argumentos e a exequibilidade de seu projeto, interessa-nos aqui atentar para um certo *otimismo metafísico* que Kant adota. O autor acredita ali poder resolver um problema relativo à mensuração das forças que opunha duas perspectivas diametralmente distintas: a cartesiana, ancorada numa *cinemática*, e a leibniziana, que refletia uma concepção *dinâmica* do movimento. Contudo, Kant, em seu escrito inaugural, não se apresenta somente um fornecedor de respostas, mas sobretudo como um *conciliador*, na medida em que busca equacionar sistematicamente teses e abordagens contrárias, ou mesmo contraditórias⁷. De acordo com aquele Kant, ambas as formas de estimação das forças, de Descartes e Leibniz, eram basicamente corretas. Estavam, porém, associadas a diferentes classes de movimento.

O opúsculo sobre as forças vivas foi o único publicado por Kant na década de 1740. Na década seguinte, o autor mantém de forma bastante contundente sua postura propositiva e conciliatória, mas agora com uma nova personagem em cena: a física newtoniana. Os debates acalorados entre leibizianos e newtonianos referentes à natureza do espaço e suas propriedades, existência das mônadas, ação à distância, aguçaram no jovem Kant aquele espírito conciliador já presente no escrito das forças vivas. Na *Mona-dologia física*, de 1755, mais uma vez ele se apresenta como o fornecedor das respostas capazes de conciliar

7 Muito se poderia se aprofundar sobre esse tema, mostrando o quanto a reflexão sobre a tensão entre teses antagônicas foi algo que esteve presente no pensamento de Kant sob vários aspectos e em vários contextos, desembocando, sobretudo, nas antinomias da razão pura. Ocioso salientar o quanto a tensão entre tese e antítese marcou uma parcela da filosofia alemã posterior a Kant.

“cavalos e lobos”⁸, na medida em que pretende dotar a mecânica newtoniana de uma fundamentação metafísica segura, coisa que, segundo ele, somente o sistema leibniziano poderia oferecer, por mais conflitante que fossem as bases teóricas nas quais estavam assentadas ambas as escolas. Kant acredita ali poder provar que a infinita divisibilidade do espaço, comprovada pela geometria e suposta pela física de Newton, não exclui a existência de mônadas, substâncias simples e, portanto, indivisíveis. Não nos interessa aqui entrar nos pormenores desta obra nem reconstruir seus argumentos, mas apenas salientar que o otimismo metafísico e o caráter conciliatório do jovem Kant estavam marcadamente presentes em sua mentalidade filosófica e que tais fatores são as marcas características que permite que Kant seja rotulado como *dogmático* em sua primeira filosofia.

Outro fator importante a ser apontado com relação à *Monadologia física* é o aspecto metodológico. Kant organiza sua obra ao modo geométrico, com axiomas, teoremas, corolários e escólios, o que denota sua afiliação ao iluminismo leibno-wolffiano num ponto que será crucial anos mais tarde: a unidade a universalidade do método geométrico. Recorde-se que na Alemanha de meados do século XVIII, ao menos três partidos filosóficos rivalizavam: 1) escolásticos, remanescentes de um tomismo tardio que ainda resistia; 2) pietistas, que se recusavam a aceitar as bases rationalistas para a metafísica, por considerarem que elas levariam, necessariamente, a um determinismo (aos moldes espinosanos) e 3) o iluminismo tardio, que chega na Alemanha somente no início do século XVIII, capitaneado pelo sistema leibno-wolfiano. Dentre vários outros aspectos, um fator determinante na divisão desses partidos é justamente o método da filosofia: escolásticos com seu método silogístico, pietista com uma espécie de empirismo

8 *Monadologia física*, Introdução

analítico e os iluministas adeptos do método axiomático, já anteriormente apropriado pela geometria. Kant, claramente, afilia-se ao racionalismo leibniziano nesse momento de sua juventude, uma vez que aceita (ainda) a validade universal do método axiomático. É possível, assim, apontar de forma precisa ao menos duas características marcantes no pensamento inicial de Kant que nos autoriza a classificá-lo ali como um racionalista dogmático: a) otimismo metafísico (as respostas podem ser dadas) e b) cartesianismo metodológico (o método geométrico se aplica à metafísica).

Embora toda classificação sistemática seja complicada, sobretudo quando se trata de um filósofo com a complexidade inquietude de Kant, sempre procurando seu problema e tentado identificar o papel da metafísica no nexo sistemático das ciências, é muito claro que no início da década de 1760 o pensamento de Kant passa por uma modificação importante. Mesmo mantendo ainda, em muitos sentidos, o espírito conciliador mencionado acima⁹, ou seja, primeira característica marcante de seu dogmatismo juvenil, com relação à segunda, referente ao cartesianismo metodológico, ele muda sua posição de forma contundente. Percebe que a unidade metodológica pretendida pela tradição cartesiana – um método axiomático universal, copiado da geometria – não existe. Por razões historicamente compreensíveis: Descartes, olhando ao seu redor em busca de um modelo de ciência bem-sucedida capaz de

9 A atitude conciliadora que permeia seus escritos ditos ‘dogmáticos’ cederá aos poucos a uma postura mais sintetizante. Não se tratará mais de conciliar sistemas antagônicos, mas extrair, a partir da tensão entre teses opostas, uma alternativa nova, que guarda relações com as teses iniciais, mas que não é simplesmente uma fusão ou mistura. Em certo sentido, o presente ensaio apresenta a manifestação de um processo como esse, a partir de Locke e Leibniz. Mas isso será tratado mais adiante.

fornecer-lhe um paradigma metodológico adequado para a execução de seu projeto metafísico, encontrou somente na geometria o ideal de certeza almejado. No contexto em que Descartes produz sua filosofia, somente a geometria havia logrado êxito em adentrar àquilo que Kant chamou mais tarde de "via segura da ciência"¹⁰, produzindo conhecimento necessário, universal. Assim, a ideia de que a geometria teria sido a primeira ciência a servir-se do método universal aparece como uma hipótese plausível e mesmo, dentro daquele contexto, inevitável.

Para o Kant da década de 1760, entretanto, a geometria não seguia sozinha na "via segura da ciência"; a física newtoniana estava se estabelecendo e apresentando resultados que equivaliam aos da geometria no que tange ao grau de certeza alcançado. A mecânica newtoniana, mesmo ancorada em parcos fundamentos metafísicos (ou por causa disso), conseguia produzir leis com validade universal e certeza irrecusável. O fazia, no entanto, servindo-se de um método diverso daquele da geometria, copiado pelo racionalismo cartesiano. Ao adentrar na década de 1770, Kant começa a se convencer de que o método puramente racional, baseado em definições e (na terminologia da *Crítica*) puros conceitos, não é adequado à metafísica, porque esta deve tratar de entidades reais, diferentemente do que faz a geometria. No opúsculo *Investigação sobre a evidência dos princípios da filosofia natural e da moral*¹¹, de 1762, Kant deixa seu anticartesianismo metodológico muito claro: a matemática cria seus próprios objetos por síntese. Não trata, pois, de coisas reais, mas objetos produzidos pelo próprio geômetra. Sendo assim, esta ciência não pode senão produzir conhecimento necessário, uma vez que somente retira do objeto aquilo que ele mesmo coloca. A metafísica, por sua vez, deve tratar de objetos reais,

10 *Crítica* B VII

11 Doravante referido como *Preisschrift*

de coisas existentes e, assim, não pode trabalhar sinteticamente, construindo seus próprios objetos. Em vez disso, o trabalho da metafísica, para o Kant do *Preisschrift*, deve ser analítico. Fortemente influenciado pelo pietismo de Crusius, mas também por Leibniz, Kant entende que a metafísica deve partir de um conteúdo dado na experiência de forma confusa e, analiticamente, tornar claro este conhecimento. A metafísica deve, portanto, servir-se de um método *analítico*, ao contrário da geometria que utiliza um método *sintético*. Kant claramente já percebe ali que o método da geometria não é universal e, mais ainda, não pode ser aplicado ao âmbito das coisas reais. Tem claro que a matemática opera pela construção *a priori* de seus próprios objetos, que não necessariamente existem na realidade, enquanto a metafísica deve tratar de coisas existentes. Assim, o método da metafísica não pode ser o da geometria.

Juntamente com o *Preisschrift*, dois outros escritos do mesmo período são relevantes para a compreensão dos rumos que a filosofia kantiana está tomando por esses tempos. Um deles é o opúsculo *O único argumento possível para demonstração da existência de Deus*, onde Kant estabelece uma tese crucial: a existência não é um predicado real, mas somente verbal. Embora, na construção gramatical, a existência opera sintaticamente como um predicado, do ponto de vista ontológico, ela não cumpre esse papel. Um predicado real deve apresentar uma característica positiva que se agraga ao conceito da coisa. Não é o que ocorre, segundo Kant, com a existência, uma vez que ela somente afirma a posição absoluta da coisa e que o conceito ao qual se refere se realiza. Mas não torna o conceito mais amplo do que ele é, independentemente da existência. A consequência capital disso é que a existência de nenhum objeto pode ser inferida por jogos argumentativos ou silogismos, ou por derivações teoréticas a partir de princípios dados *a priori*, uma vez que não é uma propriedade que possa ser deduzida de conceitos. Para o Kant do início dos anos 1760, a

existência é a posição absoluta da coisa, e não se reduz a nexos lógicos ou conceituais. Salta aos olhos aqui a conexão com a crítica ao que Kant chama de método sintético no *Preisschrft*: procedimentos metodológicos baseados em puros conceitos forjados *a priori* não podem dar conta de entidades reais e, portanto, são ineficazes na metafísica. E mais do que isso: Kant está traçando uma linha divisória bastante contundente entre o que é da *ordem do real* e o que é da *ordem do racional*, e que isso não deve se misturar: o *conceitual* não submete o *real* e nem o abarca em suas teias. Uma coisa é o trato com puros conceitos, outra coisa é a conexão efetiva com aquilo que é real.

A atitude mencionada acima se manifesta também de forma contundente na obra *Ensaio para introduzir a noção de grandeza negativa em filosofia*, do mesmo período. Neste opúsculo, Kant argumenta que, diferentemente da lógica, onde o contraditório se anula, produzindo um não-ser absoluto, no âmbito da matemática, magnitudes opostas e equivalentes podem não resultar em um nada absoluto, pois são fruto da anulação de duas magnitudes opostas. De acordo com Kant, este conceito matemático de magnitude negativa pode e deve ser aplicado com sucesso na metafísica (ou seja, no *real*), uma vez que é capaz se referir ao âmbito da realidade de forma mais eficaz que a oposição lógica e puramente racional. Quando duas forças opostas de mesma magnitude se exercem mutuamente no âmbito da realidade, o resultado será o repouso, mas um "repouso positivo", derivado da ação de forças reais que se exercem de forma efetiva. Como quando "paramos" o carro em uma ladeira sem acionar o freio de mão, mas acelerando suavemente com auxílio da embreagem para tão somente compensar a força da gravidade que empurra o carro para baixo. O carro não estará em movimento, mas num "repouso positivo", que não é a ausência de forças, mas o resultado a ação de duas forças reais, porém opostas.

Não cabe aqui adentrar aos meandros conceituais e argumentativos dessas obras, mas apontar que elas se apresentam como manifestações de uma mesma inquietação que afetava Kant: a premissa elementar do racionalismo moderno (desde Descartes, passando de forma contundente por Espinosa e ainda presente na escola leibniz-wollfiana) que postula a compatibilidade absoluta entre as esferas da razão e da realidade, o que permitiria a aplicação de métodos puramente racionais com capacidade de alcançar a essência mesma das coisas, do ser, da substância, enfim, do real, é falsa. Nos três escritos mencionados, Kant, de alguma forma, aponta para uma discrepância entre os domínios da razão e do ser. Aponta que um método que produz seus próprios objetos por sínteses *a priori* não é capaz de versar sobre coisas reais, que provas ontológicas que pretendam estabelecer a existência de Deus (ou de qualquer entidade) por inferências a partir de definições dadas por puros conceitos são inócuas, e que as oposições lógica e real não obedecem mesmos princípios. Kant ainda não se deu conta de que deve promover uma distinção das faculdades sensível e intelectual (porque problemas dessa ordem ainda não fazem parte do seu universo, como veremos mais adiante) e ainda não vislumbra a necessidade de estabelecer que existem leis do conhecimento intuitivo, como fará na *Dissertação*, mas claramente já enxerga que há algo de errado com a metodologia dogmática dos metafísicos continentais e que este problema deriva da incapacidade de se alcançar a realidade das coisas por puros conceitos. Portanto, deve haver algo não conceitual, não racional, regendo a ordem do conhecimento das coisas reais. Sabemos que este papel, na filosofia crítica posterior, será realizado pela intuição.

Os *Sonhos de um visionário* de 1766 e o artigo *Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões do espaço* de 1768 apresentam também elementos que remetem, ainda confusamente, ao conceito de *intuição* que estará

completamente estabelecido em 1770. Não cabe aqui, entretanto, entrar nessas minúcias, mas apenas apontar que há um nexo de continuidade a partir dos textos pré-críticos de Kant que permite identificar uma ‘linha evolutiva’ no desenvolvimento de suas reflexões, que leva, de um quase dogmatismo metodológico, ao estabelecimento de uma teoria da intuição e à distinção entre as *leis do conhecimento intuitivo* e as *leis do conhecimento racional*¹². Vê-se que o advento da teoria da intuição, uma das duas grandes novidades que a *Crítica* apresentou, pode ser ter sua gênese explicada a partir da reconstrução do pensamento kantiano a partir de suas obras de juventude.

Ausência de questões sobre validade e natureza dos conceitos antes 1770

Se os opúsculos do início da década de 1760 soam familiares à luz do Kant estabeleceu na *Estética transcendental* com sua teoria da intuição, não se pode dizer o mesmo com relação à *Lógica transcendental*. Simplesmente inexiste nos textos kantianos anteriores a 1770 qualquer tipo de abordagem que remeta a problemas relativos à origem, validade, natureza e aplicação dos conceitos. Quanto há de puro e de empírico nas representações, qual o papel experiência na produção dos conceitos, se são todos empíricos, se alguns são puros, como se aplicam aos objetos da experiência... nada disso possui qualquer nexo de continuidade com o pensamento kantiano de juventude. Isso explica, ao menos em parte, a passagem da carta à Marcus Hertz na qual Kant diz que seus escritos anteriores a 1770 não devem ser lidos e considerados. Um leitor do Kant pré-crítico que se depara com a *Lógica Transcendental* não consegue entender de onde ele tirou aqueles problemas, que

12 *Dissertação II* 392

aparecem como que de repente e assumem protagonismo em sua obra maior. Tal estado de coisas leva-nos a crer que deve ter ocorrido algo de muito relevante em meados da década de 1760, capaz de proporcionar uma verdadeira virada em seu pensamento. Kant, que sempre foi um filósofo inquieto na busca do seu problema, que mudou muitas vezes de opinião, que reformulou perguntas, que escreveu sobre uma multiplicidade de temas, experimentou algo muito impactante, que lhe proporcionou a passagem daquilo que nos acostumamos chamar de filosofia pré-crítica à filosofia crítica. Coloca-se então a questão: o que se passou? Qual foi o evento responsável por essa mudança, se não radical, ao menos contundente nos rumos do pensamento kantiano e que proporcionou a elaboração da *Critica*?

Frederick Beiser em seu artigo *Kant's intellectual development - 1745-1781* apresenta uma resposta à nossa pergunta, da qual discordamos. Para ele, a leitura de Rousseau teria sido a responsável pela mudança de rumos no pensamento de Kant e para a colocação de seu problema crítico¹³. Com base em anotações nos manuscritos das *Observações sobre o belo e o sublime*, de 1765, Beiser sustenta que a leitura de Rousseau teria mostrado a Kant que a razão, por si só, não é a fonte das virtudes e que letramento e erudição não são garantias de uma vida ética e virtuosa. Ao contrário do que seria de se esperar se o intelectualismo ético fosse verdadeiro, o que se vê nos círculos acadêmicos são vícios e degenerações. A imagem de uma plebe rude, iletrada e viciosa contrapondo-se a uma elite ilustrada e virtuosa apresentou-se como irreal. Assim, ainda de acordo com a tese de Beiser, Kant, como que se desiludido com razão, incumbiu-se da tarefa de submetê-la a uma crítica rigorosa, capaz de determinar seus poderes e, sobretudo, seu fim. Isso explicaria a mudança de rumos de Kant

13 Beiser, p. 43-44

em suas reflexões e teria sido o ‘fato novo’ determinante para a guinada em direção ao projeto de uma filosofia transcendental.

Embora seja factível e provado pelas anotações mencionadas por Beiser que a leitura de Rousseau exerceu forte impacto em Kant e, certamente, influenciou de alguma forma a orientação de suas reflexões nos tempos que se seguiram, essa suposta influência não é suficiente para resolver a questão tal como a colocamos. Porque a abordagem aqui proposta exige um nível de aprofundamento em pontos que a hipótese de Beiser não capaz de explicar se não muito vagamente. A pergunta pelo ‘fato novo’ foi colocada aqui apontando a inexistência de referências textuais na obra juvenil de Kant a problemas que estejam relacionados ao que ele abordará mais tarde na *Lógica transcendental*, ou seja, trata-se de identificar em que momento e por quais motivações a dedução da tábua das categorias, prova que os conceitos puros referem-se aos objetos da intuição, passou a ser, aos olhos de Kant, o problema fundamental da filosofia. Isso a hipótese de Beiser não responde, pois é muito genérica e se apoia em fatores mais psicológicos do que propriamente conceituais. Explica uma mudança de ânimo do filósofo, estimulada por sua decepção para com a razão, mas não aponta de onde e nem como essas novas reflexões foram assimiladas. A leitura de Rousseau pode sim explicar o tom adotado por Kant nos *Sonhos de um visionário*, obra em que demonstra de forma contundente, sarcástica e, até, ferina seu descontentamento com a filosofia acadêmica, simbolizando um verdadeiro rompimento de Kant com a tradição dogmática que será sim muito atacada na *Crítica*. Mas o interesse da presente investigação é apontar elementos conceituais precisos que se conectem com os problemas centrais da *Crítica*. Nisso, a hipótese de Beiser falha contundentemente.

O fato novo: publicação tardia dos *Novos ensaios*

Embora tal evento sequer tenha sido mencionado por Beiser no texto acima mencionado, há razões muito fortes e plausíveis para identificarmos na publicação tardia dos *Novos ensaios acerca do entendimento humano*¹⁴ de Leibniz, em 1765, o fato novo responsável pela mudança de orientação nas reflexões kantianas que desembocarão mais tarde na *Lógica transcendental* e que formarão toda problemática desenvolvida por Kant acerca dos conceitos (puros ou empíricos), da necessidade de uma dedução das categorias e do papel exercido por elas na fundamentação do conhecimento necessário.

Durante várias décadas, as escolas filosóficas continental e anglo-saxônica tiveram muito pouco o que conversar. As divergências quanto ao projeto filosófico de cada uma e, principalmente, sobre as bases mais elementares que as sustentavam, fizeram com que praticamente inexistassem debates mais profundos envolvendo racionalistas continentais e empiristas insulares. De um lado, autores como Descartes afirmavam de forma muito genérica que os “sentidos nos enganam”¹⁵ e, por isso, as faculdades sensíveis não poderiam estar no princípio de todo conhecimento possível. Do outro, autores como Locke diziam que os temas abordados pela metafísica especulativa eram muito “divertidos”¹⁶, porém inconclusivos, improváveis e, por isso, inócuos. Nesse sentido, Leibniz foi um verdadeiro divisor de águas, uma vez buscou realizar uma análise detalhada dos *Ensaio acerca do entendimento humano*¹⁷ de Locke e pretendeu estabelecer um diálogo positivo com o filósofo inglês. Após enviar algumas cartas ao autor dos

14 Doravante referido como *Novos ensaios*.

15 *Meditações* 1

16 *Ensaio* Introdução 2

17 Doravante referido como *Ensaio*.

Ensaios que foram ignoradas, Leibniz então decidiu escrever os *Novos ensaios*, obra que, em forma de diálogo, apresenta uma análise linha a linha da grande obra lockeana. Em 1704, porém, quando os *Novos ensaios* estão prontos para serem publicados, John Locke veio a falecer e, com isso, Leibniz desistiu de publicar seu livro. Durante cerca de uma década, até sua morte em 1714, Leibniz seguiu revisando seus manuscritos. Porém, não os publicou, e este permaneceu desconhecido por meio século. Somente em 1765 (nossa ano chave) vieram então a público os *Novos ensaios*.

Dada sua motivação, e mesmo seu estilo literário dialógico, a leitura dos *Novos ensaios* exige a leitura concomitante dos *Ensaios* de Locke, já que o primeiro persegue o segundo tese a tese, argumento a argumento. Assim, mesmo que Kant não tenha lido os *Ensaios* de Locke anteriormente, a leitura dos recém publicados *Novos ensaios* colocou-o diante dos problemas que o inglês havia colocado décadas antes, acompanhados das objeções racionalistas de Leibniz. Vinte anos após publicar seu primeiro escrito, Kant adentra às discussões epistêmicas que envolvem racionalismo inatista e empirismo idealista e que são, de forma muito contundente, aquelas que o levarão aos problemas mais centrais da *Crítica*. Conforme será visto adiante, a *Crítica* trata, em muitos aspectos, das mesmas questões que estão sendo discutidas nos *ensaios* de Locke e Leibniz. Kant joga o mesmo jogo, recola problemas análogos, aprofunda o que havia sido apenas esboçado por seus predecessores. Aqueles temas que protagonizam a *Crítica* e inexistem na filosofia kantiana de juventude podem ser facilmente reconhecidos nos dois *ensaios*. O que Locke e Leibniz estão abordando está muito mais próximo das coisas que Kant abordará na *Crítica* do que de tudo aquilo que Kant escreveu nos vintes anos que antecederam a publicação dos *Novos Ensaios*. Nas seções seguintes serão

apresentados argumentos em favor desta tese com base nos textos dos próprios autores envolvidos.

Kant leitor dos *Ensaios*

É muito famosa e citada a passagem dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*¹⁸ na qual Kant a atribui a David Hume o mérito de ter-lhe despertado de sua sonolência dogmática¹⁹. Hume teria sido o responsável, segundo a perspectiva kantiana, por apontar a necessidade de uma dedução dos conceitos puros. Não que Hume tivesse expresso essa necessidade de forma literal, mas as críticas que fez à validade e universalidade do princípio causal mostrou a Kant qual a tarefa a ser executada no sentido de fundamentar a certeza científica e evitar as conclusões cépticas do filósofo escocês. Por conta disso, muito se comenta, de forma por vezes exagerada, acerca da influência decisiva do pensamento de Hume para o advento da filosofia transcendental de Kant e para seu projeto filosófico como um todo. Contudo, cabe ressaltar, para os propósitos do presente trabalho, a maneira como Kant introduz o tema “Hume” na introdução dos *Prolegômenos*²⁰:

Desde os ensaios de Locke e Leibniz, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva a respeito do destino desta ciência do que o ataque que David Hume lhe fez. Ele não trouxe qualquer luz a este tipo de conhecimento, fez, porém, brotar uma centelha com a

18 Doravante referido com *Prolegômenos*

19 *Prolegômenos A 13*

20 Todas as obras aqui citadas possuem traduções em língua portuguesa disponíveis. Para manter a unidade idiomática no texto, serão utilizadas nas citações as edições traduzidas indicadas nas Referências bibliográfica.

qual se poderia ter acendido uma luz, se ela tivesse alcançado uma mecha inflamável, cujo brilho teria sido cuidadosamente alimentado e aumentado²¹

Inegavelmente, Kant atribui à leitura de Hume um papel importantíssimo nas reflexões que o levaram a forjar seu sistema crítico-transcendental, mas salta aos olhos, dado os objetivos do presente ensaio, a referência que faz aos *ensaios* de Locke e Leibniz. Ninguém havia sido tão importante para os rumos da metafísica *desde os ensaios de Locke e Leibniz*. Ou seja, o próprio Kant afirma textualmente que o início das discussões que levaram à crítica de Hume à causalidade e, posteriormente, ao despertar de sua sonolência dogmática, foram os *ensaios*. Embora, na passagem citada, Kant não aponte como se deu esse processo, em que medida e de que forma se exerceu tal reorientação nos rumos da metafísica a partir dos *ensaios*, ela nos mostra de forma clara e literal um caminho a ser trilhado na busca do nosso problema central: o que levou Kant a colocar os problemas epistêmicos da *Crítica*?

O percurso do desenvolvimento dos problemas que levaram Kant até o problema crítico foi apontado literalmente na citação acima. Cabe agora compreender, baseado nos textos, em que sentido esta influência se deu. Aqui, uma passagem da *Analítica dos conceitos*, quando está introduzindo sua *Dedução transcendental* e discorrendo sobre a origem, natureza e validade dos conceitos, Kant afirma algo que vai diretamente ao encontro do que pretendemos mostrar:

Tal rastreio dos primeiros esforços da nossa capacidade de conhecimento para aceder a conceitos gerais a partir de percepções singulares, tem, sem dúvida, grande utilidade e deve agradecer-se ao célebre Locke por ter sido o primeiro a abrir este

21 *Prolegômenos* A 7

caminho. Somente, nunca desse modo se alcança uma dedução dos conceitos puros *a priori* pois não se obtém por essa via; efetivamente, com vistas ao seu futuro, que deverá ser completamente independente da experiência, tais conceitos têm de apresentar um certificado de nascimento muito diferente daquele que o faz derivar da experiência. A tentativa de derivação fisiológica, que não pode verdadeiramente chamar-se dedução, porque se refere a uma *questionem facti*, chamarei, por conseguinte, explicação da posse de um conhecimento puro. É claro, portanto, que destes conceitos só pode haver uma dedução transcendental e nunca uma dedução empírica, sendo tentativas desta última, em relação aos conceitos puros *a priori*, esforços vãos, que se ocupa somente quem não compreendeu a natureza peculiar destes conhecimentos²².

Em total coerência com o que dissera na introdução dos *Prolegômenos*, mas agora de forma menos geral e já inserido nos meandros da *Lógica transcendental*, Kant situa os *Ensaios* de Locke no limiar de seu problema crítico. De acordo com as palavras Kant, Locke foi o pioneiro na busca da fundamentação e validação dos conceitos, aquele que “abriu o caminho” que depois ele próprio veio a seguir. Acima colocamos a questão: de onde Kant tirou os problemas relacionados à origem, gênese e validade dos conceitos? A passagem acima responde literalmente nossa pergunta: dos *Ensaios* de John Locke. Porém, mesmo tendo o mérito de colocar o problema que para Kant é o mais fundamental da metafísica, buscou sua resposta, ainda segundo Kant, no lugar errado, no estabelecimento de uma *derivação fisiológica* ou, como também cabe dizer, uma *dedução empírica dos conceitos*. É neste ponto que entra em cena a filosofia de David Hume e sua forte influência. Embora de forma puramente negativa, Hume teria, aos olhos de Kant, apontado para a necessidade de se provar a validade dos conceitos e puros. Mais adiante, na própria *Crítica*, Kant acrescenta:

22 *Crítica B* 19

O célebre Locke, por falta dessas considerações e por ter encontrado na experiência os conceitos puros do entendimento, derivou-os desta, mas procedeu com tal inconsequência que se atreveu a alcançar, deste modo, conhecimentos que ultrapassam os limites da experiência. David Hume reconheceu que, para tal ser possível, seria necessário que esses conceitos tivessem uma origem a priori.²³

Aos olhos de Kant, o ceticismo inferido por Hume a partir da influência de Locke seria o preço a ser pago pela não dedução dos conceitos puros, ou seja, por não ter oferecido uma prova de que os conceitos não são abstraídos todos das impressões sensíveis. Se fosse extraída exclusivamente da experiência, como queria Locke, a causalidade²⁴ não teria a validade de um princípio universal, mas seria apenas uma generalização indutiva sedimentada pelo hábito, que por sua vez é uma categoria psicológica e, portanto, incapaz de dotar os conhecimentos nela ancorados de necessidade e universalidade absolutos.

Importa aqui a apontar, ademais, que o próprio projeto geral da *Crítica* emula, em muitos aspectos, o projeto dos *Ensaios* de Locke. Um deles é a meta de determinar os limites da cognição humana e determinar o que pode e o que não ser conhecido. Mais ainda, Locke propõe uma abordagem da mente humana que não seja física, tampouco metafísica (essencialista), mas, utilizando uma expressão anacrônica aos autores em questão, puramente epistêmica, muito parecido com o que fará Kant depois.

Sendo, portanto, nosso propósito investigar a origem, certeza e extensão do conhecimento humano

23 *Crítica* B 127

24 Kant diz que é fácil notar como a crítica que fez Hume à causalidade se aplica a todos conceitos puros (*Prolegômenos*, A 14/15)

(...) não me ocuparei agora com o exame físico da mente, nem me inquietarei em examinar em que consiste sua essência; nem por quais movimentos dos nossos espíritos, ou alterações de nossos corpos, chegamos a ter algumas sensações mediante nossos órgãos, ou quaisquer ideias em nosso entendimento; e se, em sua formação, algumas delas, ou todas, dependem ou não da matéria. Embora tais especulações sejam curiosas e divertidas, rejeitá-las-ei por estarem fora do caminho no qual estou agora empenhado. Ao meu presente propósito será suficiente considerar as faculdades discernentes do homem, e como elas são empregadas sobre os objetos que lhe dizem respeito (grifo nosso)²⁵

Nas palavras de Locke, a mente deve ser investigada somente naquilo que diz respeito à aquisição dos conhecimentos e às faculdades a eles relacionadas, que o autor denomina *faculdades discernentes*. E mais ainda, determinar *como* essas faculdades se aplicam aos objetos. Conforme salientado há pouco, investigações com propósitos semelhantes simplesmente inexistem na literatura kantiana pré-crítica. Não há, nas obras anteriores a 1770 qualquer indício significativos de que Kant estaria preocupado seriamente com o estatuto do nosso entendimento²⁶ e inventariar as faculdades cognitivas e suas relações com os objetos. No entanto, uma leitura nem muito atenta dos

25 *Ensaios*, Introdução 2

26 Deve-se ressaltar que Kant utiliza na *Crítica* o termo *entendimento* em dois sentidos, um lato e outro estrito. Em sentido lato, *entendimento* é um termo geral que inclui as três faculdades que ele denomina “faculdades superiores”, as saber, *entendimento* (em sentido estrito), *faculdade do juízo* e *razão*. Em sentido estrito, *entendimento* é a faculdade relacionada aos conceitos, ou seja, aos conteúdos mesmo do conhecimento. A *faculdade do juízo* é responsável pela aplicação dos conceitos e a *razão* ao raciocínio propriamente dito. (*Crítica A* 131)

Ensaios de Locke mostra que o tipo de pergunta e motivação que levaram Kant a escrever sua primeira crítica está esboçado ali de forma marcante. Isso corrobora e traz mais luz ao que Kant afirmara na citação mais acima: Locke teve o mérito de abrir o caminho que foi seguido por outros (no caso, mais especificamente, Leibniz e Hume) até desembocar no próprio Kant. Na citação abaixo isso ficará ainda mais claro, pois Locke estabelece que determinar, com base na investigação das faculdades discernentes, a origem e natureza do nosso conhecimento é uma forma de estabelecer o que pode ser conhecido com certeza e não o que não pode ser conhecido de forma alguma, ou seja, pode-se conhecer o limite do nosso conhecimento. Assim, não se correria o risco de desperdiçar empenho buscando conhecimentos que não nos são acessíveis.

Se por essa investigação acerca da natureza do entendimento puder descobrir seus poderes, até onde penetram, para que coisas estão em algum modo ajustados, e onde nos são deficientes, suponho que isso pode servir para persuadir a ocupada mente do homem e usar mais cautela quando se envolvem com coisas que excedem sua compreensão. Parar quando o assunto é muito extenso para suas forças e permanecer em silenciosa ignorância acerca dessas coisas que o exame revelou estarem fora do alcance de nossas capacidades. Não seríamos, talvez, tão precipitados, devido à presunção de um conhecimento universal, a ponto de levantarmos questões, e de nos confundirmos uns aos outros, com disputas para as quais nossos entendimentos não são adequados e das quais não podemos formar em nossas mentes qualquer percepção clara e distinta, ou que (como tem, talvez, acontecido com frequência) não temos de modo algum nenhuma noção. Se pudermos descobrir até onde nosso entendimento pode se estender, até onde nossas faculdades podem alcançar a certeza, e em quais casos podemos

apenas julgar e adivinhar, saberemos como nos contentar com o que é alcançável por nós nesta situação.²⁷

Como foi salientado mais acima, uma grande novidade de Kant na *Crítica* é sua teoria da intuição e, mais especificamente, a constatação de que a sensibilidade é uma faculdade autônoma, responsável passivamente pelo contato do sujeito com seu objeto real, e que esta faculdade tem seu próprio arcabouço apriorístico que não é racional, mas sensível. Sendo assim, o projeto kantiano não consiste em elaborar somente uma investigação acerca do entendimento humano, mas também da sensibilidade, uma vez que esta possui seus próprios princípios inatos²⁸. Locke estava longe disso, e não há nada que antecipe, ao menos de forma direta, o que Kant trabalhará na *Estética transcendental*. Apesar disso, salta aos olhos de um leitor da *Crítica* o quanto a motivação dos *Ensaios* se identifica com a motivação crítica de Kant. A *Crítica* executa em grande medida o que o projeto lockeano enunciou: estabelecer, com base numa investigação puramente epistêmica das faculdades, o que pode ser conhecido com certeza e o que não pode ser conhecido de modo algum; uma perda em extensão compensada por um ganho em certeza. Locke, no entanto, não enxergou o problema de Hume, e imaginou que, por meio de sua *explicação fisiológica da posse dos conceitos* poderia vencer o ceticismo, estabelecendo um critério de certeza seguro a um conhecimento fundado exclusivamente na experiência. Enfim, Locke não teria percebido que o

27 *Ensaios*, Introdução 4

28 Nos *ensaios* de Locke e Leibniz é utilizada a expressão “inato” para se referir a conteúdos não dependentes da experiência e intrínsecos à cognição. Na *Crítica*, Kant utiliza a expressão “puro”. A *Dissertação* aparece, assim, como uma obra de transição. Nela, Kant oscila entre as duas expressões. (*Dissertação* II 393-394)

empirismo leva necessariamente ao ceticismo, coisa que Kant tem muito claro (e que Leibniz também já sabia).

Quando conhecermos nossa própria força sabere-mos melhor o que intentar com esperança de êxito; e quando tivermos observados com cuidado os po-deres de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não tendere-mos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensa-mentos em atividade, pelo desespero de nada co-nhecer; nem, por outro lado, colocaremos tudo em dúvida e renunciaremos a todo conhecimento, por-que algumas coisas não são compreendidas.²⁹

Além do testemunho literal de Kant acerca do pa-pel pioneiro de Locke presente em passagens da *Crítica*, o que por si só seria já suficiente para estabelecer a influênci-a positiva dos *Ensaios* na elaboração do problema critico kan-tiano, também passagens do filósofo inglês mostram esbo-ços e rudimentos de posições que serão fortemente assimi-ladas por Kant, que deixou uma conclusão muito clara: no âmbito dos *fenômenos* podemos ter conhecimento seguro, ne-cessário, universal, apodítico, cumulativo, enfim, cientí-fico³⁰; no âmbito da *coisa em si* nada podemos conhecer de se-guro e nenhuma ciéncia é possível. Não saberemos com cer-teza como é a esséncia de Deus e nem nos con-heceremos senão como sujeitos empíricos e fenoméni-cos, mas pode-mos fazer geometria e física de forma científica, pro-du-zindo con-hecimentos irrefutáveis; e esta é uma execu-ção do projeto estabele-cido por Locke nas passagens acima: elab-orar um inventário das faculda-des, estabelecer o que pode e o que não pode ser con-hecido e, por fim, vacinar-se contra qualquer possi-bilidade de paralisia céti-ca, que seria

29 *Ensaios*, Introdução 6

30 Esta é a definição de ciéncia apresentada por Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica* (B IX-X)

deixar de fazer a ciência possível desmotivado por não conseguir fazer a ciência impossível.

Um trabalho mais extenso pode ainda explorar de forma mais detida a obra epistêmica de John Locke na busca do que é aqui procurado, a saber, elementos textuais que remetam conceitualmente a problemas abordados por Kant na *Crítica* e que inexistem nas obras kantianas de juventude. De qualquer forma, a conjunção tanto das passagens aqui citadas, em que Kant atribui a Locke o título de precursor, somadas as passagens em que o próprio Locke esboça em sua obra um projeto que será, em muitos sentidos, apropriado por Kant, embora de forma muito mais complexa, é suficiente para sustentar a primeira parte do objetivo do presente trabalho: o impacto contundente dos *Ensaios* no desenvolvimento intelectual de Kant. Na seção seguinte, serão apresentados elementos que buscam embasar a segunda parte da tese aqui sustentada, referente à influência positiva dos *Novos ensaios* de Leibniz na elaboração do problema crítico kantiano.

Kant leitor dos Novos ensaios

A *Crítica* é a obra que marca a superação da antiga dualidade racionalismo/empirismo. Não cabe mais separar dois partidos baseados na simples aceitação ou não de que todo conhecimento provenha da experiência ou da existência de ideias inatas. Kant recoloca a querela em outra perspectiva, e prefere abordá-la em termos de *ceticismo* e *dogmatismo*, apresentando como solução seu *criticismo*. De forma resumida, Locke teria, aos olhos de Kant, sido ingênuo ao não perceber que sua abordagem (crítica na essência, como foi visto na sessão anterior) empirista levaria necessariamente ao ceticismo, coisa que Hume teve o mérito de apontar. Por outro lado, a alternativa à abordagem empirista de Locke, vinda da filosofia continental, são os *Novos ensaios* de Leibniz, que Kant classifica como

dogmática. A *Crítica* é, pois, a solução *crítica* ao problema da fundamentação do conhecimento humano, pois traz consigo elementos de ambas escolas rivais sem, no entanto, confundir-se com elas, ou apresentar-se como uma mistura pura e simples, produzida por motivações conciliatórias ingênuas, tal como fizera em sua juventude.

A tensão entre empirismo e racionalismo deixa-se transparecer já nas primeiras linhas da introdução da *Crítica*, numa passagem que em princípio parece enigmática e mesmo perturbadora: todo conhecimento começa com a experiência mas nem todo conhecimento deriva da experiência. Nas palavras de Kant:

Não resta dúvida de que todo nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os nossos sentidos e que, por um lado, originam por si mesmo as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo nosso conhecimento tem seu início (grifos nossos)³¹

Salta aos olhos aqui o fato de que a já velha dicotomia empirismo/inatismo é recolocada. A experiência, sim, é o primeiro movimento de todo conhecimento, mas isso não deve significar que a experiência produz todo conhecimento. O papel da experiência no limiar cognitivo humano é duplo: por um lado, municia o entendimento com conteúdos externos que formarão nossos conceitos

31 *Crítica* B 1

empíricos (aqueles que Locke já fundamentou), por outro “desperta e coloca em ação” todo um aparato de conceitos, formas e princípios inerentes ao próprio sujeito, elementos que Kant subsume ao conceito geral de *transcendental*. A inversão copernicana mencionada no prefácio à segunda edição da *Crítica*³² anuncia justamente isso: o conhecimento não deve ser regulado exclusivamente pelo objeto (pois assim o resultado será Locke e Hume), mas também por aquilo o próprio sujeito acrescenta ao objeto no ato de sua cognição. Portanto, o sujeito é dotado de todo um aparato transcendental, puro, inato, capaz de transformar o conteúdo bruto que afeta os sentidos num objeto do conhecimento propriamente dito. Porém, mesmo esse conteúdo transcendental não sendo *produzido* a partir das afecções empíricas, ele é *despertado* por essas afecções. Por isso, no tempo, nenhum conhecimento precede a experiência, mas nem todo conhecimento é empírico. Toda filosofia transcendental e todo idealismo que surgiu anos depois sob influência desta filosofia está fundada, pois, nesta premissa: possuímos conhecimento puros/inatos que não dependem da experiência para serem produzidos, mas dos quais não somos imediatamente conscientes, que estão como que adormecidos em nossa mente; a experiência é, assim, a ocasião para que tais conteúdos transcendenciais se exerçam.

A existência de conteúdos transcendenciais adormecidos e (apenas) despertados pela experiência é uma tese forte e basilar da *Crítica*. Não é, porém, uma das grandes novidades que a obra enuncia. O Leibniz dos *Novos ensaios*³³ foi quem inaugurou esta perspectiva com uma

32 *Crítica* B XVII

33 O debate direto entre racionalistas e empiristas não era comum, com exceção de questões muito gerais. Leibniz tentou ‘furar a bolha’ com seus *Novos ensaios* e se dispôs a debater positivamente com uma posição empirista em seus detalhes. O núcleo duro da metafísica leibniziana, baseado na monadologia, princípios de razão, harmonia pré-estabelecida, era de

solução que talvez se possa chamar de *proto-transcendental*. Leibniz utiliza isso como argumento contrário ao anti-inatismo de Locke. Quando o primeiro argumenta que nenhum conhecimento, nem o matemático, é inato porque deve ser aprendido e ninguém nasce sabendo, Leibniz rebate dizendo que a experiência não produz efetivamente todo conhecimento, mas dá a ocasião para que eles sejam como que despertados em nós.

O espírito não é somente capaz de conhecê-las, mas tem de descobri-las de si mesmo [as ideias inatas]; se o espírito tivesse somente a capacidade de receber os conhecimentos ou a potência passiva para isso – capacidade tão indeterminada quando a que possui a cera de receber figuras, ou a lousa vazia de receber letras – não seria a fonte das verdades necessárias (...). Pois é incontestável que os sentidos não bastam para sua necessidade, e que portanto o espírito tem alguma disposição (tanto ativa quanto passiva) de hauri-los por si mesmo de seu fundo; embora os sentidos sejam necessários para dar-lhe a ocasião e atenção para isso (...) [grifo nosso]³⁴

Dois apontamentos importantes a serem feitos a partir da passagem acima: a) Leibniz, tal como Kant³⁵,

conhecimento de Kant desde seus primeiros anos de formação. Mas o Leibniz que debate questões epistêmicas com o empirismo foi uma ‘novidade’ da década de 1760, por conta da publicação tardia dos *Novos ensaios*. Isso aponta para “dois Leibniz”, um que está em debate direto com os continentais e outro que iniciou o debate com os empiristas.

34 *Novos ensaios* 1,1

35 Para Kant, só os resultados podem determinar se um saber é ou não científico (B IX). Esses resultados mostram que as matemáticas e a física de Newton são ciências (B XI). Por isso, a pergunta sobre essas duas ciências será “como são possíveis?” (B21) uma vez que é fato que são possíveis. Assim como Leibniz,

parte do fato que existem verdades necessárias e que, portanto, o conhecimento não pode ser todo ele derivado da experiência, uma vez que esta não garante necessidade a nenhuma ciência; b) os princípios inatos que fundamentam a necessidade das ciências são hauridos do espírito do próprio sujeito e a experiência é a ocasião para isso. Conforme foi mencionado no início deste ensaio, uma grande novidade apresentada por Kant na *Crítica* e que já havia sido enunciada na *Dissertação* é a teoria da *intuição*, fundada na distinção entre as faculdades sensível e intelectual. O *inato* kantiano não é somente racional, mas também intuitivo: temos *conceitos puros* no entendimento, mas também *formas puras* na intuição. E Kant faz isso contra Leibniz, que defende apenas uma distinção de graus de clareza entre os conhecimentos sensível e racional. Neste ponto há, certamente, um abismo entre os dois alemães. Porém, Kant emula o mesmo modelo esboçado por Leibniz no que tange ao papel da experiência no processo de produção do conhecimento necessário e seus fundamentos: ela coloca esses conhecimentos em funcionamento e, assim, dão a ocasião para sejam, por um lado, tornados conscientes e, por outro, aplicados aos objetos. Pecou, de acordo com Kant, por não compreender que a sensibilidade era uma fonte peculiar de representações; portanto, uma faculdade independente:

Na falta de uma tópica transcendental (...) erigiu o ilustre Leibniz um sistema intelectual do mundo ou, pelo menos, acreditou conhecer a estrutura interna das coisas, comparando todos os objetos apenas pelo entendimento e os conceitos formais abstratos de seu pensamento. (...) Comparava todas as coisas entre si apenas através de conceitos, e, como

Kant também não tem dúvidas sobre a existência de conteúdos puros/inatos pois só esses podem dotar de necessidade e universalidade as ciências necessárias e essas existem de fato.

é natural, não encontrava outras diferenças, a não ser aquelas pelas quais o entendimento distingue os seus conceitos puros uns dos outros. Não considerava originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo as suas próprias diferenças, porque a sensibilidade era, para ele, apenas uma forma confusa de representação e não uma fonte peculiar de representações.³⁶

A distinção das faculdades, que delimita os âmbitos da sensibilidade e do entendimento e considera *intuições* e *conceitos* como classes distintas de representações, causa uma consequência que oporá radicalmente a filosofia transcendental de Kant e sistema intelectual do mundo preconizado por Leibniz: o *fenomenismo transcendental*. As condições do espaço e do tempo, *formas puras da intuição sensível*, garantem, segundo Kant, acesso exclusivo à apariência dos objetos, ou seja, aos objetos tais como representados na intuição sensível e submetido às quatro coordenadas espaço-temporais³⁷. As condições da sensibilidade não permitem acesso à coisa em sua totalidade essencial, mas somente a recortes sensíveis. Enfim, só podemos conhecer os *fenômenos* e nunca a *coisa em si*. Tal consequência se opõe de modo inconciliável com a ontologia racionalista de Leibniz:

O fenômeno era, ao seu ver (de Leibniz), a representação da coisa em si, embora, quanto à forma lógica, distinta do conhecimento pelo entendimento, pois, com efeito, na sua habitual carência de análise, introduz no conceito da coisa uma certa mistura de

36 *Crítica B* 327

37 Três dimensões do espaço (acima/abaixo, frente/trás, direita/esquerda) e uma dimensão do tempo (antes/depois).

representações acessórias que o entendimento sabe eliminar.³⁸

No início do presente trabalho foi afirmado que Kant introduz duas grandes novidades na *Crítica* (teoria da intuição e dedução das categorias). Se a necessidade da dedução dos conceitos foi motivada pelos problemas apontados por Hume em referência aos *Ensaios* de Locke, a teoria da intuição e o fenomenismo transcendental que dela deriva, embora tenha sua origem genética em tempos anteriores à publicação dos *Novos ensaios*, opõe-se ao dogmatismo ontológico de Leibniz de forma contundente. Na passagem acima, Kant explica sua distinção entre *intuição* e *conceito* tomando como exemplo o erro de Leibniz ao confundir representações peculiares agrupando-as numa mesma classe. De forma resumida: confundir representações sensíveis e intelectuais, *intuições* e *conceitos*, tem como consequência, segundo Kant, confundir *fenômeno* com *coisa em si*.

De forma semelhante ao que foi apontado nas sessões anteriores, também aqui não encontramos nos escritos kantianos anteriores à publicação dos *Novos ensaios* nada que remeta minimamente a esta perspectiva de abordagem. As discussões kantianas acerca da fundamentação das ciências eram, em geral, de ordem metodológica (o método da metafísica não é o método da matemática) ou ontológica (a realidade não obedece às mesmas leis e princípios da razão). Sobre o papel dos conteúdos inatos na fundamentação das verdades racionais e sua relação com a experiência, sobre uma classe de conhecimento que temos, mas que permanece oculta em nossa cognição até que a experiência a coloque em movimento, Kant nada diz antes de ter acesso aos dois *ensaios*. O mesmo ocorre com relação

38 *Crítica B* 327

ao estatuto do objeto do conhecimento e seu caráter real ou fenomênico.

Considerações finais: Kant entre Leibniz e Locke

Kant foi um pensador multifacetado que escreveu sobre uma miríade de temas e recebeu influências de muitas fontes. Pensador inquieto, dialogou com praticamente todas as formas de saber de sua época. Portanto, seria até irresponsável pretender aqui, num ensaio breve e pontual, reduzir a filosofia kantiana de maturidade ao debate entre empirismo e inatismo estabelecido nos *ensaios* de Locke e Leibniz. Nossa objetivo foi muito mais pontual: identificar qual fato novo ocorreu em meados da década de 1760 que levou Kant a colocar problemas e debruçar-se sobre questões que até então estavam distantes de sua agenda filosófica, e que se tornaram capitais na *Crítica*. Não se trata aqui, pois, de negar, por exemplo, a influência que Rousseau certamente exerceu sobre Kant, mas somente de apontar que ela não responde a pergunta que motiva este trabalho. Tampouco se trata de minimizar a influência de vários outros filósofos e sistemas sobre o pensamento kantiano. Kant não só escreveu muita filosofia, mas também leu muita filosofia, e suas leituras o impactavam amiúde de forma severa. O escopo deste trabalho consistiu em sublinhar e enfatizar a maneira como a *Crítica* se alinha num nexo de continuidade com os *ensaios* de Locke e Leibniz, servindo-se, para isso, da literalidade dos próprios textos, sejam passagens dos *ensaios* que antecipam, de alguma forma, perspectivas adotadas por Kant na primeira *Crítica*, sejam as referências do próprio Kant aos autores em questão.

A conclusão a que chega Kant na *Crítica* coloca seu sistema transcendental como que num meio termo entre o sensualismo de Locke e o intelectualismo de Leibniz. Nas

suas palavras: “Leibniz intelectualizou os fenômenos tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento”³⁹. Diante de um debate que considerava duas possibilidades, Kant oferece uma terceira, que dialoga positiva e negativamente com ambas, e mostra, assim, outra possibilidade, que valoriza o papel positivo da sensibilidade e do entendimento, que atuam em conjunto, mas cada qual com sua função, seus princípios e fundamentos puros. Sendo assim, se Locke escreveu os *Ensaios acerca do entendimento humano* e Leibniz os *Novos ensaios acerca do entendimento humano*, a *Crítica da razão pura* poderia, de acordo com o exposto aqui, muito bem se chamar *Novíssimos ensaios acerca do entendimento humano*.

Referências bibliográficas

- BEISER. F. C.: *Kant's intellectual development: 1756-1781*. in: The Cambridge companion to Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- KANT, I. *Pensamientos sobre la verdadera estimacion de las fuerzas vivas*. Tradução, introdução e comentários por Arana, J. Bern [u.a.]: Peter Lang, 1988.
- _____ *Prolegômenos a todo metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____ *La monadología physique*. In: Quelques opuables précritiques. Tradução L. Guillermit J. Urun, Paris. 1975.
- _____ *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa, Calouste Gulbenkian. 1989.
- _____ *Ensaio para introduzir a noção de grandeza negativa em filosofia*; Tradução de Vinícius Figueiredo e Jair Barbosa. in: Escritos pré-críticos. São Paulo, Edunesp, 2005.

39 *Crítica* B 327

- _____ *Investigação sobre a evidência dos princípios da filosofia natural e da moral.* Tradução de Luciano Codato. in: Escritos pré-críticos. . São Paulo, Edunesp, 2005.
- _____ : *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Paris, Vrin, 1973.
- _____ *Forma e princípio do mundo sensível e inteligível.* Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. n: Escritos pré-críticos. . São Paulo, Edunesp, 2005.
- _____ *Carta a Marcus Hertz.* Tradução de Antonio Marques, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- LEIBNIZ, G.: *Novos ensaios acerca do entendimento humano.* Tradução de João Luiz Baraúna. In: coleção os pensadores, Abril Cultural, 1984.
- LOCKE, J.: *Ensaios acerca do entendimento humano.* Tradução de Anoar Aiex. In: Coleção Os pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1999.

UMA CRÍTICA MODERNA À MODERNIDADE: CANIBALISMO E DESCOLONIALIDADE EM DOS CANIBAIS NOS ENSAIOS DE MICHEL DE MONTAIGNE

Diego dos Anjos Azizi¹

Uma dialética antropofágica

Há uma tendência crescente no Brasil em caracterizar a filosofia produzida na Europa como eurocêntrica, imperialista e colonialista. Não que ela também não o seja, mas seria um equívoco imenso afirmar peremptoriamente que ela o é absolutamente. Falar, também, em filosofia europeia ocidental é um tanto ilegítimo, tendo em vista as diferentes filosofias existentes no Ocidente. Consequência disso é rejeitar o pensamento europeu, principalmente o moderno, como se nada mais fosse relevante, como se os filósofos não tivessem nada mais a nos dizer. O que acontece muito é o famoso “jogar a água fora com o bebê junto”. Como escreveu Comte-Sponville, “defender a cultura da Europa não é defender toda a história da Europa, nem mesmo toda sua cultura. [...] A mesma cultura que tornou o etnocentrismo possível também tornou possível a crítica ao etnocentrismo, desde Montaigne a Lévi-Strauss”. (2008, p. 349). Michel de Montaigne é um destes autores que possibilitou, no interior da filosofia moderna europeia a crítica ao eurocentrismo, ao imperialismo e ao colonialismo de

1 Doutor em filosofia pela UFPR. Pós-doutorando em filosofia pela USP. Professor de pós-graduação no Centro Universitário Assunção.

certa modernidade europeia (não apenas a filosófica, mas também a política e a cultural).

Montaigne é, talvez, o único autor fora do mundo ibérico no século XVI a refletir de maneira não eurocêntrica sobre os povos ameríndios. Sabemos que já com Bartolomé de Las Casas se inicia uma reflexão sobre os direitos humanos dos povos nativos da América Latina², contra uma visão bastante corrente que colocava a figura do indígena como bárbaro e naturalmente servil. Las Casas, inclusive, em 1550 entra em uma polêmica contra Ginés de Sepúlveda (a chamada “disputa de Valladolid”) que havia legitimado a guerra justa e a escravidão contra os indígenas. Sepúlveda, ao oferecer as razões para a guerra justa contra os indígenas, escreve:

A primeira é que, sendo por natureza servos os homens bárbaros, incultos e inumanos, se negam a admitir a dominação dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos que eles; dominação que lhes traria grandíssimas utilidades, sendo ademais coisa justa, por direito natural, que a matéria obedeça à forma, o corpo à alma, o apetite à razão, os brutos ao homem, a mulher ao marido, os filhos ao pai, o imperfeito ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem universal de todas as coisas (SEPÚLVEDA, 2016, p. 49)³⁴.

2 Cf. ROSILO, A. *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la práxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012.

3 Todas as traduções feitas de obras em língua estrangeira são de minha autoria, salvo indicação contrária.

4 Manterei para as referências diretas ao longo do texto o sistema autor-data e reservarei as notas de rodapé para indicações de obras não citadas e comentários adicionais.

Utilizando a filosofia de Aristóteles, Sepúlveda afirma que aqueles que são melhores, mais perfeitos e mais prudentes devem, por natureza, dominar aqueles que são inumanos, bárbaros e incultos, ou seja, os indígenas (assim como as mulheres e os filhos). É por direito natural que uns nascem para comandar e outros para obedecer. Mas não para por aí. Sepúlveda não dá tampouco crédito às civilizações complexas e grandiosas, que constituíram grandes impérios em várias regiões da América Latina. Inclusive os Quéchua do Peru (conhecidos erroneamente por Incas), que constituíram uma civilização impressionante, são, para Sepúlveda, naturalmente inferiores. Ele diz:

Porque ter casas e algum modo racional de viver e alguma espécie de comércio é coisa a que a mesma necessidade natural induz e só serve para provar que não são ursos, nem macacos, e que não carecem totalmente de razão. Mas, por outro lado, têm de tal modo estabelecida sua república, que ninguém possui individualmente coisa alguma, nem uma casa, nem um campo de que possa dispor nem deixar em testamento a seus herdeiros, porque tudo está no poder de seus líderes que com um nome impróprio chamam de reis, cujo capricho as pessoas seguem mais do que sua própria vontade, atrelados a seus caprichos e não à sua liberdade, e fazem tudo isso não porque são oprimidos pela força das armas, mas de forma voluntária e espontânea, o que é um sinal certeiro do espírito servil e submisso desses bárbaros. Eles tinham dividido as terras e os recursos de tal forma que uma parte era do rei, outra dos sacrifícios e festas públicas, e somente um terço estava reservado para o uso de cada pessoa, mas tudo isso era feito de tal forma que eles mesmos cultivavam as terras do rei e as terras públicas e viviam como assalariados do rei, sujeitos à sua vontade, pagando tributos enormes (SEPÚLVEDA, 2016, p. 31-32).

Para Sepúlveda, portanto, além da natureza inferior dos indígenas, mesmo os que construíram sociedades complexas, os exemplos só poderiam atestar algum grau de racionalidade e nada mais do que isso. É na ausência de propriedade privada, de herança pessoal e de liberdade que reside a natureza bárbara desses povos, aquilo que a Europa moderna vai valorizar acima de tudo e de todos, posteriormente, com o desenvolvimento cada vez maior do liberalismo.

Montaigne vai se opor peremptoriamente a essa visão rebaixada dos nativos latino-americanos para, na diferença, tentar compreender a nossa humana condição compartilhada. A marca fundamental da filosofia moderna de Montaigne é o rompimento com Aristóteles e a construção do sujeito judicativo a partir do ensaio⁵. É no confronto com a tradição platônico-aristotélica-tomista (ou seja, a filosofia europeia de seu tempo) que Montaigne irá ajuizar sobre a América Latina e os povos nativos, permitindo pela primeira vez a expressão da voz do outro, do inteiramente outro, no pensamento europeu não ibérico.

Como bem notou Claude Lévi-Strauss (2019, p. 46), o ensaio *Dos Canibais* (I, 31) faz parte de um tríptico, em conjunto com os ensaios *Dos Coches* (III, 6) (que serve como uma contraparte a *Dos Canibais*) que, juntos, estruturam um terceiro ensaio, intitulado *Do costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita* (I, 23). Nos dois primeiros, temos uma reflexão, em grande parte (mas não absolutamente, nem prioritariamente), etnográfica por parte de Montaigne. Se, no primeiro, Montaigne está falando sobre os indígenas brasileiros, que se organizam no meio de nossas

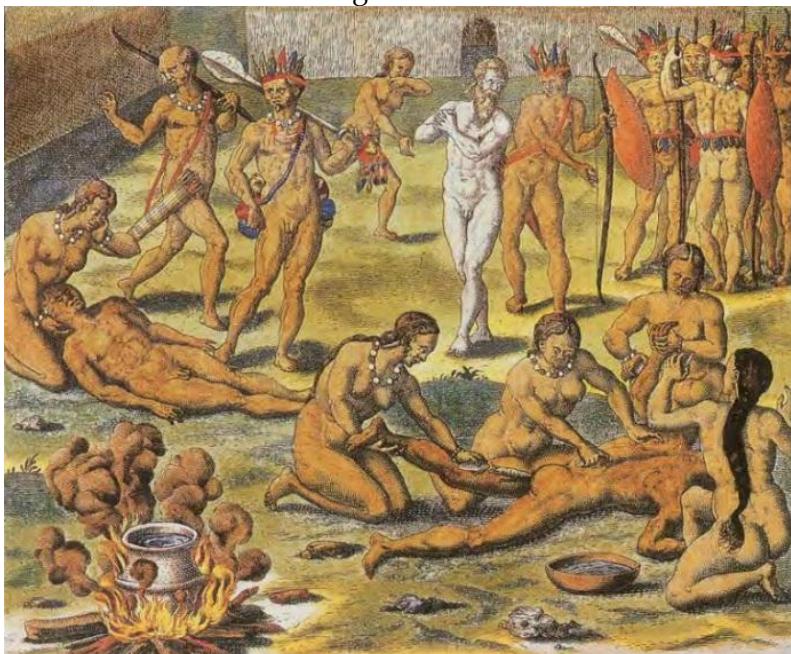
5 Cf. AZIZI, D. Os Ensaios de Michel de Montaigne como exercícios do juízo. *Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp*, Marília, v. 47, n. 6, e02400242, 2024.

florestas tropicais, no segundo, Montaigne tem como tema as culturas que se organizaram no México e no Peru. O terceiro ensaio desse tríptico expressaria a sua concepção política mais robusta, para além de suas reflexões etnográficas e morais⁶.

O ensaio *Dos Canibais* inicia-se como praticamente todos os outros ensaios, a partir de algo que nos soa familiar (o título) para nos oferecer a sensação de que já sabemos sobre o que ele vai tratar. Claro, todo mundo sabe o que é um canibal, inclusive (e, principalmente) um europeu do século XVI. Após o retorno dos viajantes do Novo Mundo, circularam muitos relatos, representações e imagens das populações nativas das Américas e, principalmente, desse peculiar e extraordinário costume, a antropofagia, que colonizava a mente dos europeus com imagens grotescas, violentas e bárbaras sobre os indígenas que consumiam carne humana. Theodor de Bry, Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet e muitos outros contribuíram muito para a disseminação e construção de uma imagem dos canibais que os transformavam em seres bestiais, macabros, imorais e perversos, particularmente as mulheres, que teriam uma ânsia e uma impaciência avassaladora para devorar a carne humana em preparação. Em diversas gravuras de Theodor de Bry, em sua obra *Americae Tertia Pars*, observamos como a imagem das mulheres é construída em relação aos homens, todas sempre apressadas, correndo ao fundo das gravuras, lambendo os dedos, mordendo os próprios braços e mãos (na ânsia de devorarem logo a vítima sacrificada), enquanto os homens aguardam serenamente a preparação do corpo das vítimas.

6 Para as minhas pretensões teóricas deste trabalho, me focarei apenas no ensaio *Dos Canibais*.

Figura 1



Theodor de Bry, *Desmembramento do corpo da vítima. Ameriae Tertia Pars*. Gravura em metal. Frankfurt, 1592.

“Aqui, de Bry sugere um contraste entre a serenidade e o controle dos homens e a ansiedade e a falta de controle das mulheres” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.110). Não apenas a ansiedade e o descontrole das mulheres são ressaltados nessas imagens, mas também sua falsideade e hipocrisia. Em um relato de Jean de Léry, ele faz questão de enfatizar o “pranto curto” e “fingido” de uma das mulheres da vítima morta que está prestes a ser devorada.

Léry ressalta especialmente o pranto fingido da índia por seu esposo recém-sacrificado, pois chora, mas quer comer um pedaço dele. Desse modo, as mulheres índias da gravura não se mostram apenas ansiosas e descontroladas, como a mulher que corre

ao fundo, mas também fingidas e hipócritas, como a índia que chora sobre o corpo sem vida da vítima (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.122).

Podemos ver, portanto, que as imagens produzidas na época de Montaigne a partir dos relatos e das percepções dos europeus invasores possuem uma lente muito específica: os ameríndios são reconhecidos apenas do ponto de vista do conquistador (o sujeito) que transforma em objeto os seres humanos “inferiores” conquistados. Seja do ponto de vista pictórico⁷, que imaginava os indígenas americanos com padrões corporais e traços europeus, seja do ponto de vista moral, que colocava homens e mulheres em posições muito diferentes na organização da vida política e social. O machismo inerente às visões de mundo dos homens europeus impregnava também os juízos que faziam da sexualidade e das posições de gênero dos povos ameríndios. Tanto lá como cá, as mulheres são pintadas como descontroladas, histéricas, emocionais, em contraponto à sanidade, controle e racionalidade dos homens. Em Montaigne, surpreendentemente, não encontramos nada disso.

Dessa primeira e imediata familiaridade, Montaigne já começa a apresentar algo não familiar e se distancia do tema “canibalismo” que, de início, só figura no título e que aparece muito pouco ao longo do ensaio. Apesar do título, não é sobre os canibais que Montaigne quer falar,

7 Bastante curioso observar que, antes de Hegel e o desenvolvimento de uma consciência histórica, o padrão imagético de uma época era impresso como modelo para conceber outras e longínquas épocas. Todas as representações artísticas eram reflexo da própria época. Por isso não era de se estranhar que um quadro pintado no século XVI sobre filósofos gregos os representavam com traços, roupas e arquiteturas renascentistas, assim como os povos ameríndios. A atualidade da humanidade europeia era a atemporalidade universal de seu próprio tempo.

“nem mesmo o paraíso nos Andes descrito na segunda parte do ensaio, mas sim como devemos julgar outras culturas – e a nós mesmos” (RENDALL, 2015, p. 203-204).

Ao iniciar o ensaio mencionando a campanha do Rei Pirro na Itália, Montaigne já se distancia do que supostamente seria seu objeto de investigação. Montaigne conta que o rei grego, ao ir de encontro ao exército romano, se impressionou com o que encontrou: “[A] Não sei que bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é nem um pouco bárbara” (MONTAIGNE, 2002, p. 303)⁸. Como chamar de bárbaros, questiona Montaigne, aqueles que simplesmente não conhecemos, que julgamos diferentes e, por não serem como nós, inferiores? Como podemos confiar no burburinho vulgar cheio de preconceitos que, ilegitimamente, ajuíza irrefletidamente sobre os povos que são diferentes de nós? Não podemos confiar no vulgo e no senso comum: “[A] Eis como é preciso evitar ater-se às opiniões do vulgo, e como é preciso julgá-las pela via da razão e não pela voz comum” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 303). Montaigne, não é muito elogioso ao vulgo e às opiniões majoritárias que são aceitas sem que seus pressupostos sejam rigorosamente esclarecidos, afinal, mesmo que seja de nova figura, ele é um filósofo e sua atividade se configura em um desafio ao senso comum. “[A] Pois qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra, se a razão não fizer diferença entre elas. Assim, precisamos colocá-las todas na balança, e primeiramente as gerais e as que nos tiranizam” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 312). O juízo precisa de legitimidade racional para ser exercido e suas afirmações precisam ser colocadas na balança do exame da razão.

8 As letras [A], [B] e [C] nas citações dos *Ensaios* de Montaigne se referem aos textos contidos nas edições de 1580, 1588 e 1595, respectivamente.

Somos todos vulgares, como afirma Montaigne na *Apolo-
gia*; certo esforço da razão deve ser feito. Chamar o outro
de bárbaro, simplesmente por ser diferente (e não idêntico), é fruto de um juízo vulgar, ilegítimo, que não éacom-
panhado pela razão⁹: “Verdade e razão, diz Montaigne,
podem ajudar o juízo a se livrar da tirania de *la coustume*
[...]” (FRAME, 1976, p. 201).

Montaigne, então, introduz a figura de um homem
simples que permaneceu mais de dez anos no Mundo
Novo, mais especificamente no Brasil, com quem teve con-
tato durante longo tempo e com quem teve a oportunidade
de conversar sobre as notícias que vinham desse mundo
tão assustador, exótico, bárbaro, que colonizava a imagi-
nação dos europeus. Como, afinal, podemos compreender
esse mundo, as pessoas e seus costumes, com os referenci-
ais que construímos para nós a partir de nossas próprias
circunstâncias? Quem são essas pessoas e o que é esse
Mundo Novo?

[A] Essa descoberta de um país infinito parece ser
de considerável importância. Não sei se posso afi-
ançar que no futuro se faça alguma outra, pois tan-
tas personalidades maiores do que nós foram enga-
nadas nesta. Temo que tenhamos os olhos maiores
do que o ventre, e mais curiosidade do que a capa-
cidade que temos. Tudo abarcamos, mas estreita-
mos apenas vento (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p.
304).

9 O conceito de razão, em Montaigne, adquire muitas formas ao longo do texto dos *Ensaios*. Para uma melhor compreensão do que Montaigne entende por “razão”, cf. BIRCHAL, T. *As razões de Montaigne. Síntese - Rev. De Filosofia*, V. 33, No 106, 2006, pp. 229-246. Cf. também o já citado artigo de FRAME, D. *Montaigne's dialogue with his faculties. French Forum*, Vol. 1, No. 3, 1976, pp. 195-208.

Essa descoberta, admite Montaigne, é de grande importância para a humanidade, mas ele não proporá nenhum grande esquema universal para tentar compreender o significado de tamanha descoberta. Talvez a ciência e a filosofia europeia, sugere, possam ajudar a esclarecer essas questões. Ele afirma que “[A] Platão apresenta Sólon contando que ficara sabendo pelos sacerdotes da cidade de Sais, no Egito, que outrora e antes do dilúvio havia uma grande ilha, denominada Atlântida [...]” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 304) e, com algum esforço, poderíamos imaginar que talvez essa ilha perdida engolida pelo dilúvio e depois de milhares de anos de mudanças geológicas e separações de continentes pudesse ser esse Novo Mundo, ainda intocado e incompreendido pela douta ciência.

[A] Mas não é muito plausível que aquela ilha seja esse mundo novo que acabamos de descobrir, pois ela quase tocava a Espanha, e seria um inacreditável efeito de inundação tê-la recuado mais de mil e duzentas léguas, como ela está; ademais, as navegações dos modernos quase já descobriram que não é uma ilha e sim terra firme e contígua à Índia Oriental de um lado, e do outro lado às terras que estão sob os dois polos; ou, se for separada, é por um tão pequeno estreito e intervalo que não merece ser chamada de ilha só por causa disso” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, P. 305).

Contudo, Montaigne admite que esse Novo Mundo não pode ser uma ilha, principalmente uma tão perto da Espanha, como seria o endereço geográfico da Atlântida de Platão. Apesar de reconhecer que o mundo é um corpo que se movimenta tanto quanto o nosso, não seria plausível que se movimentasse tanto, de maneira tão violenta e por uma distância tão longa: “[B] Parece que nesses grandes corpos, como nos nossos, há movimentos, [C] alguns naturais, outros [B] febris” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 305).

Curioso ver que Montaigne, diferente de Hegel, situa as Américas em contiguidade às Índias Orientais e não no extremo oeste da Europa¹⁰. Afinal, a Terra é redonda e, portanto, dependendo do centro que se estabelece, leste e oeste terão endereços geográficos diferentes. Nesse sentido, o centro pode estar em qualquer lugar.

Figura 2: Sebastian Münster. *Die Nüw Welt* (1528)



Mas se Platão não nos ajuda a compreender o que é esse Novo Mundo, quem poderia? Montaigne, então, apela para o “Deus” da ciência europeia, o autor da única física reconhecida até então, da única ciência das coisas que possuem movimento: Aristóteles. Montaigne cita um suposto

10 Montaigne está de acordo com a concepção cartográfica de sua época. O mapa de Sebastian Münster, o primeiro mapa do Novo Mundo já situava as Américas em um continente separado (e não como uma ilha) e contíguo às Índias Orientais.

livro de Aristóteles, *Des merveilles inouïes* (Maravilhas inauditas), em que o estagirita conta que “[A] alguns cartagineiros, lançando-se através do mar Atlântico, além do estreito de Gibraltar, e navegando longo tempo, descobriram por fim uma grande ilha¹¹ fértil, toda recoberta de bosques e regada por grandes e profundos rios, muito distante de qualquer terra firme” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 306). Os habitantes de Cartago, atraídos por esse paraíso abundante, teriam se encantado pelas notícias dessa grande e distante ilha, gerando um grande problema para Cartago, já que a cidade estaria ficando despovoada e insegura perante a força que essa nova morada estava construindo. Mas, apesar dessa grande narrativa, Montaigne nos diz: “[A] Essa narrativa de Aristóteles também não está de acordo com essas terras novas” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 306).

Ora, os grandes paradigmas da ciência europeia de então (mais precisamente, a escolástica), a saber, Aristóteles (e também Platão), são incapazes de oferecer qualquer esclarecimento sobre o Novo Mundo. Montaigne mostra a insuficiência da ciência e da filosofia europeia para tratar desse assunto (e ao longo dos *Ensaios* de muitos outros), deslocando a possibilidade do saber para personagens considerados incultos e indignos de sabedoria: os indígenas e os “homens simples”. Montaigne está nos dizendo que, se quisermos saber quem são os outros, o que pensam, como vivem, como se relacionam, como se configura o seu mundo e como ajuízam sobre ele, precisamos, então, perguntar a quem está lá, a quem pertence a esse mundo. Eis, portanto, *avant la lettre*, os rudimentos de um conceito de

11 Montaigne já nos alertou que o Novo Mundo não é uma ilha. Assim, desde o início a narrativa (supostamente) aristotélica já está fadada ao fracasso hermenêutico e exegético em identificar e explicar o Novo Mundo.

“lugar de fala¹²”, que será muito importante para a filosofia francesa posterior e, principalmente, para as filósofas e filósofos que buscam pensar o problema de comunidades e subjetividades subalternizadas que são impedidas de manifestarem seus juízos por conta da posição política e social que ocupam nas comunidades.

Michel Foucault, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, ao inserir a problemática do “mesmo e do outro” (tema tão caro a Montaigne), retoma uma classificação de animais supostamente retirada de uma encyclopédia chinesa e citada por Jorge Luís Borges. Nela,

Os animais se dividem da seguinte forma: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a balsa, n) que de longe parecem moscas (FOUCAULT, 2000, p. IX).

Assim, sem nenhuma referência, tal listagem nos aparece ininteligível, situada na ordem do não ser: impossível de pensar pois impossível de falar. “No deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a

12 Falo de rudimentos do conceito, antecipações a ele, pois, é claro, Montaigne não usa o termo e essa discussão ainda está sendo gestada em sua época. Aliás, a própria origem do conceito de “lugar de fala” é difícil de se estabelecer. De Michel Foucault à Gayatri Spyvak, de Linda Alcoff à Lélia Gonzalez, de Bell Hooks à Djamil Ribeiro, cada contribuição ao problema da possibilidade de fala de grupos historicamente silenciados a partir de seus próprios contextos foi desenhandando o horizonte de significação que o conceito tem hoje.

impossibilidade de pensar isso" (FOUCAULT, 2000, p. IX). Essa classificação, simplesmente, para nós, não é. A única coisa que nos soa familiar nessa classificação, no abismo da relação entre animais fantásticos, monstros quiméricos e leitões é a ordem alfabética e é esta que "transgride toda imaginação, todo pensamento possível" (FOUCAULT, 2000, p. X). Essa falta de significado dos nexos que ligam seres tão díspares, irreais e extraordinários, essa "proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar" (FOUCAULT, 2000, p. XV) nos desassossega, nos tira o chão, nos obriga a forçar uma significação artificial, fora do lugar, mas que nos tenta apresentar um vislumbre de familiaridade.

Segundo Salma Tannus Muchail, "a possibilidade e a impossibilidade de 'nomear, falar, pensar' podem ser analisadas em torno de três termos: *ordem, lugar, espaço*" (MUCHAIL, 2004, p. 38). Para Foucault, portanto, para que certa ordem faça sentido, ela precisa estar localizada em um determinado lugar e em um determinado espaço. As significações devem ser situadas. É em um espaço homogêneo e comum onde as coisas podem ser localizáveis que a ordem e o lugar fazem sentido e, também, as coisas neles ditas, nomeadas e pensáveis. Sem lugar não há falar.

Assim é a justaposição desse *e* (ordem), desse *em* (lugar) e desse *sobre* (espaço) que instaura, para nós, a estranheza dessa classificação. Estranheza, porém, para nós. Afinal, aquela classificação de animais não é, por assim dizer, "ausente" de espaço; antes, repousa sobre outro espaço: "A China...não é justamente o lugar privilegiado do espaço? Eis o "outro" em seu sentido mais amplo: limite de pensamento e de linguagem para uma cultura, aquilo que a circunda por fora e lhe escapa, simultaneamente, estranho e exterior (MUCHAIL, 2004, pp. 38-39).

Platão e Aristóteles, então, não fazem sentido, tal como uma *ordem* que não consegue ordenar nada inteligi-velmente. O *lugar* do pensamento europeu está deslocado e, portanto, não consegue dizer nada sobre o Novo Mundo e a alteridade que lá encontramos. Não estamos na Europa, afinal, mas na América. O *espaço* do ocidente não consegue instaurar nem a ordem nem o lugar necessários para com-preendermos essa nova realidade descoberta. Na ausência de compreensão, violentamos os sentidos, colonizamos os objetos de nossas próprias representações (sempre objetos, nunca sujeitos). Se faz necessário, então, impor a força das ideias que, fora de lugar, violenta, silencia, cala o Outro; a diferença é transformada em mesmo, em identidade.

Montaigne introduz em sua reflexão não mais a figura de eruditos e ícones da inteligência europeia e ociden-tal, mas a de um homem comum.

[A] Esse homem que eu tinha comigo era homem simples e grosseiro, o que é uma condição própria para dar testemunho verdadeiro; pois as pessoas fi-nas observam muito mais cuidadosamente e mais coisas, mas as glosam; e, para fazerem valer sua in-terpretação e torná-la convincente, não conseguem evitar de alterar um pouco a História: nunca vos apresentam as coisas puras, curvam-nas e masca-ram-nas de acordo com a feição que lhes viram; e, para dar crédito a seu raciocínio e atrair-vos para ele, facilmente forçam a matéria para esse lado, es-ticam-na e alargam-na (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 306-307).

Montaigne parece nos sugerir “voltar às coisas mesmas” para chegarmos ao testemunho verdadeiro. Ao deixar em suspenso as interpretações, visa atingir a apre-sentação das “coisas puras” (claro, aqui, não no sentido de se atingir qualquer substância metafísica ou coisas em si), tal como aparecem para uma consciência livre de

preconceitos. Os juízos construídos por essa consciência, que não estica nem alarga ou força a matéria, passam a ser mais confiáveis. A *epoché*¹³ montaigniana se assemelha mais com a fenomenológica do que com a céтика, já que busca suspender os preconceitos e as interpretações pré-vidas sobre o mundo e não a suspensão da verdade mesma.

O homem simples e grosseiro que Montaigne afirma ter frequentado teria vivido entre os indígenas brasileiros durante dez ou doze anos e sobre eles teria dado seu testemunho. Ele não era um erudito, mas um homem do mundo e teria apresentado a Montaigne marinheiros e comerciantes que conhecera em suas viagens e que também, como testemunhas simples e grosseiras (e por isso confiáveis e verdadeiras), apresentavam a ele faces não distorcidas desse outro que fora descoberto no Novo Mundo. Assim, diz Montaigne, “[A] contento-me com essa informação, sem indagar sobre o que dizem dela os cosmógrafos¹⁴” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne não tem a intenção de interpretar, mas apresentar os fatos. Ele faz notar o pensamento metonímico dos intelectuais (aqui, os cosmógrafos) que querem tomar a parte pelo todo e, conhecendo uma parte do mundo, estendem para o mundo todo. A vaidade dos intelectuais os trai quando não

13 Com essa referência não quero sugerir nenhuma possibilidade, em Montaigne, de existência de uma subjetividade pura, transcendental, de uma essência da consciência, tal como em Husserl.

14 Montaigne faz uma menção satírica a André Thevet nesse trecho, ao que tudo indica, ao citar os “cosmógrafos”, já que ele, tal como Léry, se aventurou junto aos viajantes de Villegagnon em 1555, mas que retorna em 1556 não tendo saído da ilhota de Guanabara e nunca pisado na terra firme da “França Antártica”. Mesmo assim, Thevet publica um livro intitulado *Les singularitez de la France antartique autrement nommée Amérique*, em 1558. Seu texto teve uma grande acolhida e ele foi nomeado “cosmógrafo do rei”.

é a verdade que buscam, mas a validação de suas próprias convicções. Ele se recusa a dar crédito a alguém como Thevet que, sem nenhuma autoridade, quer relatar algo sobre o Novo Mundo tendo lá permanecido por três meses e sem nenhum contato genuíno com a terra, as pessoas, a cultura que lá estavam.

[A] Eu gostaria que cada qual escrevesse o que sabe e na medida em que sabe, não apenas nisso mas em todos os outros assuntos; pois alguém pode ter um conhecimento ou experiência específica da natureza de um rio ou de uma fonte e sobre o restante só saber o que todos sabem. No entanto, para divulgar essa migalha, ele se disporá a descrever toda a física. Desse vício surgem muitos grandes inconvenientes (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307).

Os testemunhos desse homem simples conduziram os juízos de Montaigne para a afirmação de que bárbaro e selvagem se dizem de muitas formas. Os canibais do Brasil (os Tupinambás) seriam, de fato, bárbaros e selvagens? O que significa dizer isso? Montaigne está fazendo exatamente (mas à sua maneira) o que a filosofia faz: está questionando os pressupostos mais básicos de nosso pensamento. Ao se questionar sobre os significados que o senso comum sustenta como um dado, a saber, o de bárbaros e de selvagens, Montaigne reflete sobre como a composição de nossos juízos precisa ser mais cuidadosa, mais aberta ao diferente, mais atenta aos seus próprios pressupostos e os seus alcances. Como bem notou Telma de Souza Birchal (2007), Montaigne ressemantiza esses dois termos e os utiliza, pelo menos, em três sentidos fundamentais. O primeiro sentido é aquele em que “[A] cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país quem estamos” (MONTAIGNE, I,

31, 2002, p. 307). Montaigne afirma que não consegue ver (tal como como o rei Pirro) nada de bárbaro e selvagem nos povos do Novo Mundo, tal como a maioria de seus pares europeus viam. “Montaigne denuncia o que hoje nós chamamos de etnocentrismo, ou seja, a incapacidade de reconhecer o valor de uma cultura diferente. ‘Bárbaro’ será sempre o nome dado ao outro por quem não sabe distanciar-se de si e pensa ser a sua forma de vida a única racional” (BIRCHAL, 2007, p. 103). O primeiro significado de bárbaro, portanto, aqui é apenas o outro, o diferente. Selvagem, também, aparece ressignificado: “[A] Eles (os indígenas) são selvagens, assim como chamamos de selvagens os frutos que a natureza por si mesma e por sua marcha habitual, produziu” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne não confere um sentido negativo, de selvagem como inculto, violento, desprovido de linguagem, mas aquele (ou aquilo) que está mais próximo da selva, da natureza e das virtudes do que aqueles que foram corrompidos pelos vícios introduzidos pelas “artes”. Selvagem, no sentido negativo, deveria ser usado, não para se referir aos indígenas, mas aos próprios europeus (segundo sentido da palavra): “[A] sendo que, em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum. Naqueles outros (os indígenas) estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais virtudes (...)” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307).

Montaigne nota que aquilo que pela arte e pelo esforço conseguimos fazer não pode ser superior àquilo que a natureza faz de maneira espontânea e sem esforço. “[A] Não é razoável que a arte ganhe o ponto de honra sobre a nossa grande e poderosa mãe natureza” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 308). Mais uma vez (como na *Apologia de Raymond Sebond*), Montaigne dá exemplos da racionalidade animal como exemplo de perfeição e superioridade da natureza, que opera sem artifícios ou esforços: “[A] Todos os nossos esforços não conseguem sequer chegar a

reproduzir o ninho do menor passarinho, sua contextura, sua beleza e a utilidade de seu uso, e tampouco a tecedura da mísera aranha" (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne, logo em seguida, insere um outro significado de bárbaro, agora visto (assim como selvagem) de maneira positiva:

[A] Portanto esses povos me parecem assim bárbaros por terem recebido bem pouca preparação do espírito humano e estarem ainda muito próximos de sua naturalidade original. Ainda os governam as leis naturais, pouco abastardadas pelas nossas; mas isso com tal pureza que por vezes me desgosta que o seu conhecimento não tenha surgido mais cedo, no tempo em que havia homens que teriam sabido julgar melhor do que nós a seu respeito (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 308).

Montaigne se lamenta porque os grandes homens (como Licurgo ou Platão) não tiveram a oportunidade de conhecer o Novo Mundo, pois ele encontra na realidade dos canibais tupinambás mais belezas e virtudes do que os poetas haviam cantando sobre a idade de ouro "[A] e todas as suas invenções para imaginar uma condição humana feliz, mas ainda a concepção e o próprio desejo da filosofia" (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309). Em nenhuma narração produzida pelos "mestres da verdade" (os *aëdos* gregos) há algo próximo à realidade da sociedade indígena, com tão poucos recursos e tecnologias, conhecimentos ou ciência, sem magistratura ou autoridades legais, políticas e jurídicas, riqueza ou pobreza, vestimentas ou ocupações laboriosas, e mesmo "[A] as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas" (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309). E, mesmo assim, produtora de tanta virtude, sabedoria e bem viver. "Nessas passagens, os canibais são definidos pelo negativo; a falta, no entanto, é índice de

superioridade" (BIRCHAL, 2007, p. 103). Montaigne diz que, se Platão pudesse ver a organização social dos tupinambás, a "[A] república que ele imaginou, como a consideraria distante dessa perfeição: [C] 'viri a diis recentes¹⁵'" (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309).

Montaigne parece estar bastante inserido na concepção edênica de uma visão do Paraíso bastante difundida no Renascimento do século XVI por conta das invasões e das conquistas dos territórios americanos. "A visão do Paraíso (...) foi principalmente responsável pela grande ênfase atribuída na época do Renascimento à natureza como norma dos padrões estéticos e morais, do comportamento dos homens, de sua organização social e política" (HOLANDA, 2000, p. IX). Vemos em Montaigne, de maneira literal e enfática, a reprodução do discurso edênico para se referir aos povos das Américas. Desde o século IV d.C., o discurso de um Éden terrestre, de um Paraíso Terreal, habitava o imaginário, seja do comum dos mortais ou o mais douto pesquisador medieval. Haveria em nosso mundo, ainda escondido, a realidade de uma terra perfeita, ainda não maculada pelo pecado nem pelo sofrimento desencadeado por ele, pronta a ser descoberta por homens que dela fossem dignos. As terras americanas, abundantes de recursos e de riquezas, intocadas pelas doenças e pelas mazelas do velho e carcomido mundo, eram essa promessa do tão bem-aventurado encontro prometido.

Denunciam-nos as primeiras narrativas de viagem, os primeiros tratados descritivos, onde a todo instante se reitera aquela mesma tópica das visões do Paraíso que, inaugurada desde o IV século num poema latino atribuído, erradamente segundo muitos, a Lactâncio, e mais tarde desenvolvida por Santo

15 Veria "homens recém-saídos da mão de Deus".

Isidoro de Sevilha, alcançara, sem sofrer mudança, notável longevidade (HOLANDA, 2000, p. X).

E não apenas o vigor moral e a força do espírito livre e imaculado dos homens e mulheres do Novo Mundo chamavam a atenção de Montaigne, mas também o ambiente no qual estavam inseridos. Se os habitantes desse mundo eram abundantes de virtudes, suas terras eram, também, abundantes de recursos naturais, estando sempre ao alcance das mãos ao menor sinal de necessidade. “[A] De resto, eles vivem numa região muito agradável e bem temperada; de forma que, pelo que me disseram minhas testemunhas, é raro ver ali um homem doente; e asseguraram-me não terem visto um único trêmulo, remelento, desdentado, nem encurvado pela velhice” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309). Montaigne continua seu relato descrevendo a região, os rios, o clima, a abundância de animais para a caça e a pesca, as construções comunitárias que abrigavam muitos moradores, os utensílios domésticos, o cuidado de todos para com todos, as relações conjugais e matrimoniais, a divisão social do trabalho entre homens e mulheres, jovens e velhos e suas crenças religiosas. “[A] Acreditam que as almas são eternas, e que as que muito mereceram dos deuses sejam alojadas no lugar do céu em que o sol se ergue; as malditas, do lado do Ocidente¹⁶” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 310).

Ele então prossegue descrevendo a vida diária dos povos do Novo Mundo: como eles dormem, comem, bebem, se vestem e cortam o cabelo. O efeito dessa descrição é nos lembrar que, embora estes povos tenham costumes diferentes, eles enfrentam os mesmos problemas básicos que nós enfrentamos; os

16 Muito significativo o fato de Montaigne enfatizar que, para os indígenas, é no Ocidente que as almas malditas encontram a danação.

brasileiros, somos forçados a reconhecer, são seres humanos não totalmente diferentes de nós¹⁷ (RENDALL, 2014, p. 208).

Toda essa concepção montaigniana está de acordo com muitos entusiastas do Éden terrestre americano, como Cristóvão Colombo, Bartolomeu de Las Casas, Pedro de Magalhães, Rui Pereira entre muitos outros.

A fantasia poética não deixa de exprimir, neste caso, o confuso sentimento, capaz de alastrar-se até entre pensadores como Montaigne e Charron e de servir de ponto de partida para as utopias renascentistas, de que fora do Velho Continente e de seus vícios ainda se poderia encontrar ou edificar uma nova sociedade e sem mácula (HOLANDA, 2000, p. 239).

Contudo, o mais difundido entre o vulgo cristão e europeu da época é o chamado “mito do mau selvagem”, aquele que não conhece a linguagem, as roupas, os bons costumes, o esforço do trabalho e, principalmente, a misericórdia de Deus e a remissão dos pecados pelo sacrifício de Jesus Cristo ao morrer pela humanidade na cruz do calvário.

“As pessoas desse país, por sua natureza, são tão ociosas, viciosas, de pouco trabalho, melancólicas, covardes, sujas, de má condição, mentirosas, de mole constância e firmeza (...). Nossa Senhor permitiu, para os grandes, abomináveis pecados dessas pessoas selvagens, rústicas e bestiais, que fossem atraiados e banidos da superfície da Terra”. escreve

17 Mais uma confirmação daquela máxima de Montaigne bem conhecida, de que cada humano carrega consigo a forma inteira da humana condição. Para usar uma expressão de André Comte-Sponville, “o universal, singularmente.”

na mesma época (1555) Oviedo em sua História das Índias (LAPLANTINE, 2003, p. 29)

Montaigne subverte, como mostrei anteriormente, o significado de selvagem e bárbaro, para colocar os habitantes nativos das Américas em uma situação de superioridade moral, física e geográfica em relação aos civilizados europeus. Se muitos relatos de experiências negativas dos colonizadores oriundas do Novo Mundo e de muitos teólogos e pensadores, que consideravam os indígenas meio bichos, convenciam as mentes quinhentistas ainda apequenadas, em contraparte, estava sendo construída uma ideia “contraposta à sua idealização por um Las Casas ou um Montaigne” (HOLANDA, 2000, p. 341). Após a descrição dos costumes dos indígenas, Montaigne ainda nos diz que as únicas máximas que, em público, são ensinadas ao povo pelos sacerdotes se configuram em apenas duas: “[A] mas toda a sua ciência ética contém apenas dois itens, coragem¹⁸ na guerra e afeição por suas mulheres” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 311). É à exortação da virtude e do dever que se destina a ciência ética dos canibais do Brasil.

A partir desse ponto, introduzem-se dois temas: a guerra e o canibalismo. A primeira é apresentada como a ocasião não da ambição e da conquista material, mas da afirmação da prática da coragem e da virtude. Quanto ao canibalismo, Montaigne insiste em que ele seja compreendido não como ato biológico de alimentação, mas como expressão de uma “extrema vingança” (209A/313) e como o momento no qual se afirmam tanto a superioridade do vencedor quanto a dignidade do vencido. O canibal, portanto, adquire características paradoxais: ele é o símbolo da simplicidade da natureza e, ao mesmo

18 E, como diz o título do ensaio II, 27, a covardia é mãe da crueldade.

tempo, exibe marcas de uma civilização não apenas singular, mas eticamente louvável (BIRCHAL, 2007, p. 104).

Montaigne enaltece a bravura dos guerreiros indígenas do Brasil, que travam combates constantes em suas guerras, indo a elas nus e com espadas de madeira e arcos, nunca exibindo fraqueza de espírito, como a covardia, “[A] pois quanto à fuga e pavor, não sabem o que seja isso” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 312). Claro, Montaigne nos narra cenas horrorosas, como o troféu que os guerreiros levam para casa, nada mais nada menos que a cabeça cortada de seus inimigos, que ficava exibida na entrada. E, quanto aos prisioneiros, estes sim serão aqueles preparados para o ato de canibalismo, contudo, até nesse ato que, a princípio (e, de fato, é) é narrado com violência e sadismo, há um detalhe doce de amizade. Os prisioneiros são tratados bem por um longo período de tempo e com muitas comodidades para, depois de uma reunião entre o chefe e seus conhecidos, aquele amarrar o prisioneiro com uma corda em um dos braços e o outro braço dá ao seu mais querido amigo e

[A] ambos, em presença de toda a assembleia, liquidam-no a golpes de espada. Feito isso, assam-no, comem-no e enviam pedaços aos amigos que estiverem ausentes. Não é, como se acredita, para se alimentarem dele, como faziam antigamente os cíitas; é para expressar uma extrema vingança (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 312 - 323).

Ao mencionar os cíitas, povos antigos situados na periferia da Europa, Montaigne compara ambos os atos de canibalismo (o “europeu” e o ameríndio) para nos mostrar que há uma diferença radical entre eles. Os indígenas brasileiros não se alimentam de carne humana e a antropofagia não faz parte de sua dietética ordinária e corriqueira. O

canibalismo, como diz Montaigne, é um ato de extrema vingança e carregado de significados sagrados e espirituais. As gravuras que retratavam imagens dos canibais brasileiros e os representavam como cruéis, ávidos pelo consumo da iguaria, ficam distantes da representação que Montaigne faz do ato e, portanto, do juízo que produz sobre os tão temíveis canibais. O curioso é notar que Montaigne está mais próximo da antropologia contemporânea nesse sentido do que de seus pares quinhentistas.

As impressionantes gravuras de Theodor de Bry mostram elementos superficiais do ceremonial de destruição do inimigo, um ritual muito mais complexo e amplo, de acordo com especialistas como Métraux e Florestan Fernandes. Essa prática de ingestão de carne humana como vingança faria parte de um processo maior, que está vinculado à guerra e que atravessa todos os âmbitos da sociedade tupinambá (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.122).

É impressionante a visão esclarecida que Montaigne tem do ritual antropofágico tupinambá, em uma época ainda muito recente em que as informações vindas do Novo Mundo eram muito precárias, muito escassas e cheias de vieses ideológicos, religiosos, políticos e morais. E, para mostrar que a prática trata de vingança (e não de dietética), Montaigne dá o exemplo da crueldade dos próprios portugueses (europeus e civilizados, portanto) que, ao punirem seus inimigos, usavam a tática de “[A] enterrá-los até a cintura e lançarem no restante do corpo muitas flechadas, e enforcá-los depois (...).” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 313). Após o testemunho desses atos, os canibais teriam aprendido dos portugueses, “[A] mestres muito maiores do que eles em toda espécie de maldades” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 312), a serem mais cruéis em seus atos de vingança. Para Montaigne, se os indígenas aprenderam algo com os europeus, é a serem mais cruéis.

Foi o mal a grande lição ensinada pelos europeus vindos do Ocidente – para onde, segundo eles, as almas ruins deveriam se danar – para os povos do Novo Mundo. Grande e triste lição aquela que ensina a aumentar a crueldade! Montaigne, em mais um movimento, que Steven Rendall (2014, p. 208) chamará de “tática dialética”, agora introduzirá o último sentido de bárbaro:

Não me aborrece que salientemos o horror barbáresco que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e religião), do que assá-lo e comê-lo de pois que ele morreu (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 313).

“Encontramos aqui, portanto, o terceiro sentido do termo ‘bárbaro’, que adquire a conotação negativa de crueldade. Nesse caso, porém, o termo se aplica mais aos europeus do que aos indígenas” (BIRCHAL, 2007, p. 104). Eis o clímax do ensaio, já que (como bem sustenta Rendall), quando o tema do canibalismo é reintroduzido no texto – e que antes só havia sido mencionado no título – sua conclusão parece anticlimática, já que o canibalismo dos indígenas brasileiros ocupa apenas dois (ou três) parágrafos do texto. O clímax do texto está no juízo que Montaigne faz dos próprios europeus, civilizados, superiores, tementes a Deus. Como é possível apontar o dedo apenas para a crueldade dos outros, tão amena se comparada com a nossa própria? Se o bárbaro é o cruel, o maldoso, o incapaz de perdão e misericórdia, ora, então os bárbaros são os

europeus¹⁹. Ao olhar para o ato de comer carne humana, será que esse ato supera a crueldade, a vileza, a covardia, o sofrimento dos atos que os próprios europeus se acostumaram a perpetrar contra seus próprios concidadãos?

Montaigne foi um espírito crítico que não se bastou com o relativismo antropológico. Não é apenas um observador céptico que faz a comparação entre as guerras dos indígenas brasileiros relatadas pelos viajantes e as guerras de religião que ensanguentaram a França do seu tempo. A Noite de São Bartolomeu era episódio recente quando Montaigne publicou os dois primeiros livros dos *Ensaios*. É também um homem que procura discernir o mal que o fanatismo estava causando a seus contemporâneos, é um pensador para quem a tolerância e a benevolência devem presidir às relações entre os homens, não importa se europeus ou ameríndios, cristãos ou pagãos, ortodoxos ou dissidentes (BOSI, 2010, p. 15).

A todo momento Montaigne está exercitando seu juízo, essa capacidade (e, por isso, uma faculdade) de olhar para o mundo a partir de si mesmo e afirmar ou negar (a sua contraparte linguística) proposições sobre ele. Como

19 A Europa da época de Montaigne está acostumada à crueldade, à intolerância e à barbárie produzida tanto pelas guerras religiosas quanto pelos autos de fé, tanto pelos assassinatos e massacres produzidos na guerra civil na França entre católicos e protestantes quanto pelas inquisições, fogueiras e torturas perpetradas contra as bruxas e os infiéis de toda ordem. Montaigne presenciou o massacre da noite de São Bartolomeu em 1572 e, inclusive, fez em 1574 um discurso forte no parlamento de Bordeaux, invocando a tolerância e a necessidade de cessar a violência, enaltecendo a resolução dos conflitos pela palavra e pelo pensamento. Criticou a tortura judiciária no ensaio II, V (*Da consciência*) e os processos por bruxaria em III, 11 (*Dos coxos*).

bem disse, seu juízo ocupa “cátedra de mestre” e, portanto, é a partir daquilo que observa, que raciocina, que sente, que ele pode se exercer. O que Montaigne faz (e como séculos após Hannah Arendt vai nos estimular a fazer) é parar para pensar, livremente, sobre o que está fazendo e sobre o que os humanos estão fazendo, sem se impor limites e sem suspender as suas posições. A verdade daquilo que diz, sem censuras nem interdições, passa pelas impressões que ele tem do mundo que o cerca; e sobre esse mundo sustenta verdades muito definitivas. Para ele é claro que a crueldade é sempre um mal e é sempre fruto de uma fraqueza da alma. O fato de comer carne humana (que assombra os seus concidadãos europeus em sua época) nunca foi, em si, um ato de crueldade. Ele cita os estoicos Crísipo e Zenão, exatamente, para mostrar como esses mestres da virtude (respeitados e seguidos, inclusive, pelos intelectuais medievais) também já defenderam o consumo de carne humana caso a necessidade batesse à porta.

[A] E os médicos não receiam servir-se dele para toda espécie de uso por nossa saúde, seja para aplicá-lo internamente ou externamente; mas nunca se viu um modo de pensar tão desregrado que justificasse a traição, a deslealdade, a tirania, a crueldade, que são nossas faltas habituais (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314).

O que Montaigne ajuíza – e esse é o ponto alto do ensaio (me parece) –, é que “[A] bem podemos chamá-los de bárbaros com respeito às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbarie²⁰” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314). Em relação a

20 Note-se que Montaigne, a respeito de sua ressemantização do termo “bárbaro”, não precisa a todo momento explicar em que sentido está usando o termo. É na experiência dialética de seus juízos que os significados, contextualmente, aparecem.

determinadas regras de razão (a saber, as dos ocidentais europeus), podemos sim chamar de bárbaros os canibais brasileiros, contudo, em relação ao que os europeus são e fazem, exemplarmente bárbaros são eles.

Com um sentido irônico, e profundamente crítico, Montaigne escreveu que “podemos chamar de bárbaros os canibais com respeito a *nossas regras da razão*”. “Nossas regras da razão” seriam sempre o fundamento da justificação, e por isso o silogismo será tautológico ou autorreferente. O argumento desde Ginés a Locke ou Hegel se expressa assim: a) nós temos “regras da razão” que são as regras “humanas” em geral (simplesmente por serem as “nossas”); b) o Outro é bárbaro porque não cumpre estas “regras da razão”; suas “regras” não são “regras” racionais; por não ter “regras” racionais, civilizadas, é um bárbaro; c) por ser bárbaro (não humano em sentido pleno) não tem direitos; é mais, é um perigo para a civilização, d) e, como todo perigo, deve se eliminar como um “cão raivoso” (expressão usada posteriormente por Locke), imobilizá-lo ou “curá-lo” de sua enfermidade; e isso é um bem; quer dizer, deve negar-se por irracional a sua racionalidade *alternativa*. O que se nega não é “outra razão” senão “a razão do Outro” (DUSSEL, 2007, p. 196, grifos do autor).

Montaigne reconhece a razão do Outro, e reconhece tanto que a leva a sério até suas últimas consequências. Esse outro, quando vai à guerra, vai por motivos nobres e virtuosos e não para a conquista de terras e expansão territorial. Montaigne não deixa de julgar a guerra como uma doença (“[A] tem tanta justificativa e beleza quanto pode receber essa doença humana” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314)), mas, pelo menos, a dos canibais brasileiros não se cobre de justificativas vãs, vis e cruéis com vistas a benefícios pessoais e acúmulo de poder pelo poder. Os indígenas

brasileiros se bastam a si e, com sua condição feliz e virtuosa, não desejam mais do que a abundância natural que já têm.

[A] Estão ainda naquele ponto feliz de desejar apenas o tanto que suas necessidades naturais lhes exigem; tudo o que está além é supérfluo para ele. (...) Se seus vizinhos atravessam as montanhas para vir assaltá-los e obtêm vitória sobre eles, o proveito do vitorioso é a glória, e a vantagem de ter sido superior em valor e em coragem (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314).

Montaigne retoma aqui a reflexão sobre a autonomia de nossos estados interiores, para que não nos aluguemos inteiramente às demandas externas. Parece que os indígenas brasileiros estão naquele estado de posse de si mesmos que Montaigne tanto buscou ao longo de sua vida (cujos testemunhos são seus *Ensaios*) e não se deixam expropriar pelas demandas externas do mundo dos homens atarefados.

[A] Obtemos sobre nossos inimigos muitas vantagens que são vantagens emprestadas e não nossas. Ter os braços e as pernas mais rijos é qualidade de um carregador, e não virtude; a boa disposição é uma qualidade inerte e corporal; é um golpe de fortuna fazer nosso inimigo cambalear e ofuscar-lhe os olhos com a luz do Sol; ser competente na esgrima é um golpe de arte e de conhecimento que pode caber a uma pessoa covarde e insignificante. O valor e o mérito de um homem consistem no ânimo e na vontade; é onde se abriga sua verdadeira honra; valentia é a firmeza, não das pernas e dos braços, mas da coragem e da alma (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 316).

O indígena como bárbaro, ou seja, como o despossuído de cultura, de sociedade, de religião, de moral e de linguagem foi, ao longo de todo o ensaio, dialeticamente confrontado com argumentos distintos, significados distintos e posições distintas (quem são os bárbaros, afinal, nós ou eles? E em qual sentido usamos esse termo?). Montaigne falou da natureza riquíssima e prodigiosa na qual eles estão inseridos²¹, falou de seus costumes mais privados, de suas regras matrimoniais, de sua arquitetura, da divisão do trabalho, de como concebem a guerra e as virtudes e os comparou com os europeus. Além disso ele também mostra a sofisticação de sua linguagem e da beleza de sua poesia - algo que ele ainda não havia feito. Ao citar uma canção amorosa dos tupinambás que ouvira²², Montaigne chama a atenção, também, para a poética de sua língua. “[A] Ora, tenho bastante contacto com a poesia para julgar isto: nessa criação não apenas nada existe de barbárie como ela é totalmente anacreôntica. Aliás, a linguagem deles é uma linguagem suave e que tem o som agradável, semelhante às terminações gregas” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 319). Essa afirmação se choca com a posição de

21 Muito diferente de como Buffon no século, XVII, ou Hegel no XIX, a conceberão. O primeiro dirá que na América a natureza não se mostrara pródiga como aconteceu de ser no Velho Mundo. Para ele, desde cedo, ela começou a se degenerar antes mesmo de se aperfeiçoar; o segundo afirmará que a natureza aqui é bruta e imatura. Cf. HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. XXVI.

22 “Serpente, para; para, serpente, a fim de que minha irmã copie as cores com que te enfeitas; a fim de que eu faça um colar para dar à minha amante; que tua beleza e tua elegância sejam sempre preferidas entre as das demais serpentes” (MONTAIGNE, I, 31, 2016, p. 244). Uso aqui a belíssima tradução de Sérgio Milliet que, a mim, parece mais poética e menos dura. Tudo indica que essa canção foi inventada pelo próprio Montaigne.

Pero de Magalhães Gândavo, amigo de Pero Vaz de Caminha, contemporâneo lusitano de Montaigne. Escreve Gândavo: “A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (GÂNDAVO, 2008, p. 65).

Depois de todas as informações expostas dialeticamente a partir do testemunho de um “homem simples e grosseiro”, Montaigne nos indica que, ainda mais, teve contato com três tupinambás que foram a Rouen e visitaram o rei Carlos IX. É do contato com essas três “fontes primárias” que Montaigne retira material para encerrar seu ensaio e arrematar seus juízos em relação ao Novo e ao Velho Mundo. “[A] O rei falou com eles longo tempo; mostraram-lhes nosso modo, nossa pompa, a forma de uma bela cidade. Depois disso alguém perguntou-lhes sua opinião, e quis saber deles o que haviam achado de mais admirável” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 319). Montaigne recorda que eles responderam três coisas, e se lamenta por só lembrar de duas²³: a primeira é que os indígenas brasileiros achavam muito estranho que homens adultos e crescidos se sujeitassem²⁴ à autoridade de uma criança e não tomassem para si o poder²⁵; a segunda é que havia uma desigualdade extrema entre os cidadãos. Enquanto uns

23 É notável nos *Ensaios* a sinceridade de Montaigne em relação a si mesmo. Aqui (e em muitos outros ensaios) ele nos mostra uma das suas inúmeras falhas: a sua não confiável memória, que sempre o trai. Mais uma marca da busca pelo conhecimento de si e de seus limites. “Mas, fazem-me injustiça, pois por experiência observa-se (...) que as memórias excelentes costumam estar unidas aos discernimentos fracos” (MONTAIGNE, I, 9, 2002, p. 48).

24 Aqui uma reminiscência do conceito de “servidão voluntária” desenvolvido pelo seu grande amigo Étienne de La Boétie.

25 Em 1562 o rei teria apenas doze anos.

eram privilegiados, ricos e cheios de regalias, outros mendigavam e passavam fome, jogados, no meio das ruas e os indígenas não compreendiam o porquê destes últimos não se revoltarem contra os privilegiados que tudo têm enquanto eles passam pelos maiores infortúnios e as maiores penúrias. Em uma passagem muito bonita, Montaigne inclusive resgata o modo de os indígenas se referirem às pessoas enquanto “metades”:

[A] (eles têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de “metade” uns dos outros) que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos e empanturrados de toda espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 319-320).

Montaigne, em seguida, afirma que falou com um dos indígenas “durante muito tempo” e perguntou-lhe sobre o benefício de ser hierarquicamente superior na ordem social de sua cultura, já que era um comandante (e Montaigne menciona que, entre os marinheiros, ele era chamado de rei). O chefe tupinambá “[A] disse-me que era o primeiro a marchar para a guerra; (...) sobre se fora da guerra toda a sua autoridade expirava, disse que lhe restava esta: quando visitava as aldeias que dependiam dele, abriam-lhe trilhas através dos arbustos de seus bosques, por onde pudesse passar comodamente” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 320).

Montaigne encerra seu ensaio com o enaltecimento do chefe canibal que, como vantagem por ser um líder, marcha primeiro na guerra, ou seja, é o primeiro a poder mostrar a virtude da coragem entre seus guerreiros. Muito diferente do líder francês, uma criança, que em meio à

imaturidade e à desigualdade extrema entre ele, seus súditos e a população entre si, anda com pompa e elegância, sem virtude alguma, no meio de uma imensidão de desgraçados que, ao relento, padecem de todas as carências que um ser humano está fadado a sofrer se for abandonado a si mesmo no meio de uma indiferente multidão. Em comparação com o líder tupinambá, Montaigne faz questão de mostrar que a única vantagem que o chefe indígena possui fora da guerra é a de que as pessoas abrem a mata para que ele possa passar. Montaigne, tal como Montesquieu fará mais de um século depois em suas *Cartas Persas*²⁶, coloca os indígenas para observarem os costumes dos europeus e se chocarem com seus absurdos.

O ensaio diz muitas coisas em poucas páginas e o que diz é impressionante. Primeiro, a forma com a qual Montaigne conduz os temas ao longo de sua reflexão parece pouco rigorosa, já que ele parece perder seu objeto, desvia-se dele e, quando volta, parece não o abordar da forma como imaginamos no início. Ele faz aqui o uso do recurso que inaugura com o seu método ensaístico: vai do extraordinário para o ordinário, do impossível ao possível e nos acostuma com o tom de sua reflexão para que, ao voltarmos ao seu objeto inicial, já estejamos tão familiarizados com ele a ponto de compreendermos exatamente qual é a posição de seu juízo. Ele nos familiariza, nos conduz, para que aprendamos com ele a pensar a partir de outros critérios. Ele exerce a nossa capacidade de julgar para além daquilo que já nos foi dado. O Outro como objeto, externo e estrangeiro, aparece como sujeito, comprehensível, identificável e (por que não?) imitável. Afinal, pensamos ser impossível que ele nos mostre algum aspecto do canibalismo que não seja, absolutamente, abominável e indefensável, não? Montaigne, ao fim de sua reflexão, faz aquilo que

26 Montesquieu em seu livro faz um relato imaginário da visita de dois amigos persas à Paris, durante o reinado de Luís XIV.

havia proposto e substitui a voz comum (*voix commune*) pela via da razão (*voie de la raison*).

Ele conduz o leitor através de uma experiência dialética no curso da qual este adota sucessivamente várias atitudes, cada uma das quais suplantando as anteriores e o deixando no final com uma opinião que é precisamente o reverso daquela com a qual ele começou. Para usar a própria formulação brincalhona de Montaigne, o leitor aprendeu pela experiência a julgar pela “voie de la raison” (via da razão) em lugar de pela “voix commune” (opinião comum) (o trocadilho é admiravelmente vertido na tradução de Donald Frame para o inglês pela oposição entre “reason’s way” (via da razão) e “vulgar say” (dito vulgar, opinião vulgar) (RENDALL, 2014, p. 204).

É admirável o esforço de Montaigne para se colocar no lugar do Outro que, majoritariamente, foi encoberto pelo descobrimento. Ele nos convida a adotar a ótica do “descoberto” que, por conta da tamanha violência dos descobridores, deixa de ser sujeito para se tornar um objeto colonizado. Montaigne, “ao se ver forçado a questionar suas opiniões recebidas, tem que assumir a posição do Outro e, ao colocar-se em seu lugar, suas convicções anteriores se desmoronam e transtornam seu universo mental” (HEER, 1993, p. 117). Vemos Montaigne, talvez pela primeira vez em sua época, fazendo um autoexame e um ajuizamento de seus contemporâneos (europeus e ameríndios) para unir o mundo e o eu sob a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”.

Montaigne, em um ensaio contemporâneo ao *Dos Canibais*, intitulado *Do desmentir*, também já ajuizava sobre a devastação do Outro no Novo Mundo: “[B] Certas nações das Índias Orientais (não adianta citar-lhes os nomes; eles já não existem mais, pois a devastação dessa conquista

estendeu-se até a total abolição dos nomes e da antiga identificação dos lugares (...)" (MONTAIGNE, II, 18, 2000, p. 501). O tema do Novo Mundo e da alteridade permeiam toda a obra dos *Ensaios*, desde o ensaio 3 do livro I até o ensaio 13 do livro III. "Estamos, pois, frente a uma inquiétude recorrente de Montaigne, já que as datas de redação correspondentes a certos ensaios abarcam um lapso considerável que vai desde 1576 até 1588, segundo a minuciosa documentação estabelecida por Pierre Villey" (HEER, 1993, p. 118).

Vemos na reflexão montaigniana a influência das correntes filosóficas da antiguidade postas em movimento para, cada uma com sua contribuição, fornecer formas de se ajuizar sobre a complexidade da existência do Outro. Danilo Marcondes sublinha o

aspecto específico da importância da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão céтика do início do pensamento moderno que denomino aqui "argumento antropológico", na medida em que traz um novo argumento célico: Haveria uma natureza humana universal? E de que critérios dispomos para definir "natureza humana", diante da diversidade de culturas que aí se encontram? (MARCONDES, 2012, p. 422)

O ceticismo fornece o crivo da dúvida saudável sobre a existência de valores universais e necessários e critérios únicos para ajuizar sobre a conduta do Outro (as "regras de razão"), seja essa dúvida pintada com traços pirrônicos ou socráticos. A dúvida que Montaigne sustenta sobre os critérios únicos (a saber, as regras de razão ocidentais e europeias) de ajuizamento sobre a cultura alheia permite que ele "abra caminho para a aceitação e o entendimento do novo, agora no sentido dos novos costumes" (MARCONDES, 2012, p. 431). O ceticismo de Montaigne prepara o espírito para a abertura ao novo, para o olhar

antropológico que, ao expandir o horizonte das possibilidades de se viver diferentemente, passa a ser capaz de “examinar a experiência humana em sua diversidade” (MARCONDES, 2012, p. 432).

O estoicismo também está presente no ensaio *Dos Canibais*, e não apenas porque Montaigne cita diretamente Crísipo e Zenão, mas principalmente porque pinta a imagem dos indígenas com “uma série de traços de um estoico: ele é um exemplo de virtude e de coragem, capaz de enfrentar impassível as piores provações, desapegando das coisas materiais e perfeitamente senhor de si” (BIRCHAL, 2007, p. 105). Não apenas a filosofia estoica, mas também a socrática (cujo exemplo inspira os estoicos), está (oni)presente em todo o ensaio. Quanto à morte, um dos temas centrais dos *Ensaios*, o canibal a encara com coragem, olha-a de frente e não a teme, ao modo dos grandes filósofos Sócrates e Sêneca.

Ainda encontramos nesse mesmo ensaio a inspiração hedonista (oriunda de Epicuro e, principalmente, de Lucrécio) que se serve do “tema da variação e da diversidade sob a categoria da pluralidade, conjugando os termos ‘natural’ e ‘razão’ em múltiplas formas – linguagens, sociedades, alteridades –, resultado tanto do ceticismo quanto da participação do epicurismo na visão montaigniana” (THEOBALDO, 2020, p. 99). Lucrécio, em sua obra *De rerum natura*, sustenta a infinitude do universo (o que implica, também, na infinitude do espaço e da matéria), o que leva Montaigne a também considerar, a partir de uma analogia com infinitude universal, a pluralidade dos “mundos culturais”²⁷:

27 Giordano Bruno, contemporâneo de Montaigne, também foi amplamente influenciado pela filosofia de Lucrécio, assim como pela nova astronomia copernicana, que permitiu a ele pensar sobre a infinitude dos mundos (pois o criador do universo também é infinito), contrapondo-se, também, à filosofia aristotélica. A física de Aristóteles supunha um universo

Conche assinala que o epicurismo convém a Montaigne na medida em que o argumento da “imensidão da natureza e seus inumeráveis recursos” (...) se converte em analogia para pensar a pluralidade dos “mundos culturais”, cujo exemplo se concretiza nos índios do Novo Mundo” (THEOBALDO, 2020, p. 99).

Todas as influências no pensamento de Montaigne, todas as prerrogativas das quais ele se serve nos produziram uma ficção sobre os canibais do Brasil, já que ele mostra que, ao fim e ao cabo, não é possível chegar às “coisas mesmas”, tal como são em si. “[C] Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora para somente roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 448-449). Montaigne parte do testemunho de um “homem simples”, testemunha do Novo Mundo e que ali havia vivido por mais de dez anos. Contudo, o testemunho de uma pessoa (mesmo que simples e grosseira) ainda é permeado de subjetividade, e esse “eu” que ajuíza sobre o mundo tem sempre a si mesmo como um filtro, uma perspectiva parcial, do que sejam as coisas e o mundo. Assim como a perspectiva que Montaigne recebe dos próprios indígenas não pode ser “pura” e, portanto, mediada pelas palavras, pelas interpretações, já que “[B] A palavra é metade de quem fala, metade de quem ouve. Este deve preparar-se para recebê-la de acordo com o impulso que ela toma (...)” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 458). Montaigne, como já vimos, é sincero e não esconde que, além de não lembrar de tudo o que os tupinambás falaram, afirma que há um

ordenado, concebido como um único mundo fechado. Tanto Bruno quanto Montaigne estão na fronteira divisória entre o mundo fechado e o universo infinito; Bruno, na astronomia, Montaigne, no mundo da cultura e da moral.

problema de tradução ao longo da conversa, já que a pessoa que estava fazendo a tradução simultânea não era muito boa: “[A] eu tinha um intérprete que me acompanhava tão mal e que por sua estupidez estava tão impedido de retomar meus pensamentos que praticamente não pude extrair disso prazer algum” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 320). Em tudo o que ele nos escreve há o crivo de sua subjetividade ou das subjetividades dos outros e disso não há como escapar. “O filósofo estaria dizendo, nas entrelinhas: eis aí o fracasso do projeto do conhecimento das coisas em si mesmas...” (BIRCHAL, 2007, p. 106). A própria canção que Montaigne nos mostra para analisar a linguagem dos indígenas²⁸ não tem nenhuma fonte e, ao que tudo indica, foi inventada por ele mesmo assim como a própria data do encontro entre os indígenas e o rei Carlos IX.

O autor altera a data e o local do encontro do rei da França (e de seu próprio encontro) com os indígenas. Este aconteceu em Bordeaux, em 1565, mas Montaigne o situa em Rouen, em 1562. A alteração tem um sentido: em 1562 o rei teria 12 anos de idade, o que torna mais veemente a crítica feita pelo canibal no diálogo entre os indígenas e o rei, relatado ao final do capítulo, de serem os franceses governados por uma criança (BIRCHAL, 2007, p. 106).

Montaigne, de fato, volta às coisas mesmas, não em si, mas da forma como elas aparecem para ele. A sua fala deu lugar à fala dos indígenas, mesmo que estes estejam (em grande parte) construídos literariamente, e é impressionante o fato de que Montaigne realmente conheça os meandros da cultura tupinambá tal como um antropólogo de nossos dias. Em última instância, a figura do indígena é uma ficção, mas não é assim com toda identidade? Quem é O indígena? Quem é O bárbaro? Quem é O civilizado?

28 Cf. nota 22.

Onde está a substância eterna e imutável que confere identidade absoluta às pessoas e às culturas? “[C] Nos exemplos que aqui trago daquilo que ouvi, fiz ou disse, proibi-me de ousar alterar até as mais frívolas e inúteis circunstâncias. Minha consciência não falsifica um *a*; minha ciência, não sei” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 157) Por isso o exercício do juízo para considerar as coisas em suas circunstâncias, em seus significados singulares, para além dos preconceitos pressupostos por todos nós sobre todas as coisas. “De fato, parece-nos, a construção do objeto ‘canibal’ realizada por Montaigne não deve ser motivo de escândalo para o leitor, simplesmente porque o que está em jogo no capítulo não é, de fato, a reconstituição objetiva da vida dos povos primitivos” (BIRCHAL, 2007, p. 160). O que Montaigne quer é desestabilizar o pensamento e, acima de tudo, mirar suas lentes críticas para a crueldade e a desrazão dos próprios europeus, sempre prontos a atirar pedras mesmo com um teto de vidro finíssimo. “O capítulo diz respeito, afinal, menos aos canibais e mais aos europeus. Ele se inscreve na tradição socrática, para qual todo conhecimento significativo é também conhecimento de si e toda a filosofia é filosofia moral: reflexão” (BIRCHAL, 2007, p. 161).

Montaigne está chamando a nossa atenção e nos convidando a parar para pensar com ele - e pensar é se desestabilizar, sempre -, a pensar sobre o que estamos fazendo e a pensar do ponto de vista do Outro. Ontem como hoje, precisamos prestar atenção, com calma, com cuidado, acompanhados pelo juízo. Montaigne, ao descolonizar o pensamento eurocentrado, nos mostra um pensamento muito maior, para além dos limites impostos pela nossa própria cultura. O infinito mundo da subjetividade humana pode (e deve) ter coragem de pensar além, de pensar melhor, de pensar muito mais. Mas, afinal, por que estamos falando dos índios? “Ora, eles não usam calças!” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 320).

Montaigne antropófago

O ensaio *Dos canibais* é, talvez, o texto que mais nos ofereça recursos para pensarmos sobre a modernidade de Montaigne. Ainda lembram muito pouco os historiadores da filosofia da importância da descoberta do Novo Mundo para a constituição de nossa modernidade, a saber, a consciência de uma nova época e, por extensão, de um novo pensamento em estado de gestação, já que,

além das causas tradicionais de ruptura com a tradição como a Reforma Protestante e a Revolução Científica, a Descoberta do Novo Mundo consiste em um terceiro fator fundamental na transformação do mundo que levará à formação do pensamento moderno, aprofundando esta ruptura, especialmente com o mundo medieval, mas também com o antigo (MARCONDES, 2012, p. 422).

Montaigne está fazendo uma crítica à cultura europeia comparando-a com uma outra cultura, jamais imaginada e, *a priori*, inferiorizada, já que ela não conheceria a moral, a religião, as roupas ou os bons modos das pessoas civilizadas. Ao fazer essa crítica, Montaigne se serve das prerrogativas filosóficas, históricas e científicas disponíveis em sua época, renovadas pelas demandas de seu próprio tempo. O ceticismo, o hedonismo, o estoicismo, a revolução copernicana, o experimentalismo, todos eles estão operando em um contexto de crise, de desestabilização, tanto do conhecimento tradicional, quanto da ordem política e social abalada pelas guerras civis (cujos motivos religiosos fizeram católicos e protestantes se dizimarem mutuamente), que Montaigne acompanha com aflição e como testemunha direta para tentar compreender as razões de tanta destruição. Montaigne rompe com a ideia aristotélico-tomista de mundo ordenado, estável, fechado. A

infinidade dos mundos (e a pluralidade das culturas) o leva a ajuizar sobre a própria imobilidade dos valores que o vulgo europeu acredita serem eternos e imutáveis.

“Des cannibales” é, por tudo isso, um dos primeiros textos modernos, se não mesmo o primeiro, a conter o uso do termo “cultura” no sentido que passará a adquirir na antropologia e na história. Embora Cícero o empregasse por analogia com o cultivo de uma planta na agricultura, formulando o conceito de “cultura da alma”, Montaigne parece ser o primeiro a usá-lo para referir-se a como os costumes alteram a natureza humana e como são eles que devem ser interpretados de um ponto de vista moral (MARCONDES, 2012, p. 432).

Essa modernidade de Montaigne implica uma consciência de um tempo que precisa se pensar de outra maneira, e isso incluindo, principalmente, o ser humano. A consciência de si, inserida em um novo momento, deve ser autoconstruída para que essa subjetividade nascente tome conta de sua autonomia e pense a partir de seus próprios critérios, a partir de seus próprios juízos. O que Montaigne vê é que, muito além da “crueldade” canibal situada e contextualizada do Outro, a crueldade europeia que, em nome de Deus, degola seus irmãos e irmãs, produz uma violência extrema, gratuita, essa sim bárbara e selvagem (no sentido negativo das palavras). É preciso mudar o pensamento para que a tolerância e a convivência entre os humanos sejam possíveis.

Poderíamos supor que Montaigne, ao ajuizar sobre o Novo Mundo e dar a conhecer o contexto, os significados, os pressupostos básicos nos quais os indígenas estão inseridos, está fazendo uma defesa do multiculturalismo e do relativismo cultural. Em poucas palavras, o relativismo cultural estabelece que culturas distintas possuem códigos morais distintos e, portanto, todos eles devem ser

igualmente respeitados e valorados; o multiculturalismo atesta que existem culturas diferentes dentro de um mesmo espaço de convivência que devem ser respeitadas, mas que se mantêm estanques. Dussel, seguindo nessa esteira, comprehende a filosofia de Montaigne, me parece, de maneira muito errônea. Afirma ele que

Para muitos, como para Montaigne ou Richard Rorty, a existência empírica de diversas culturas, “mundos da vida (*Lebenswelten*)” são incomunicáveis, incomensuráveis. A tarefa, repito, deverá consistir em desenvolver uma “teoria” ou “filosofia do diálogo” – como parte de uma “Filosofia da Libertaçāo” do oprimido, do incomunicado, do excluído, do Outro -, sobre as condições de possibilidade histórica hermenêutica da “comunicação” intercultural (DUSSEL, 1994, p. 8-9).

Montaigne, como vimos, não está apenas atestando que a cultura dos indígenas brasileiros é diferente e precisa ser valorizada, mas está mostrando o significado dessa cultura, seu contexto, seus pressupostos e, ao mesmo tempo, julgando-a para também poder julgar a sua própria cultura. E não fala somente a partir de si e dos preconceitos recebidos do senso comum, mas fala a partir da voz do Outro, lugar privilegiado para poder constituir-se como si mesmo. Montaigne não encobre o Outro com seus preconceitos, mas aprende com ele quem ele é e, mais ainda, por que é como é. É pela dimensão da palavra que ele permite em seu texto que o Outro apareça enquanto Outro e não enquanto o mesmo. Na dimensão fenomenológica da palavra, ao se manifestar, o Outro pode aparecer e, inclusive, interagir com aquele que não é idêntico a si.

Em *Dos canibais*, Montaigne deixou claro que ambas as culturas se influenciam e, tanto os europeus podem aprender com os indígenas quanto os indígenas podem aprender com os europeus (mesmo que seja para

aprenderem a ser mais cruéis). Não apenas os relatos do homem simples que viveu mais de dez anos no Novo Mundo, mas os relatos dos próprios indígenas atestam que Dussel erra ao dizer que os Mundos são incomunicáveis para Montaigne. O que Montaigne nos mostra é a necessidade da relação intercultural, fazendo aquilo mesmo que Dussel diz ser necessário fazer em sua Filosofia da Liberação. Montaigne aprende com os selvagens do Brasil e as lições dessa cultura exótica e virtuosa fortalecem ainda mais as suas convicções morais, sempre direcionadas ao cultivo das virtudes e da necessidade da escuta do Outro, da tolerância e do respeito ao lugar que o Outro habita. Nesse sentido, o relativismo de Montaigne serve como um instrumento metodológico para a composição dos *Ensaios* e para o livre exercício do juízo individual, mas que não será transposto para a vida real, social e política²⁹. Os mesmos valores que ele enaltece e que, para ele, são verdadeiros (e que deveriam ser cultivados em sua cultura), também aparecem na cultura do Outro, assim como aquilo que deve ser rechaçado.

Vale ressaltar aqui que o indígena não é desprovido de sociabilidade e cultura e, mesmo que Montaigne possa ter inspirado a figura do “bom selvagem” rousseauiano, esse selvagem não possui os traços que geralmente estampam sobre ele. Há uma leitura corrente que estabelece que o estado de natureza hipotético construído pelos filósofos contratualistas modernos coloca os indígenas como estando em um estágio pré-civilizatório, associando-os ao estado de natureza, ou seja, um estado de pré-linguagem, pré-cultura, pré-razão, concluindo com isso que apenas o

29 Sobre o “relativismo” e o “conservadorismo” de Montaigne, cf. BRAHAMI, F. *Montaigne e a política. Sképsis*, ano VI, N° 9, 2013, pp. 86 – 114. Telma Birchal argumenta que Montaigne não é relativista em filosofia por dois motivos: 1 – pois o absoluto desempenha um papel referente em seu pensamento; 2 – pois há absolutos morais para o sujeito (2007, pp. 76-77).

europeu possui civilização, sociedade, cultura. A hipótese do estado de natureza e a imagem do bom selvagem seriam, portanto, os argumentos principais para a inferiorização das populações indígenas (sem cultura e sociedade) e a superioridade da cultura europeia ocidental. Mas, afinal, qual filósofo afirmou isso? Em qual lugar da obra de Rousseau, por exemplo, o bom selvagem é o humano em seu estado hipotético originário e natural pré-sociedade e cultura? O próprio Rousseau afirma que a conjectura que fará sobre o estado de natureza é como uma pintura (logo, estática) e, no momento em que os humanos passarem a se movimentar, a se encontrar e fazer associações, esse estado de natureza já terá passado. Fica muito claro que o bom selvagem não é o homem natural hipotético que ocupa essa pintura, nem está inserido em um estágio pré-sociedade, pré-cultura e pré-civilização. Como escreve Jean Starobinski, sobre o humano originário, “está aí o equilíbrio primeiro, anterior a todo devir; é a interminável *moderação por nada* que precede o começo; o tempo não transcurre ainda, não há história, as águas estão imóveis” (STAROBINSKI, 1991, p. 281). Assim como em Montaigne, também o indígena (esse possível pintado como bom selvagem) possui todos os elementos de uma civilização. Ele possui linguagem e pensamentos sofisticados (mesmo que sejam “naturais”), possui organização militar e hierarquia social, pode ser cruel assim como pode ser virtuoso. “O canibal, portanto, adquire características paradoxais: ele é o símbolo da simplicidade da natureza e, ao mesmo tempo, exibe marcas de uma civilização não apenas singular, mas eticamente louvável” (BIRCHAL, 2007, p. 104).

Portanto, o que Montaigne faz é colocar a cultura europeia e a ameríndia para conversarem, fazendo com que o Mesmo e o Outro apareçam e que, na influência que podem exercer uns nos outros, aprendam a conviver em paz. O que se desenha é o esboço de uma verdadeira filosofia intercultural, que prega não o encobrimento do

Outro, mas o seu aparecimento. E falo, aqui, de filosofia intercultural no sentido que Dina Picotti dá ao termo:

O fato de ter se constituído na interação de culturas diferentes – as aborígenes, as africanas, que chegaram sobretudo por meio da escravidão, as ibéricas, que exerceram o processo de conquista e colonização, as trazidas pelos imigrantes não apenas europeus, mas também asiáticos – que, apesar de conflitos, marginalizações e destruições decorrentes daquele processo, bem como da ação unificadora das organizações nacionais, conviveram e se recriaram, produzindo a novidade da América, nos leva a falar não apenas de multiculturalidade, mas sobretudo de interculturalidade. Ou seja, não se trata de um mero registro das diversidades culturais, que permanece em uma abordagem relativista e conduz a uma espécie de paralogia, mas de construir com elas nossa inteligibilidade e racionalidade, assim como no âmbito prático, as instituições. Isso implica uma ideia forte de “cultura”, como forma de vida, que se configura em uma determinada experiência da realidade de uma comunidade histórica e se manifesta em uma forma de pensar e linguagem, isto é, de compreensão e articulação do que é. Implica, portanto, uma ideia consequente de “identidade”, enquanto identidade narrativa, ou seja, que se constrói e se diz em síntese tempo-histórica da pluralidade de seus componentes (PICOTTI, 2009, p. 165).

Eu disse anteriormente que Montaigne não busca falar de “coisas em si”; a representação que oferece do Novo Mundo não pretende ser fiel àquilo que é em “essência”. O caráter impremeditado, fortuito e acidental de sua filosofia visa a superfície, aquilo que aparece, aquilo que se mostra, fenomenicamente, ao sujeito. E Montaigne quer mostrar o Outro para abalar os preconceitos cristalizados na identidade unívoca dos europeus, pequena parte do

mundo, realidade ôntica que se pretende ontológica. Montaigne, ele mesmo, se torna um antropófago e devora seu inimigo, ao mesmo tempo absorvendo-o e assimilando-o ao rejeitá-lo. Seu inimigo é o idêntico, o mesmo, que encobre a possibilidade de qualquer alteridade.

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villégaignon print terre*. Montaigne (ANDRADE, 1990, p. 48).

Não é sem razão que Oswald de Andrade escreve em seu *Manifesto Antropofágico* que está afiliado ao pensamento de Montaigne. A antropofagia montaigniana é a fonte principal para a antropofagia modernista pensar a constituição de um pensamento brasileiro. Eduardo Viveiros de Castro, inclusive, escreve que

A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacrônizou completa e antecipadamente o célebre topo sobre as idéias fora de lugar. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecumeno. Não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. A antropofagia era e é uma teoria realmente revolucionária. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 168).

A antropofagia montaigniana também, ao seu modo, foi revolucionária, já que ao pensar o Outro como sujeito (e não mais como objeto colonizado), joga as bases de um pensamento anticolonialista no seio da filosofia

europeia moderna nascente. O anticolonialismo e a descolonialidade do pensamento montaigniano insere o indígena como um crítico desabusado dos costumes europeus, como nota Haroldo de Campos: “o índio oswaldiano não é, ele próprio, o ‘índio da lata de bolacha’, sentimentalmente idealizado pelo nosso Romantismo, mas o ‘canibal’ de Montaigne (*Des Cannibales*), a exercer sua crítica desabusada sobre as imposturas do civilizado” (CAMPOS, 1967, p. 17). Haroldo de Campos absorve o significado do “mau” selvagem (retirada da perspectiva europeia) e o ressignifica – já que o “bom selvagem” elaborado pelo Romantismo não passa de uma imagem sentimentalizada e docilizada – mostrando o indígena de Montaigne como “crítico desabusado” (portanto, “mau”), assim como o próprio Montaigne, que se torna crítico desabusado da cultura europeia. Torna-se, ele mesmo, também, indígena.

Montaigne parte de diferentes perspectivas para construir o seu juízo sobre o significado do Novo Mundo, seus valores, seus costumes, suas pessoas, e também sobre o Velho Mundo. Ele considera a perspectiva do homem simples e grosseiro, da erudição doura europeia, da voz comum do vulgo, dos indígenas e a dele mesmo. São muitos “eus” que estão em diálogo para que ele mesmo se construa enquanto tal. Há muitas similaridades entre Montaigne e a maneira como a antropologia de Eduardo Viveiros de Castro comprehende o “perspectivismo ameríndio”. Se Saussure afirma que “é o ponto de vista que cria o objeto³⁰” (SAUSSURE, 1975, p. 15), montaignianamente Eduardo Viveiros de Castro, inversamente, dirá que “‘O ponto de vista cria o sujeito’ – esta é a proposição perspectivista por excelência, aquela que distingue o perspectivismo do relativismo ou do construcionismo ocidentais, que afirmariam, ao contrário, que o ‘ponto de vista cria o objeto’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, pp.118 - 119).

30 Claro, ele está se referindo ao objeto específico da linguística.

Tal como Oswald de Andrade, que no Manifesto “lança a palavra ‘antropofagia’ como pedra de escândalo para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo” (NUNES, 1990, p. 15), Montaigne se serve do título *Dos canibais* para chocar e escandalizar, à primeira vista, o leitor que associa imediatamente o título com a ação desprezível do consumo de carne humana. O Montaigne antropófago é aquele que mostra aos europeus quem eles são, mostrando também quem o Outro é. É no retrato especular que o Outro faz aparecer a figura desprezível do si mesmo, agora objeto de vergonha que, exposto à vileza de sua nudez moral, pode mudar. O civilizado incapaz de comer carne humana morta, mas sempre apto a destroçar seu inimigo vivo (e, também, seus “amigos”) das maneiras mais cruéis imagináveis (e tudo isso em nome da moral cristã) pode se ver exatamente da forma como é. O espelho do Outro (antes um presente irrisório do colonizador para o colonizado) agora mostra a face que o idêntico reflete com vergonha.

O antropófago – talvez desde sempre, mas sobretudo a partir de Oswald de Andrade – não é propriamente um indígena, mas, antes, um aglomerado indígena-alienígena, definido, antes de tudo, pela impossibilidade de um gesto puro, como se trouxesse, embutida na sua mão, outra mão, mão-fantasma, e coincidindo totalmente com sua carne, a cada passo, a cada ato, e mesmo, ou sobretudo, no repouso, outra carne, a do inimigo devorado, longe já de toda “identidade”, em qualquer sentido simples da palavra, realizando, na inextricabilidade entre corpo e pensamento, isto é, no seu im-próprio corpo-pensamento, nessa convergência encarnada de sintoma e símbolo que “ele” agora é, o teatro dialético do eu e do outro, do próprio e do alheio, do ser e do nada (STERZI, 2023, p. 206).

A antropofagia montaigniana precisa da figura que não é a representação substancial do indígena, mas um tipo de ficção, para intervir na representação que o Velho Mundo faz dele (e, portanto, de si). Tal como Oswald também fez, Montaigne cria uma figura do indígena que se recusa a ser reduzida às categorias convencionais, morais e políticas, do europeu inoculado. Um “índio (...) é sempre, em alguma medida, uma criatura de *ficção*; ou, antes, que a *ficção* é o seu modo próprio de intervenção no mundo, como figura irredutível às categorias políticas de um real vacinado contra a imaginação (...)” (STERZI, 2023, p. 206 – 207). A figura do canibal opera como um tipo de vírus que infecta o sistema de valores tradicionais, derrubando-o, descaracterizando-o, a partir da diferença, nunca do idêntico. Eis o porquê de se mostrar a face do indígena, para que o sistema

Se desfaça: toda feição é não só uma *face*, mas também uma *ficção* (uma comunidade violenta formada a partir de quimeras de identidade); e o antrófago, com suas máscaras que são vórtices contraidentitários, deixando para trás, antes de tudo, mesmo a ilusão de humanidade – isto é, a humanidade como projeto de exceção soberana entre as espécies –, aspira à *outra-face* e, no extremo, à *não-face*, àquela im-pura máscara radicalmente intercambiável; a uma face, em suma, que seja também uma *ficção*, isto é, um modo de ser capaz de desativar, num só lance, os impérios concorrentes da mentira e da verdade (STERZI, 2023, p. 207).

Considerações finais

Assim, se desenha na filosofia de Montaigne, a busca pelo não-idêntico, pela diferença originária que caracteriza tudo no mundo (e se, somos, também mundo,

portanto, também a forma inteira da humana condição), explicitamente presente no último de seus ensaios, *Da experiência*: “[B] A dissemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude. (...) A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente. [C] A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dissemelhante (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 423). O encontro com o Outro, sua expressão, seu lugar legítimo de aparecer enquanto sujeito, pretende abalar o leitor e fazer mostrar que sua identidade não passa de uma ficção que precisa ser, continuamente, aprimorada. Para usar a expressão de Sueli Carneiro em seu livro *Dispositivo de racialidade* (2023), o que vemos aqui é o início da consciência da indignidade de falar pelo Outro. Carneiro, se servindo da filosofia de Michel Foucault e seu conceito de dispositivo, reflete sobre a construção do Outro como não ser como fundamento do ser³¹.

A busca da compreensão histórica dos modos como se dá a negação do Outro não pode esquecer também o contexto da modernidade ocidental, no qual contraditoriamente se articularam ideais de autonomia, de secularização da vida e de afirmação do indivíduo com a escravização de africanos e indígenas e, posteriormente, com os movimentos abolicionistas e os processos de libertação dos escravos,

31 Sueli Carneiro escreve sobre o dispositivo de racialidade para refletir sobre o rebaixamento ontológico (a partir, também, de categorias heideggerianas) que a população negra sofreu, ao ser reduzida à condição do não-ser em relação ao “ser” da subjetividade branca e europeia, principalmente no Brasil, dramaticamente marcado pela escravidão e pelo racismo que, estruturalmente, se institucionalizou. Me sirvo da reflexão de Carneiro para também refletir sobre esse encobrimento do Outro que vemos na invasão e na colonização das Américas, que aparece em Montaigne de maneira inédita fora dos países ibéricos.

assim como a emergência do racismo científico, inaugurando novas formas de assujeitamento racial (CARNEIRO, 2023, p. 17).

O “eu”, em Montaigne, não está dado, ele não é uma forma pura transcendental que, *a priori*, determina as representações de maneira universal e necessária, servindo como fundamento teórico para a validade epistemológica do discurso científico e validade moral das ações derivadas a partir de uma razão pura prática. O “eu” se autoconstrói e, para isso, é imprescindível a figura do Outro, sua outra face. “Como Platão, Montaigne busca “curar” seu leitor tanto quanto a si mesmo, não pela exposição da verdade, mas levando-o a questionar as pré-concepções não examinadas e frequentemente vazias que invalidam seu juízo” (RENDALL, 2014, p. 210). É nesse contato com o Outro, com a sua assimilação (mas não para se tornar idêntico), sua deglutição, é que Montaigne nos convida a ajuizar sobre nós mesmos, seja na condição de um europeu do século XVI, seja na de um sujeito enraizado em um mundo globalizado e interconectado que se recusa, ainda, a aceitar a diferença do Outro. “O Outro é a ‘besta’ de Oviedo, o ‘futuro’ de Hegel, a ‘possibilidade’ de O’Gorman, a ‘matéria bruta’ para Alberto Caturelli: massa rústica ‘des-coberta’ para ser civilizada pelo ‘ser’ europeu da ‘Cultura Ocidental’, mas ‘en-coberta’ em sua Alteridade (DUSSEL, 1994, p. 37). Como escreve Carneiro (2023, p. 18), ao “fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro.” Mas é, exatamente, no encontro desse Outro que Montaigne quer buscar a si mesmo na medida em que se movimenta. Se é uma pintura de si aquilo que pretende efetivar nos *Ensaios*, uma pintura pode sempre ser retocada, apagada, melhorada, destruída, vandalizada. Uma pintura não pode ser pura, eterna, universal e necessária. O que é, ou, melhor dizendo, quem é esse “eu” que, a partir da Alteridade, pode se construir, se conhecer e se

bastar, sempre com o objetivo de alcançar a vida boa, a vida feliz? É na rejeição da conquista do Outro que Montaigne pode buscar conquistar a si mesmo. Para isso, o Outro precisa ter o direito de ser fenômeno, em outras palavras, o direito de se fazer aparecer. Montaigne, em sua física e em sua metafísica (como ele caracteriza seus *Ensaios*), tal como Aristóteles, busca “salvar os fenômenos” e nos oferece uma das grandes críticas ao colonialismo, ao eurocentrismo e ao imperialismo. Ao fazer isso, ele busca a garantia do aparecimento do Outro enquanto Outro e de sua legitimidade para ser quem é, como sujeito e não objeto do dominador europeu. Os fenômenos que ele pretende salvar são aqueles da subjetividade, de um “eu” que se põe a falar e que tem o direito de ser ouvido, lido, interpretado.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- AZIZI, D. Os Ensaios de Michel de Montaigne como exercícios do juízo. *Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp*, Marília, v. 47, n. 6, e02400242, 2024.
- BIRCHAL, T. *As razões de Montaigne. Síntese - Rev. De Filosofia*, V. 33, No 106, 2006, pp. 229-246.
- BIRCHAL, T. *O eu nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOSI, A. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BRAHAMI, F. *Montaigne e a política*. *Sképsis*, ano VI, Nº 9, 2013, pp. 86 - 114.
- CAMPOS, H. *Apresentação in Oswald de Andrade trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- CHICANGANA-BAYONA, Y. *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV - XVII)*. Tradução de Marcia Aguiar Coelho. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

- COMTE-SPONVILLE, A. *Valor e Verdade: estudos cínicos*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- DUSSEL, E. *1492 - El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editors, 1994.
- DUSSEL, E. *Política de la Liberación. História mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Murchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000
- FRAME, D. *Montaigne's dialogue with his faculties. French Forum*, Vol. 1, No. 3, 1976, pp. 195-208.
- GANDAVO, P. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- HEER, Peter Soehlke. *El nuevo mundo em la vision de Montaigne o los albores del anticolonialismo*. Caracas: Instituto de altos estúdios de America Latina, 1993.
- HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. *From Montaigne to Montaigne*. Translated by Robert Bononno. Minnesota: University of Minnesota Press, 2019.
- MARCONDES, D. *Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno. Kriterion. Revista de filosofia*. N° 126, 2012, pp. 421-433.
- MONTAIGNE. *Ensaios - Livro I*. Tradução de Rosemary Costek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MONTAIGNE. *Ensaios - Livro II*. Tradução de Rosemary Costek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE. *Ensaios - Livro III*. Tradução de Rosemary Costek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- MUCHAIL, S. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.
- NUNES, B. *A antropofagia ao alcance de todos* in Andrade, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- PICOTTI, D. *La utopía americana de la propia emergencia civilizatoria. Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, Nº 19 - 20, Vol. X, 2009, pp. 158 - 175.
- RENDALL, S.; PEDROSO, S.; PEDROSO, G. *Estrutura e tática dialética em "Dos Canibais" de Montaigne. Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S. l.], v. 2, n. 25, p. 203-211, 2015.
- ROSILO, A. *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la práxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1975.
- SEPÚLVEDA, G. *Demócrates segundo o de las justas causas de la Guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Clássicos de História, 2016. PDF digitalizado e acessível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-gene-sii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#I_0
- STAROBINSKI, J. *Rousseau e a busca das origens in Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STERZI, E. *Saudades do mundo: notícias da antropofagia*. São Paulo: Todavia, 2022.

THEOBALDO, M. *Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo. Modernos & Contemporâneos*. Vol. 4, N. 10, 2020, pp. 96 - 111.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontros (entrevistas)*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

TERRA INCÓGNITA? O CORPO HUMANO EM DESCARTES E FREUD

Abel Beserra¹

Introdução

A seguir buscamos discutir como o conceito de *corpo humano* é configurado em Descartes e em Freud. Cabe ressaltar que se trata de um desdobramento do projeto de pesquisa de doutorado realizado na Universidade de São Paulo, intitulado *Miragens do negativo*, cujo foco é investigar como, a partir das ideias modernas até a contemporaneidade, a compreensão da experiência humana do sujeito moderno passou a se valer de alguma noção de *negativo* para a construção do seu sentido. Para isso, partimos das categorias de *paixão*, da filosofia cartesiana, e de *pulsão*, do referencial psicanalítico freudiano.

Por outro lado, a hipótese a ser explorada nas próximas páginas, intitulada *Terra Incógnita? O corpo humano em Descartes e em Freud*, procura aprofundar como o conceito de *corpo humano* constitui um ponto incontornável para pensar a experiência humana desde a modernidade. Além disso, defendemos ainda que, talvez, ela implique uma certa *negatividade* para se tornar conceitualmente viável. Na medida em que o corpo humano se desenha com base na *negação* do que seria exclusivamente *físico* ou *psíquico*, ou, em outros termos, relativo à *alma*. Nessa direção, será necessário examinar não apenas como o conceito de *paixão da alma* se torna imprescindível para Descartes, mas também como Freud, ao introduzir a categoria de *pulsão*, renova a visão sobre o tema da relação *mente e corpo*.

¹ Doutorando em Filosofia (FFLCH-USP/Paris 1) Apoio – FAPESP (2023/18138-0 e 2025/07725-8)

1. O corpo humano em Descartes

Em primeiro lugar, examinemos a natureza da alma a fim de compreender suas especificidades, para depois nos voltarmos para o corpo. Passo a passo, a única certeza que resiste à dúvida universal², da *Meditação I*³, é a de se ser simultâneo ao próprio pensamento⁴. Essa certeza, proveniente do *cogito* cartesiano, é apresentada na *Meditação II* e seu escopo pode ser enunciado nos seguintes termos: “é preciso concluir, e ter por constante que esta proposição: *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a pronuncio, ou que a concebo em meu espírito”⁵. Como lembra Gouhier em *La pensée métaphysique de Descartes*, “é a evidência experimentada como inegável que garante minha certeza provando que ela é, com toda segurança, indubitável”⁶. O *cogito* aparece, assim, como um *ponto arquimediano*, uma primeira certeza capaz de servir de fundamento a todas as outras no percurso analítico das *Meditações*. Em outros termos, com o *cogito*, a evidência e a certeza coincidem. O próprio ato de pensar é simultâneo à evidência, clara e distinta, de que existimos. Não há lacuna entre aquilo observado, o pensamento, e a própria afirmação, que *sou eu* que penso. Isto é, a auto evidência do *cogito* não aponta ou engendra alguma conclusão; ela é, em si mesma, a própria conclusão, certa e indubitável.

2 Cf. DESCARTES, 1979, p. 75.

3 O texto foi publicado originalmente em latim, sob o título *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei Existentia et Animæ Immortalitas Demonstratur*, em 1641. A tradução francesa foi, por sua vez, publicada em 1647, a qual consultamos em nosso trabalho.

4 Na *Meditação I*, Descartes busca um fundamento seguro para as ciências do seu tempo, isto é, um fundamento certo e indubitável (cf. DESCARTES, 1979, p. 67-77).

5 Cf. *Ibid.*, p. 79 - 81.

6 GOUHIER, 2016, p. 31.

Nesse quadro, a propósito do *eu pensante* – descoberto no *cogito* –, Descartes, no decorrer da *Meditação II*, explora seus diferentes modos: “O que é uma coisa que pensa? Isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza”⁷. O filósofo assinala, dessa forma, que todos esses atos concernem a uma e única *coisa*: o *eu pensante*. Ou seja, não são diferentes entidades ou substâncias, mas tão somente diferentes *modos* de uma única substância, aquela pensante, se dar. Isso, inclusive, inclui elementos que, não raro, são atribuídos ao corpo, tais como as sensações, os sentimentos. Dado que mesmo aquilo que sentimos é registrado e percebido pela alma enquanto um pensamento. Como ressalta Landim em *Evidência e verdade no sistema cartesiano*: “O Pensamento, como atributo principal do sujeito pensante, unifica a diversidade dos atos do próprio sujeito, caracterizando-o assim como uma substância, isto é, como um sujeito que permanece idêntico a si mesmo na diversidade dos seus atos.”⁸. O *cogito* apresenta, portanto, uma característica fundamental, o pensamento, que persiste além da aparente fragmentação de suas manifestações.

Diante disso, uma grave tensão conceitual emergiria, por exemplo, do embaraço acerca da análise de noções que remetem a nossa própria esfera física, enquanto viventes dotados de um corpo, mas que não dependem em sua existência mesma do nosso pensamento. Em outros termos, como poderíamos pensar o nosso corpo, aquilo que não é em específico concernente à *coisa pensante*, uma vez que somos um único *ser*, simultaneamente corpóreo e mental? Como seria então tangível cruzar registros essencialmente incomensuráveis, a matéria e o espírito? Essa pergunta,

7 DESCARTES, 1979, p. 85 - 86.

8 LANDIM, 1992, p. 38.

que já se inscreve na *Meditação II*, delineada ao tomarmos a própria sensação – as percepções dos sentidos – e a imaginação – enquanto imagem de algo físico – como *modos* do pensamento, por exemplo, precisará esperar até a *Meditação VI* para encontrar uma resposta mais direta, a qual será debatida enquanto satisfatória ou insuficiente pela fortuna crítica, a depender da leitura desenvolvida. Como veremos, logo mais, a dificuldade cartesiana nesse ponto de seu sistema é justamente o que o levará ao *Tratado das paixões*.

De toda sorte, retomando o curso das *Meditações*, ao longo da *Meditação IV*⁹, Descartes afirma que a alma dispõe de *duas* faculdades fundamentais: o *entendimento*, que versa sobre ideias claras e distintas e se refere ao raciocínio lógico; e a *vontade*, que é inteiramente livre, pela qual concedemos ou recusamos nosso assentimento, juízo, àquilo que o entendimento nos apresenta¹⁰. Cabe notar que essas faculdades não correspondem a partes ou fragmentos da alma, que é indivisível. Contudo, Descartes também considera que os dois, a alma e o corpo, se combinam na *união de alma e corpo*. De acordo com a *Meditação VI*:

Ora, não há nada que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente, senão que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber quando tenho os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo de modo algum duvidar de que haja nisso alguma verdade.

A natureza me ensina também por estes sentimentos de dor, de fome, de sede, etc., que não estou somente alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe estou conjunto muito estreitamente e de tal modo

9 Cf. DESCARTES, 1979, p. 131 - 147.

10 Cf. *Ibid.*, p. 131 - 137.

confundido e misturado, que que componho como um só todo com ele.¹¹

Como isso é possível? Como poderíamos pensar, conceitualmente, a posição das representações que se referem precisamente a tal composto alma-corpo? Pois a vontade da alma é inteiramente *livre*, enquanto o corpo humano – como veremos – é descrito como uma máquina fisicamente *determinada*. Com efeito, por exemplo, como afirma Descartes na *Meditação VI*, as percepções provenientes do corpo, as ideias relativas às sensações físicas, “não são talvez inteiramente tais como as percebemos pelos sentidos, pois tal percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em várias coisas”¹². Logo, como essa união pode ser pensada? Como ela não seria mais do que uma simples aparência ou ilusão?

Para compreender a argumentação cartesiana é preciso aqui recordar que, apesar da garantia obtida pelo *cogito*, na *Meditação II*¹³, Descartes é conduzido a buscar um outro fundamento, universal ou generalizável, para a verdade. Posto que a certeza, conferida pelo *cogito*, só é possível durante o *tempo* preciso e exato em que ela é obtida, ou seja, pensada. Dessa forma, sua evidência é *temporal* e *atual*, isto é, ela não alcança nada além do momento presente em que é *efetivamente pensada*. Como comenta ainda John Cottingham, em *A filosofia de Descartes*: “A identificação segura da verdade permanece, para uma dada proposição qualquer, apenas durante o tempo em que o pensador medita sobre essa questão; logo que sua atenção divaga, mesmo que seja por um momento, a certeza desvanece-se”¹⁴. Daí a necessidade da prova da existência de Deus, em outras palavras, de se obter um alicerce que permita afirmar como

11 Cf. *Ibid.*, p. 179.

12 Cf. *Ibid.*, p. 177.

13 Cf. *Ibid.*, p. 79 - 81.

14 COTTINGHAM, 1986, p. 105.

certo e indubitável aquilo que ultrapasse a clareza e a distinção circunscritas ao momento em que se dá o *cogito*.

É desse contexto que Deus emerge enquanto pilar a servir como uma *garantia de verdade*. Na primeira prova de sua existência na *Meditação III, a posteriori*, Descartes afirma que a *ideia* que tem de Deus remete a “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo e todas as outras coisas que são (se é verdade que há algumas que existam) foram criadas e produzidas”¹⁵. Esses atributos são tão elevados que o filósofo conclui que não pode tê-los criado por si mesmo, dado que é um ser finito e imperfeito. Por conseguinte, *Deus existe* necessariamente¹⁶.

Compete apontar também que esse argumento é baseado no princípio de que deve haver pelo menos tanta realidade na *causa* quanto no *efeito*¹⁷. De outro modo, para que a *realidade objetiva* da ideia de um ser *infinito* possa existir *em mim* é necessária uma *causa* que apresente uma *realidade formal* que seja correlativamente tão *infinita* quanto o é tal ideia. E, enfim, a única causa que responde a essa exigência é especificamente Deus, na medida em que tanto *eu* quanto todo e qualquer outro ser é marcado pela *finitude*. Em resumo, apenas Deus poderia ser a *causa adequada* da sua própria ideia, da ideia de Deus.

Além disso, a *veracidade divina* decorre diretamente dessa prova da existência de Deus. Pois esta última, uma vez estabelecida, torna inconcebível que Deus seja enganador. Analisemos, por exemplo: um dolo intencional contrariaria a própria perfeição divina, o que seria absurdo e incompatível com a própria ideia de um ser eminentemente benévolos e dotado de todas as perfeições, ou seja, excelentíssimo, soberanamente bom. Afinal, se Deus é

15 DESCARTES, 1979, p. 117.

16 Cf. *Ibid.*, p. 117.

17 Cf. *Ibid.*, p. 117.

perfeito, então Ele possui o máximo, a totalidade, das perfeições possíveis. Ora, trapacear requer alguma modalidade de falta, ainda que por uma supressão temporária da verdade daquele problema sob exame e mesmo sem implicar alguma forma de privação absoluta ou constitutiva do enunciador. Em outras palavras, para engendar a fraude, é indispensável a ausência de lisura ou retidão por parte de quem expressa a falsa ideia ou o argumento errôneo, a despeito de em outras ocasiões a honestidade poder prevalecer. Portanto, seria contraditório postular que um ser perfeito, todo-poderoso, cujos atributos são maximamente bons, ao qual nada falta, possa precisamente faltar com a verdade, ainda que pontual e temporariamente.

Cumpre notar também que, segundo a *Meditação IV*, Deus nos deu meios suficientes para que o entendimento não falhe, desde que adotemos juízos claros e distintos¹⁸. O erro do julgamento é, consequentemente, residual e provém do mau uso da própria vontade, que nos faz seguir julgamentos baseados em ideias obscuras e confusas¹⁹. Isso significa que Deus nunca nos enganaria sobre aquilo que percebemos com clareza e distinção. Logo, todas as ideias que são evidentes para nós quando as contemplamos com a devida atenção – das categorias matemáticas àquelas dos princípios lógicos – podem ser consideradas genuínas, verdadeiras, permanecem fidedignas mesmo se não estivermos pensando ativamente nelas. Por isso, a existência de Deus, a bondade divina, garante que nossa razão, se usada corretamente, é um meio confiável para chegarmos à verdade.

Vale frisar que sem essa garantia estariámos restritos à imediatez do *cogito*, o qual embora seja claro e distinto, como mencionado, apresenta uma certeza efêmera. Em suma, Deus não seria só mais uma verdade particular,

18 Cf. *Ibid.*, p. 135 - 139.

19 Cf. *Ibid.*, p. 143 - 145.

mas o próprio fundamento a garantir tanto a estabilidade quanto a confiabilidade de todas as outras ideias verdadeiras, claras e distintas. Desse modo, Ele se torna como que uma garantia de que nossas certezas podem transcender o momento fugaz em que as pensamos.

Nesse sentido, podemos compreender o motivo pelo qual a prova da existência das coisas materiais está condicionada à *veracidade divina*, na *Meditação VI*. Pois o sentimento de estar unido ao corpo seria inútil se não correspondesse a algo que, com efeito, existe e o qual “não pode estar em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento”²⁰. Mais uma vez, Deus seria um embusteiro se essas sensações fossem essencialmente ilusórias ou equívocas, visto que isso seria contraditório com a própria ideia de um Deus perfeito e sumamente bom.

Sobre esse ponto, Franklin Leopoldo e Silva, em *Descartes: A Metafísica da Modernidade*, assinala que: “Disso decorre que Deus é o fundamento da verdade, ou seja, todas as representações que se me apresentarem metodicamente como claras e distintas estão garantidas por Deus, verdade suprema e razão de ser de todas as demais”²¹. Em outros termos, mesmo a constatação de um fato aparentemente incognoscível, até mesmo contraditório com outras conclusões, como ocorre com a união da alma e do corpo na filosofia cartesiana, pode ser pensado e efetivamente o é a partir da categoria de Deus.

Por outro lado, nos voltemos agora a como o *corpo humano* pôde ser concebido por Descartes. Em primeiro lugar, convém destacar a diferença radical entre o corpo e a alma no dualismo substancial de sua filosofia. Conforme

20 Cf. *Ibid.*, p. 177.

21 LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. 60.

indicado no artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*²², publicados em 1644²³, Descartes assinala que:

A saber, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal; e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Pois tudo o que, além disso, podemos atribuir ao corpo pressupõe extensão, e não é senão *uma dependência* do que é extenso; da mesma forma, *todas as propriedades* que encontramos na coisa pensante são apenas *modos diferentes* de pensar.²⁴

Nesse cenário, impõe-se uma divisão clara entre as duas substâncias, o *pensamento* e a *extensão*. Em resumo, nos deparamos com duas substâncias diametralmente diferentes e caracterizadas por seus próprios atributos. No entanto, Descartes considera também que ambas, a alma e o corpo, se combinam na união da alma e do corpo. Segundo a *Meditação VI*:

Ora, não há nada que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente, senão que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que precisa comer ou beber quando tenho os sentimentos de fome ou sede, etc. E, portanto, não devo de modo algum duvidar que nisso haja alguma verdade.

A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não estou apenas

22 Nota sobre as abreviações usadas para a indicação das obras completas de Descartes: AT (com indicação do volume) = DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* - 12v. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

23 O texto foi originalmente publicado em latim, sob o título *Principia Philosophiae*, em 1644. A tradução francesa, por sua vez, foi publicada em 1647, a qual seguimos.

24 AT, IX, p. 48.

alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas, além disso, que estou a ele conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele como que um único todo.²⁵

Como isso é possível? Segundo Gueroult, em *Descartes selon l'ordre des raisons, tome 2: l'âme et le corps*: “Essa falta de medida comum é, aos olhos tanto dos materialistas quanto dos idealistas, a prova de que a união substancial do corpo e da alma, bem como sua ação recíproca, só pode ser uma mera aparência”²⁶. Em outras palavras, como descrever em termos cartesianos que duas substâncias verdadeiramente distintas e, no que se refere a sua determinação ou indeterminação, diametralmente opostas – um corpo regido por leis mecânicas e uma alma dotada de uma vontade absolutamente livre – possam se combinar sem reciprocamente se anularem nesta composição? Sobre isso, Merleau-Ponty observa na *Phénoménologie de la perception*: “Mas a filosofia de Descartes talvez consista em se assumir esta contradição”²⁷. Isto é, segundo Merleau-Ponty, apesar da garantia obtida pelo princípio da veracidade divina, a inteligência humana é impotente para explicar como duas substâncias clara e distintamente incomensuráveis podem, na vida comum, interferir uma sobre a outra. Afinal, é apenas pela observação prática, pela experiência, aliada à confiança na veracidade divina que se torna minimamente possível se tentar compreender a interação que marca o composto alma-corpo.

Ainda assim, a união da alma e do corpo se delineia como fundamentalmente problemática para muitos comentadores de Descartes. Por exemplo, contemporaneamente, Marion, em *Sur la pensée passive de Descartes*, chama

25 DESCARTES, 1979, p. 179.

26 GUEROULT, 1953, p. 187.

27 MERLEAU-PONTY, 2001, p. 52.

a repercussão dessa ideia de um verdadeiro *escândalo*, tanto para os pares de Descartes quanto para a posteridade²⁸. E Laporte, em *Le rationalisme de Descartes*, ainda indaga: “Como esse movimento [a interação da alma e do corpo], por sua vez, acontece? É apenas uma questão de direção? A alma simplesmente ‘determina’ um movimento já existente? Descartes não diz nada sobre isso.”²⁹. Ou seja, ambos assinalam que a proposta de um composto alma-corpo interroga os próprios limites da filosofia cartesiana.

Em todo caso, Descartes sustenta que é necessário considerar o corpo humano como intimamente unido à alma. Essas duas entidades se entrelaçam de tal forma que na experiência cotidiana e no senso comum sua conexão parece evidente. Compete também destacar que, segundo o artigo 31 do *Tratado das paixões*, a glândula pineal seria a partícula física, corpórea, responsável por essa interação entre a alma e o corpo³⁰. E, dessa maneira, o fato do intelecto humano não conseguir compreender como o corpo e a alma se comunicam através dela, da glândula pineal, não surge como um problema para Descartes, pois a veracidade divina garante a racionalidade deste processo constatado, sentido, na vida cotidiana³¹.

Assim, ressaltamos que o problema do composto alma-corpo em Descartes revela uma tensão capital, pois mobiliza categorias antagônicas de seu sistema.

28 Cf. MARION, 2013, p. 46.

29 LAPORTE, 1988, p. 247.

30 AT, XI, p. 351 - 352.

31 Merleau-Ponty refere-se, por exemplo, às ocasiões em que Descartes sustenta que não é por meio da razão que se chega ao conceito de união da alma e do corpo, como mostra sua carta à princesa Elisabeth da Boêmia, de 28 de junho de 1643: “É valendo-se apenas da vida e da conversação comuns, e abstendo-se de meditar e estudar coisas que exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união da alma e do corpo” (AT, III, p. 692).

Conquanto o dualismo cartesiano estabeleça uma distinção clara e indubitável entre *res extensa* e *res cogitans*, a experiência humana ordinária exige que essas duas substâncias, de direito desproporcionais, de alguma forma interajam de maneiras efetivas e constantes. A solução cartesiana, apoiada na veracidade divina, não elimina o caráter paradoxal dessa união, mas antes o assume como um limite necessário do entendimento humano, dada nossa finitude.

Dessa forma, Descartes nos apresenta uma filosofia em que a ordem das razões, o campo das intuições e deduções claras e distintas, não abdica do reconhecimento de que certas verdades fundamentais da existência humana transcendem os limites da demonstração estritamente intelectual, encontrando seu fundamento e justificação última na experiência humana prática, por mais obscura e confusa que ela possa ser, bem como na perfeição e bondade divinas. Essa tensão, desde cedo debatida pelos leitores de Descartes e que persiste até os dias atuais, é precisamente o que motivará Descartes a desenvolver os conceitos e argumentos do *Tratado das Paixões* a fim de aprofundar a compreensão das vivências humanas, bem como responder aos seus críticos. Cabe destacar, nesse contexto, a análise detalhada que é então realizada acerca das *paixões da alma*, que dá nome à publicação. A seguir, tanto apresentaremos a definição do conceito de *paixões da alma* quanto enunciaremos algumas das questões que dele se desdobram.

Nessa perspectiva, em função do debate com seus próprios pares, como a princesa Elisabeth da Boêmia, Descartes elaborou o *Tratado das paixões*. O texto foi publicado em 1649, sendo sua última obra publicada em vida. Por meio desse expediente, ele tentou debelar as supostas incoerências suscitadas pela ideia de um composto alma-corpo.

No *Tratado das Paixões*, Descartes especifica o conceito de *paixão*, que elabora desde o artigo 1 dessa obra em oposição ao de *ação*, embora as duas categorias permanecam sendo correlatas. Com efeito, segundo ele, “tudo o que se faz, ou que acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação em relação àquele que faz com que aconteça”³². Assim, ação e paixão não se distinguem pela natureza do evento que assinalam, mas antes segundo a perspectiva adotada.

Além disso, Descartes apresenta pouco depois, no artigo 27 do *Tratado das Paixões*, uma definição específica quanto ao que são as *paixões da alma*, a saber, “parece-me que se pode geralmente defini-las como: percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que se referem particularmente a ela e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”³³³⁴. Como destaca também o artigo 25, para tais percepções, a alma geralmente não encontra *causa imediata* ou *diretamente próxima*, a exemplo do que acontece na *cólera* ou na *alegria*, e é por isso que podem ser qualificadas como *paixões da alma*³⁵. Dessa maneira, como mostra o mesmo artigo 25, somente essas últimas percepções encontram-se diretamente ligadas a uma disposição da alma, na medida em que agrupam as percepções “cujos efeitos se sentem como na própria alma e das quais não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las”³⁶. Por conseguinte, só essas últimas descrevem como a alma é impactada pelo corpo, uma vez que não provêm de um

32 AT, XI, p. 328.

33 Segundo o *Tratado do Homem*, os *espíritos animais* correspondem a partículas materiais diminutas que circulam no corpo e desencadeiam seus movimentos (AT, XI, p. 129).

34 AT, XI, p. 349.

35 Cf. *Ibid.*, p. 347.

36 Cf. *Ibid.*, p. 347.

movimento aleatório dos espíritos animais, nem das sensações em geral, sejam elas internas ou externas. Trata-se de uma *definição por exclusão*: sem ser viável atribuir o efeito a nenhuma outra causa, só resta considerar que seja uma *paixão da alma*, que revela como a alma foi ou é atingida pelo corpo.

Essa definição permite separar as *paixões da alma* de vários outros fenômenos, por exemplo, elas: se distanciam das *sensações*, as quais se reportam à percepção de objetos exteriores ao sujeito; distinguem-se igualmente das reações *voluntariamente* suscitadas, como quando imaginamos intencionalmente um sentimento, visto que nesses casos a causa imediata nos é conhecida, afinal, nós mesmos encetamos tal reação de maneira intencional; e, ainda, não se confundem com o exercício do próprio *intelecto*, posto que implicam a participação dos espíritos animais, isto é, a intervenção de um elemento especificamente físico, enquanto a alma, por seu turno, não é, e nem pode ser, extensa.

Contudo, a dificuldade dessa passagem, da definição cartesiana das paixões da alma, não é pequena. Em primeiro lugar, Descartes procura construir um conceito muito preciso. Ele postula as paixões da alma como um fenômeno incontornavelmente *híbrido*, que não pode ser estritamente assimilado nem ao mental nem ao somático. Dado se tratar de uma categoria que descreve aspectos, experiências, do composto alma-corpo, as paixões da alma remontam necessariamente ao encontro entre o espírito e a matéria. Em outros termos, elas se desenham simultaneamente como percepções da alma e movimentos dos espíritos animais. Nesse quadro, portanto, evidencia-se como Descartes buscou responder filosoficamente, por meio desse conceito, de paixões da alma, à pergunta sobre como ocorre a vivência fática da união da alma e do corpo. Em suma, o modo como acontece essa interação entre o físico e o imaterial, no ser humano, é marcado pelas paixões da

alma. Elas constituem um índice privilegiado de como experimentamos o composto alma-corpo, ao serem refratárias ao pensamento e à extensão tomados isoladamente, na medida em que são resultado indelével de sua ação recíproca.

Diante disso, emergem algumas consequências e questões. Por exemplo, se o corpo humano funciona por reações estabelecidas mecanicamente, devido à sua natureza extensa, esse aspecto não é o bastante para o compreendermos em toda a sua complexidade, dado que é preciso considerar também as consequências da união da alma e do corpo, que são apresentadas na *Meditação VI*³⁷. Nessa perspectiva, insistimos, a questão do *corpo humano* em Descartes parece consistentemente tensionar os argumentos e as categorias de sua filosofia. Como observa Gress, por exemplo, em *Leçons sur les Méditations Métaphysiques de Descartes - Baroque et Art d'Écrire*, a abordagem cartesiana acerca do corpo humano oscila entre dois polos:

Descartes comprehende que existe um verdadeiro abismo de sentido entre os corpos materiais em geral e o corpo humano em particular. Os corpos em geral podem ser reduzidos à extensão e à sua configuração material; o corpo humano possui uma equivocidade que lhe permite ser considerado quer como um corpo em geral, quer como um corpo humano, isto é, ser visto seja como configuração material, seja como o elemento de um composto.³⁸

Conforme Gress, mesmo quando Descartes se propõe a analisar as paixões *como físico*, o filósofo não consegue escapar completamente do problema do composto alma-corpo, pois a *equivocidade* do corpo humano aponta para uma *duplicidade irredutível*: o corpo é

37 Cf. DESCARTES, 1979, p. 187.

38 GRESS, 2013, p. 250.

simultaneamente uma máquina e um elemento unido a uma alma pensante e livre. Isto é, o corpo humano não pode ser adequadamente compreendido apenas através do modelo mecanicista cartesiano, na medida em que experiência humana, efetivamente vivida, ultrapassa tal redução, nomeadamente, evoca o papel de um *eu pensante* diante das próprias *paixões*, do fato de se encontrar ligado a um *corpo físico*. Assim, essa dualidade abre uma distância entre o *corpo humano* e os outros *corpos em geral*, evidenciando os limites de uma explicação puramente mecanicista das paixões em Descartes.

Por seu turno, Kambouchner, em sua obra *L'homme des passions – I Analytique*, enfatiza que a proeminência das descrições físicas no *Tratado das paixões* tende a diminuir ao longo da obra, sobretudo após o fim da primeira parte³⁹, à medida que passamos “a julgar que elas não podem mais ser tão essenciais nesta especificação quanto o eram no estudo geral do fenômeno passional”⁴⁰. Em outros termos, quanto mais o tratado aprofunda sua investigação sobre as paixões, mais o papel das descrições físicas perde sua centralidade. Ademais, ainda quanto ao estatuto do corpo humano no *Tratado das paixões*, Guenancia, em *L'intelligence du sensible*, enfatiza que a concepção de uma corporeidade propriamente humana é crucial para debatermos a singularidade de Descartes frente a seus contemporâneos e predecessores⁴¹. Nas palavras de Guenancia:

As paixões, então, têm mais do que apenas uma simples utilidade dita biológica ou vital; com efeito, é somente a fisicalidade que pode estabelecer alguma coisa desse tipo. Mas se a experiência das paixões não coincide, como acabamos de dizer, com seu conhecimento, (...) é porque ela testemunha o

39 O tratado consiste em três partes.

40 KAMBOUCHNER, 1995, p. 217.

41 Cf. GUENANCIA, 1998, p. 198.

êxito, se podemos dizer, da união [do corpo e da alma], êxito estético, sensível e não êxito técnico.⁴²

Guenancia sugere que as paixões demonstram algo único: elas evidenciam o *êxito*, a proeminência, da união entre o corpo e a alma. Visto que elas compreendem mais do que o campo da física, das regras mecânicas que governam um corpo qualquer, ao versarem sobre outras áreas de pesquisa, como a estética ou sensível, ligadas à experiência humana efetivamente vivida, cotidiana. Dessa forma, Descartes escaparia de uma análise meramente psicofísica ou restrita às cadeias de causas e efeitos materiais, dotando seu sistema de um espaço para reflexões de outras ordens. De toda sorte, a fortuna crítica parece, em geral, concordar sobre as dificuldades ligadas à concepção cartesiana do corpo humano, uma vez que ele não parece poder ser assimilado a nenhum dos domínios de seu sistema dualista, isto é, nem ao corpo nem à alma. Nesse quadro conceitual, nos perguntamos:

1. Devemos dar maior importância às descrições psicofísicas das paixões (que, como lembra Kambouchner, aparentemente perdem importância ao longo do *Tratado das paixões*)?
2. Ou é preciso melhor distinguir, determinar, os diferentes aspectos dessa problemática, notadamente aqueles referentes aos termos do dualismo de Descartes, o corpo e a alma (o qual é o caminho que Gress indica para conciliar uma leitura tanto rigorosa da letra cartesiana quanto apta a evitar maiores distorções ou desvios de interpretação)?
3. Ou, ainda, deveríamos examinar essa questão enfatizando as implicações do composto alma-corpo (que é um ponto cardeal conforme Guenancia)?

42 GUENANCIA, 1998, p. 203.

A questão persistente, em resumo, é a seguinte: como interpretar a posição de Descartes sobre o corpo humano? Tratar-se-ia de uma definição *por exclusão*, negativa, que indicaria o que é o corpo humano negando quer seus aspectos *físicos*, quer seus aspectos *imateriais*? Independentemente disso, tais indagações tornam indispensável uma investigação sobre a noção de *corpo humano* em Descartes, sobretudo para compreendermos os desdobramentos mobilizados por tal conceito. Consideramos, nesse contexto, que essa categoria apresenta importância capital para elucidar com que base o *eu pensante* pode assumir e sustentar uma posição *negativa* diante de suas paixões. Porque é a partir desse corpo humano que a alma é abalada pela experiência concreta de um campo bastante diferente daquele claro e distinto, certo e indubitável, na medida em que se depara com o impacto íntimo de suas paixões, provenientes justamente desse corpo humano e de suas relações.

Consideramos, portanto, que o conceito de *corpo humano* apresenta importância central para elucidar com que base o *eu pensante* pode assumir e sustentar uma posição *negativa* diante de suas paixões, ou seja, uma posição que permite a ele não ter sua liberdade suprimida ao encontrar-se unido a um corpo mecanicamente determinado. É por meio desse *corpo* que esse *eu pensante* experimenta as paixões, nota sua *relação* com os objetos, entende tanto o *valor* deles quanto a necessidade de *reconfiguração* ou *suspensão* de suas próprias reações, ou paixões. Nossa tese é a de que esse movimento da alma, de manter-se livre, embora impactada por um corpo regido por uma causalidade mecânica, requer uma posição flagrantemente *negativa* do *eu pensante* diante de suas paixões. O *corpo humano*, assim, emerge como uma categoria estratégica para detalharmos por quais meios e fins o *eu pensante* atua para assegurar sua liberdade diante da possibilidade de se tornar servo de suas paixões. Posto que a partir desse corpo humano a alma é

abalada pela experiência concreta de um campo bastante diferente daquele claro e distinto, certo e indubitável, ao deparar-se com o impacto íntimo de suas paixões, provenientes justamente desse corpo e de suas relações.

Contudo, convém reforçar que esse *corpo humano* em si mesmo já resiste a uma completa assimilação a outras esferas, quer ao físico, quer ao espírito, ora sendo refratário a uma, ora negando a outra. Essa *negatividade* não deveria ser surpreendente, visto que reverbera uma outra, anterior e que lhe deu origem. Pois entendemos que Descartes tacitamente erige uma argumentação *negativa* ao indicar a existência do composto alma-corpo. Tal união ser garantida pela *veracidade divina* não altera o fato de que em si mesma ela excede o escopo, os limites, do intelecto humano. Isso igualmente atinge seus corolários, uma vez que eles padecem da mesma dificuldade: como duas substâncias em tudo distintas poderiam se unir?

Ora, ainda que o Deus cartesiano seja decididamente veraz, convém frisar ser somente por meio de uma argumentação humana que um homem, tal como o é Descartes, pode escrever um texto de filosofia. Logo, o filósofo encarnado, Descartes, não tem outra alternativa: é apenas por meio de uma argumentação que *nega, exclui* ou *opõe* que ele consegue pensar a experiência humana da união da alma e do corpo, ou seja, torna-se viável estudá-la na prática. Em outras palavras, ainda que a justificativa, racional, clara e distinta, da ideia de um composto alma-corpo seja obtida na *Meditação VI*, isso em nada resolve o problema relativo à descrição dessa mesma união, a qual depende de categorias e argumentos *negativos*.

Outrossim, como veremos, isso também se reveste de uma relevância contemporânea considerável, na medida em que as consequências da visão de Descartes sobre o corpo humano atravessaram a primeira modernidade, o século XVII, e ressoam ainda nos dias atuais. Assim, em seguida, verificaremos como a questão do corpo humano

é pensada na hodiernidade, nos séculos XX e XXI. A fim de alcançar tal objetivo, cabe salientar, passaremos a seguir à análise de certos elementos da metapsicologia freudiana.

2. O *corpo humano* em Freud

Para iniciarmos a discussão do conceito freudiano de *corpo humano*, convém examinar o texto do *Projeto para uma psicologia científica*⁴³, um dos primeiros textos de Freud, escrito em 1895, antes de se tornar psicanalista, e publicado apenas postumamente, em 1950. A respeito dele, Richard Simanke e Fátima Caropreso, em *O Conceito de Consciência no Projeto de uma Psicologia de Freud e suas Implicações Metapsicológicas*, assinalam que:

A proposta inicial do *Projeto* é fornecer uma psicologia científico-naturalista, segundo a qual os processos psíquicos normais e patológicos seriam explicados a partir de dois postulados principais: a “quantidade” (Q) e o “neurônio” (N). Ele desenvolve a ideia de um “aparelho neuronal”, cujo funcionamento e estrutura seriam determinados, inicialmente, pelo “princípio de inércia”, isto é, por uma tendência a descarregar toda a quantidade que alcançasse o aparelho. O objetivo manifesto é explicar todos os processos psíquicos mecanicamente, mas, em algumas ocasiões, na impossibilidade de

43 Esse é um dos primeiros textos de Freud, escrito em 1895, antes dele se tornar psicanalista, e que apenas foi publicado postumamente, em 1950. O título original desse texto é *Entwurf einer Psychologie*. Optamos por adotar a tradução mais comum para outros idiomas como referência para a nossa própria, como dá mostra a mais recorrente em francês, no caso, para *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*, o que nos levou a verter o título em alemão para *Projeto para uma psicologia científica*. Apesar disso, outras traduções, evidentemente, permanecem possíveis.

cumprir essa meta, Freud recorre a justificativas biológicas.⁴⁴

Isto é, Freud postula o funcionamento de uma espécie de *princípio de inércia* segundo o qual torna-se possível conceber “a dualidade estrutural dos neurônios em motores e sensíveis, como um dispositivo destinado a neutralizar a recepção de quantidade por meio da descarga. O movimento reflexo é agora comprehensível como uma forma fixa de tal descarga”⁴⁵. Esse *princípio inercial* pode nos oferecer um vislumbre preliminar de como Freud pensa o *corpo humano* no início de sua trajetória, dado que tal noção se desenha não como uma entidade estática, mas sim enquanto um sistema dinâmico e complexo de regulação das excitações somáticas. Este mecanismo se delineia, nessa direção, como apto quer a receber estímulos variados, quer a transformá-losativamente. Cabe precisar ainda que todo esse transcuso pode ser traduzido como um *princípio de constância* por parte do sistema nervoso, por meio do qual o corpo tenta reduzir ao *mínimo* os estímulos físicos que o assaltam, a fim de anulá-los.

Dessa forma, no âmbito do *Projeto para uma Psicologia Científica*, instaura-se desde os primeiros momentos da vida humana a tentativa de extinção da efervescência engendrada pela forte pressão exercida a partir do abalo causado por meio da quantidade de energia, ou de estimulação, que chega ao sistema nervoso. No entanto, o *princípio de inércia* esbarra, inevitavelmente, em um obstáculo que termina por endereçar essa quantidade de excitação para um outro destino, razoavelmente diferente do original, nos termos de Freud:

O princípio de inércia é, desde o início, rompido apenas por uma outra relação. Com a

44 CAROPRESO; SIMANKE, 2005, p. 86.

45 FREUD, 1950, p. 380.

complexidade da interioridade, o sistema nervoso capta estímulos provenientes do próprio elemento corporal, estímulos endógenos que também devem ser descarregados. Estes provêm das células do corpo e dão origem às grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade. O organismo não pode se esquivar deles como faz com os estímulos externos; não pode utilizar sua quantidade (Q) [quantidade física de excitação] para fugir dos estímulos. Eles cessam unicamente sob certas condições que devem ser realizadas no mundo exterior, por exemplo a necessidade de alimento.⁴⁶

Freud estabelece então uma distinção cardeal entre como nosso sistema nervoso lida com os estímulos *externos* e *internos*. O princípio de inércia procura manter o nível mais baixo possível de excitação, descarregando rapidamente qualquer tensão acumulada. Por outro lado, se esse desfecho funciona bem para as forças externas que atingem o corpo, tal via não é mais sustentável para aqueles estímulos endógenos, cuja origem é o interior do nosso próprio organismo. O cerne da diferença apontada por Freud reside na natureza das excitações: ao contrário dos estímulos *externos* os quais o organismo pode aplacar mais rapidamente, os estímulos *internos* não podem ser da mesma maneira debelados por alguma ação premente. Por exemplo, nem todos os estímulos podem ser neutralizados pelo simples mecanismo do *arco reflexo*, pois certas excitações necessitam de respostas flagrantemente mais *complexas*, cuja execução não pode ser imediata.

Daí a nova hipótese freudiana, de que as excitações endógenas exigem a construção de uma *ação específica* para serem eficazmente geridas e descarregadas. Nos termos de Freud: “Assim, o sistema nervoso é levado a abandonar a tendência inicial à inércia, isto é, ao nível 0. Ele precisa

46 Cf. *Ibid.*, p. 381.

então admitir uma acumulação de quantidade para satisfazer às exigências da ação específica”⁴⁷. Ou seja, o sistema nervoso precisará, diante de tais condições, começar a suportar, a manter, algum nível de tensão interna a fim de canalizar os estímulos, naqueles momentos que forem oportunos, para a descarga. Essa distinção ainda implica enormes consequências, na medida em que evidencia que as tensões internas só podem ser aliviadas através de *ações específicas* no mundo externo. Desse modo, como Fernandes ainda comenta, em *Psicanálise e ciência*:

Ele [Freud] avança um modelo físico no qual elementos inertes, entes da natureza (neurônios, barreiras de contato, energia, etc.) estão arrumados de tal forma que, através deles, e das relações que mantêm, são pensados os fenômenos da subjetividade e da vida social, vale dizer, uma fenomenologia da alma humana é pensada através dessa organização de entidades físicas. Enfim, aquilo que em Descartes pertencia ao campo da inteligência [da alma] é precipitado no campo da extensão [do corpo].⁴⁸

Em comparação a Descartes, o dualismo mente-corpo é pensado em outros termos por Freud. No caso, os fenômenos mentais, como as *ações específicas*, derivam dos próprios fenômenos físicos, conforme vimos nesse trecho do *Projeto para uma psicologia científica*. Logo, ambos, a mente e o corpo, não são necessariamente opostos, ainda que sejam vistos como distintos. Nesse cenário, por meio do estudo dos conceitos de *paixões da alma* e de *pulsão*, um dos nossos objetivos é justamente aprofundar como se dá, e com quais desdobramentos, essa relação entre as ideias da modernidade, como as cartesianas, e da contemporaneidade, como as psicanalíticas, que tentam pensar a

47 Cf. *Ibid.*, p. 381.

48 FERNANDES, 2005, p. 202.

experiência humana em termos que superem uma abordagem dualista estrita.

Compete então indagarmos como a assim chamada *ação específica* pode não ser nem um ato puramente *mecânico*, como o *arco reflexo*, nem uma operação *mental* pura ou abstrata, independente do corpo. Afinal, Freud propõe uma ação cuja existência é imperiosamente enraizada em um campo misto, que articula a mente e o corpo, em virtude de perpassar desde: excitações somáticas originadas na esfera *física* – com suas quantidades, forças e resultantes mecânicas sendo fundamentadas no choque sobre o sistema nervoso dessas exigências corpóreas; até a paulatina arquitetura de *movimentos singulares, específicos, imprescindíveis à descarga da estimulação acumulada* – por meio de um repertório de ações cuja efetividade depende da adaptação ao meio com o qual o ser humano interage, logo, que não podem ser forjadas rigidamente ou prévias à experiência em pauta. Em outros termos, a *ação específica* remete Freud para além do campo estritamente mecanico, mas sem o posicionar em um âmbito que possa prescindir do somático. Essa zona fronteiriça, inassimilável apenas ao físico ou ao mental, também caracterizará a pulsão e é interessante verificar como já se insinua desde o início do percurso freudiano.

Além disso, essa situação transforma profundamente o funcionamento neuronal. A tendência primitiva a eliminar completamente Q (a quantidade de estimulação) se converte agora em um detido “esforço para manter a quantidade (Q η)⁴⁹ tão baixa quanto possível e para se

49 Há certo debate sobre a diferenciação entre as abreviaturas Q η e Q de Freud, empregadas no *Projeto para uma psicologia científica*, porém aprofundar essa discussão iria além do escopo desta seção. Contudo, remetemos, a seguir, ao comentário de André Green sobre esse tópico em *Do “Projeto” à “Interpretação dos sonhos”*: *Ruptura e fechamento*: “A questão mais importante e a menos clara é a que diz respeito à distinção de Q. Strachey, em

defender contra qualquer aumento, ou seja, para mantê-la constante”⁵⁰. Freud identifica, em suma, duas modalidades distintas de tratamento da excitação nervosa, que retornam em seus textos futuros: de um lado, a eliminação imediata via *arco reflexo* quando se trata de um estímulo externo; de outro lado, a tolerância progressiva da tensão até que o organismo possa implementar a ação apropriada para minimizar sua intensidade. Por fim, vale ressaltar que essas duas modalidades de funcionamento do sistema nervoso, em último caso, tentam descrever como se dá o nascimento da vida mental mais complexa. Posto que conforme o sistema nervoso passa tanto a tolerar algum nível constante de tensionamento interno quanto a coordenar ações específicas para o expurgo dos estímulos, ele passa também a desenvolver outras propriedades, por exemplo, tais como a memória ou a representação.

Nos voltaremos, a seguir, para o conceito de *pulsão*, sobretudo para aspectos significativos dessa categoria que foram apresentados em *As pulsões e seus destinos*⁵¹, publicado em 1915. Antes de mais nada, porém, cumpre retomarmos brevemente a relevante observação de Renato Mezan, em *Freud: A Trama dos Conceitos*, sobre a razão pela qual a teoria freudiana precisou cunhar novas categorias:

A complexidade crescente da teoria psicanalítica impõe a necessidade de esclarecer seus princípios fundamentais, o que é feito com decisão ao redor do ano de 1915. A série de artigos da Metapsicologia se

um apêndice esclarecedor, explicita a distinção entre *Q* e *Qñ*. *Q* representa a quantidade do mundo físico sujeita às leis gerais do movimento e *Qñ* a quantidade em sua relação com o sistema nervoso” (GREEN, 2010, p. 118).

50 FREUD, 1950, p. 381.

51 Nota sobre as abreviações utilizadas: *GW* (com indicação do volume) = FREUD, S. *Sigmund Freud, Gesammelte Werke*, 17 vols. Londres: Imago, 1952.

destina a esta finalidade; mas ao mesmo tempo, a análise do ego produz o conceito novo de identificação, que acaba por transbordar do quadro teórico em que nasceu. O conceito de pulsão é reconhecido como o mais fundamental do arcabouço analítico, na fronteira entre o *corpo* e a *alma*; e os destinos da pulsão passam à categoria de fatores heurísticos para todo o campo de fenômenos coberto pela psicanálise.⁵²

Como aponta Mezan, a *pulsão* emerge ao redor de 1915 como a pedra de toque da metapsicologia freudiana, enquanto sua categoria mais fundamental. Isso atesta a sua importância, bem como acarreta a tarefa de refletirmos acerca de suas consequências, o que começaremos a fazer a seguir. Nesse sentido, convém lembrarmos que o conceito de pulsão supõe outros dois, o de *corpo* e o de *mente*. Dessa forma, antes de prosseguirmos, por exemplo, vejamos o estatuto dessa ideia de corpo para Freud, posto que ela não é exatamente simples ou imediata, embora sirva de esteio da noção de pulsão. É forçoso então observar a ausência notável de uma teorização psicanalítica unificada sobre o tema da corporeidade, como destaca pertinente-mente Christian Dunker em *Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo*:

Parto do fato de que não há uma teoria psicanalítica unificada sobre o corpo, semelhante a uma teoria da pulsão ou uma teoria da formação dos sintomas. O corpo não é um conceito metapsicológico, nem jamais foi descrito de forma tópica, dinâmica, econômica ou genética por Freud.⁵³

Logo, precisamos nos perguntar se essa falta de uma teoria mais abrangente e coesa sobre o *corpo*, em

52 MEZAN, 2013, p. 247, *italico nosso*.

53 DUNKER, 2021, p. 77.

psicanálise e não apenas em Freud, remete mesmo a uma lacuna teórica ou se ela versa sobre uma impossibilidade constitutiva. Isto é, como poderíamos teorizar de maneira unificada aquilo que, como logo veremos, por definição existe na *fronteira*, uma vez que não é nem assimilável por completo ao *somático* nem ao *psíquico*? Seria necessário, a exemplo das categorias cartesianas de *paixões da alma* ou de *composto alma-corpo*, novamente uma *argumentação negativa* para responder a esse problema? Compete assinalar ainda que o outro termo suposto pela categoria de *pulsão*, no caso, a *mente*, também demanda inspeção, afinal, o que exatamente Freud toma por psíquico ou mental? Esse ponto, mais consensual, será alvo de uma discussão mais longa, a saber, a partir do conceito de *representação*.

Em todo caso, em *As pulsões e seus destinos*, Freud defende a tese de que a pulsão não procede do *exterior*, mas sim emana da própria *interioridade* do organismo⁵⁴. Essa situação induz modalidades de ação distintas daquelas dedicadas a suprimir as excitações externas, como os processos que regem o estímulo que inicia o *arco reflexo*. Para Freud, tal dinâmica confere ao estímulo interno uma persistência incontornável, contrastando nitidamente com a natureza transitória da influência externa. Esta última pode geralmente ser gerida por uma resposta imediata que vise seja devolvê-la ao ambiente exterior, seja neutralizá-la com sucesso. O psicanalista afirma, além disso, que a *fonte pulsional*, que brota do interior do corpo físico, exerce uma pressão ininterrupta. Por conseguinte, todas as tentativas de eliminação definitiva – seja pela fuga ou por outras

54 É necessário ressaltar que a segunda teoria das pulsões, referente às pulsões de *morte* e de *vida*, e sua diferenciação da primeira teoria das pulsões, está além do escopo desta apresentação. Ademais, examinaremos a seguir a maneira como o conceito de *pulsão* aborda e envolve o *corpo humano*.

estratégias de escoamento – revelam-se intrinsecamente ineficazes, para retomar os termos de Freud:

Visto que não ataca do exterior, mas surge do interior do corpo, nenhuma fuga pode ser útil contra ele. Preferimos designar a excitação pulsional como “necessidade”; o que suprime essa necessidade é a “satisfação”. Esta só pode ser obtida por uma modificação pontual (adequada) da fonte interna do estímulo.⁵⁵

Nesse contexto, o sistema nervoso é obrigado a conter e eliminar progressivamente tal estimulação interna, cujas especificidades a diferenciam das excitações vindas do exterior e que serão, como veremos, designadas pelo termo *pulsão*. Enquanto as estimulações externas exigem uma ação relativamente simples do organismo para serem suprimidas (como no mecanismo do *arco reflexo*), a *pulsão* impõe um trabalho bem mais elaborado ao psiquismo ao manter uma presença ativa e persistente. Ademais, Freud ainda considera que: “O sistema nervoso é um aparelho cuja função é eliminar os estímulos que chegam, reduzi-los ao nível mais baixo possível, ou que, se isso fosse possível, procuraria manter-se completamente sem estimulação”⁵⁶. Em outras palavras, o conceito de pulsão emerge precisamente da necessidade de explicar como o sistema nervoso consegue lidar e processar essa exigência interna de trabalho, imposta por excitações endógenas.

É patente que o argumento desenvolvido nessas passagens por Freud guarda semelhanças marcantes com o exposto no *Projeto para uma Psicologia Científica*. Em ambos os textos encontramos uma distinção basilar entre estimulação interna e externa, bem como a concepção do sistema nervoso como um aparelho que busca

55 GW, X, p. 212.

56 Cf. *Ibid.*, p. 213.

constantemente conter, reduzir e eliminar aquelas excitações que o atingem. Conforme Freud:

Abstraiam provisoriamente a imprecisão dessa ideia e atribuamos ao sistema nervoso a tarefa – para falar de maneira geral – de dominar os estímulos. Constatamos então o quanto a introdução das pulsões complexifica o esquema reflexo fisiológico simples. Os estímulos externos colocam apenas uma única exigência: subtrair-se deles; isso se realiza por movimentos musculares, dos quais um acaba por atingir o objetivo e, ao se revelar adequado, torna-se uma disposição hereditária. Tal mecanismo não pode se aplicar às excitações pulsionais, oriundas do interior do organismo. Estas exigem bem mais do sistema nervoso: elas o incitam a atividades complexas e interdependentes que modificam o mundo exterior a fim de proporcionar uma satisfação à fonte interna de estimulação. Sobretudo, elas o obrigam a renunciar à sua intenção ideal de evitar os estímulos, uma vez que mantêm um aporte contínuo e inevitável de estimulação.⁵⁷

Em outros termos, consideramos que aqui o psicanalista diferencia *instinto* e *pulsão*, duas categorias frequentemente tomadas como sinônimas, mas que operam segundo modalidades radicalmente díspares⁵⁸. O instinto se

57 Cf. *Ibid.*, p. 213.

58 Existe todo um relevante debate acerca da tradução do vocábulo alemão *Trieb*, usado por Freud e que vertemos para *pulsão*, o qual abordaremos futuramente com maior profundidade. Por ora, porém, nos ateremos à diferença do conceito de *Trieb* em relação ao de *instinto*. Cabe ressaltar, contudo, que muitos intérpretes traduzem *Trieb* por *instinto*, do que discordamos veementemente, daí a importância de não adiarmos a apresentação, pelo menos preliminar, das razões pelas quais adotamos o termo *pulsão*. Por fim, sugerimos também a leitura do instigante artigo de Pedro Heliodoro Tavares (2024),

manifesta sob forma de necessidades biológicas predeterminadas, cujos objetos e mecanismos de satisfação são estabelecidos filogeneticamente. Tais processos se expressam tipicamente através de mecanismos simples, como o *arco reflexo*, e implicam comportamentos previamente estabelecidos, cujo foco é alcançar o total apaziguamento das intensidades corporais. Em contrapartida, a pulsão emerge de um processo muito mais acidentado e complexo. Ela resulta do tratamento contínuo das tensões internas do sistema nervoso, cuja elaboração progressiva dá origem ao aparelho psíquico humano.

Em todo caso, Freud propõe que a pulsão se define como um conceito-fronteiriço, uma vez que se situa no entrecruzamento de duas ordens, nomeadamente, do *anímico* e do *somático*. A pulsão funciona como o *representante psíquico* dos estímulos que emergem do *corpo* e que chegam ao *sistema nervoso central*. Ela não pertence exclusivamente nem a um nem a outro âmbito e opera como uma mediadora entre essas duas esferas. Como precisa Freud:

Se agora abordarmos o exame da vida anímica [*Seelenleben*] pelo lado biológico, a pulsão [*Trieb*] se apresenta a nós como um conceito-fronteira [*Grenzbegriff*] entre o anímico [*Seelischen*] e o somático, como representante psíquico dos estímulos provenientes do interior do corpo e que chegam à alma [*Seele*], como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao anímico em razão de sua ligação com o corporal.⁵⁹

intitulado *Sobre a Tradução do Vocabulário Trieb*, presente na edição bilíngue da editora Autêntica do texto *As Pulsões e seus Destinos*, que reconstrói a história, repleta de idas e vindas, da recepção desse termo freudiano e das tentativas em diferentes idiomas de o traduzir.

59 *GW, X*, p. 214.

Isto é, tal representação psíquica não é uma reprodução, uma cópia exata do que ocorre no *corpo somático*, endógeno. Para entendermos melhor esse processo, retomemos pontualmente a análise de Garcia-Roza, em *Introdução à Metapsicologia Freudiana* – 3, segundo o qual, ao longo do processo em que surge a pulsão, “entre a estimulação pulsional bruta e a descarga, uma trama começa a se formar no sentido de uma ligação desse *quantum* de energia pulsional livre”⁶⁰. Essa rede estabelecerá caminhos preferenciais para as excitações resultantes da estimulação pulsional, e o primeiro esboço de *organização psíquica* passará a se delinear. Tal elaboração então se articulará em torno da configuração de *ações específicas* que transcendrão consideravelmente o simples repertório comportamental herdado da espécie. Ainda de acordo com Ana Carolina Soliva Soria, em *Atividade, pulsão e corpo em Freud: uma análise à luz de Marx e Fichte*:

A tradução das excitações pulsionais endógenas em manifestações psíquicas conta com uma capacidade anímica ativa que não reproduz mecanicamente o que acontece no corpo, mas que recria segundo uma nova linguagem. O inconsciente⁶¹ é por onde as manifestações pulsionais ganham suas primeiras traduções psíquicas.⁶²

Em outras palavras, um processo se estabelece: aquilo que nasce como puramente físico no corpo, através de uma cadeia material, exige progressivamente uma representação no âmbito da alma, do registro psíquico. Esse caminho de transformação constitui precisamente o cerne do conceito freudiano de pulsão. Trata-se aqui de

60 GARCIA-ROZA, 1995, p. 128.

61 O conceito de *inconsciente*, embora central para a psicanálise, ultrapassa o escopo do presente trabalho.

62 SORIA, 2023, p. 72.

compreender a pulsão como uma medida da exigência de trabalho imposta ao sistema nervoso em virtude de sua ancoragem em um corpo concreto. Ela encarna assim uma demanda persistente, uma pressão contínua ou uma força constante, pela qual a dimensão corporal exerce sua influência sobre o aparelho neuronal. Este último se vê então obrigado a tratar, conter e descarregar – na medida do possível – a tensão gerada pelas excitações internas que emergem continuamente do corpo humano.

Sob tal ótica, Freud forja uma categoria central de sua metapsicologia e se defronta com uma das questões mais fundamentais da filosofia, vale enfatizar: como se opera a transformação das necessidades somáticas em fenômenos propriamente mentais? Essa interrogação se revela absolutamente essencial para a teoria psicanalítica se ela aspira a elucidar as modalidades de interação e conexão entre o *corpo* e o *espírito*. Ou seja, compreendermos a pulsão como um *conceito-fronteira* nos permite identificar por que Freud considerava necessário estudar a mente humana sem desconectá-la da realidade material. A sua posição, dessa maneira, não abdica plenamente do *naturalismo* do *Projeto para uma Psicologia Científica*. Pelo contrário, com efeito, consideramos que Freud recobra argumentos presentes desde o princípio de sua trajetória intelectual, os reintegrando em momentos mais maduros de sua obra.

Diante desse cenário, defendemos que o psicanalista toma partido naqueles esforços, tentados desde o começo da modernidade, que procuraram enfrentar os limites de um dualismo estrito, que tornaram o corpo e a alma incomensuráveis, tal como Descartes procurou fazer, ao enfrentar impasses engendrados pelo seu próprio sistema, no *Tratado das Paixões* e na *Meditação VI*. Sublinhemos esse fio condutor, que liga os dois pensadores: ambos, em certo ponto de seus escritos, precisaram questionar as dificuldades da união da alma e do corpo, em termos cartesianos, de nossa psique estar intimamente ligada ao físico,

segundo a psicanálise. Conforme ainda Monzani, em *O suplemento e o excesso*, a pulsão aparecerá para Freud como uma resposta possível a esse problema clássico, visto que ela é:

(...) como um circuito a partir do biológico, como um desvio desse circuito, gerando assim a constituição de um campo outro, um circuito complementar (o que não significa acidental), que acaba por se exercer como uma função autônoma, como uma série paralela à série biológica. Ela aparece como um *suplemento*, suplemento esse que é, no entanto, essencial para a constituição do ser humano enquanto tal, do ponto de vista da teoria psicanalítica.⁶³

Em consequência, a pulsão freudiana não é um simples reflexo corporal mecânico, mas uma força dinâmica que transforma os estímulos corporais em exigências marcadamente psíquicas. O corpo não é, portanto, um simples *mecanismo*, mas um campo de *investimento pulsional*. Logo, uma vez mais, cabe sublinhar, Freud rejeita a ideia de um aparelho psíquico dissociado de qualquer substrato material – notadamente do sistema neurológico. Em resumo, para a psicanálise, ao lado de um *corpo somático*, que é a fonte da pulsão⁶⁴, há um *corpo pulsional*, que resulta da maneira como o aparelho psíquico lida com o impacto da estimulação interna sobre o corpo físico.

Dessa maneira, verifiquemos como a posição freudiana oscila, ou parece se contradizer, quanto ao estatuto das condições físicas para a psicanálise. Por exemplo, no *Compêndio de psicanálise*, escrito em 1938 e publicado postumamente em 1940⁶⁵, ele afirma que:

63 MONZANI, 2005, p.126.

64 GW, X, p. 215 - 216.

65 Logo, essa obra tardia representa uma das últimas reflexões teóricas realizadas por Freud.

A psicanálise estipula um princípio fundamental, a ser aprofundado pela filosofia, e que se justifica pelos seus resultados. Daquilo que chamamos nossa psique (vida da alma), dois elementos nos são conhecidos: de um lado, o órgão corporal e sua sede, o cérebro (sistema nervoso), e de outro lado, nossos atos de consciência, que nos são dados imediatamente e que nenhuma descrição saberia nos fazer conhecer melhor. Tudo o que se situa entre os dois nos é desconhecido; não existe nenhuma relação direta entre esses dois polos de nosso saber. Se essa relação existisse, ela se limitaria, no melhor dos casos, a fornecer uma localização precisa dos processos de consciência sem contribuir para sua compreensão.⁶⁶

Ora, sob esse ângulo se desenha precisamente o oposto daquilo que o próprio psicanalista defende em outros momentos, como em *Além do princípio de prazer*, publicado em 1920, no qual ele declara que:

As falhas de nossa descrição provavelmente desapareceriam se, em vez dos termos psicológicos, já pudéssemos introduzir os termos fisiológicos ou químicos. É verdade que estes também pertencem a uma linguagem figurativa, mas que nos é familiar há muito mais tempo e talvez também mais simples.

Por outro lado, queremos deixar bem claro que a inssegurança de nossa especulação atingiu um alto grau pela necessidade de fazer empréstimos da ciência biológica. A biologia é, verdadeiramente, um reino de possibilidades ilimitadas; dela podemos esperar esclarecimentos os mais surpreendentes e não podemos adivinhar que respostas ela daria, em algumas décadas, às perguntas que lhe colocamos.

66 GW, XVII, p. 67.

Talvez justamente aquelas respostas através das quais todo o nosso edifício artificial de hipóteses será derrubado com um sopro. Mas, se for assim, alguém poderia perguntar, para que então empreender trabalhos como os expostos neste capítulo e por que ainda comunicá-los? Bem, não posso negar que algumas analogias, conexões e relações me pareceram dignas de consideração.⁶⁷

A posição de Freud parece, nesse quadro, oscilar entre dois polos aparentemente contraditórios. De um lado, em textos como o *Compêndio de psicanálise*, Freud sugere que a descoberta dos mecanismos físico-químicos subjacentes à consciência não influenciaria de maneira decisiva a compreensão psicanalítica dos fenômenos psíquicos. De outro lado, como em *Além do princípio de prazer*, ele usa explicitamente as hipóteses das ciências biológicas para estabelecer conceitos metapsicológicos centrais e desenvolver sua teoria, a metapsicologia. Essa tensão não representa necessariamente uma incoerência, mas ela pode revelar a complexidade inerente ao campo psicanalítico, aos conceitos e às práticas que ela desenvolve, mormente no que tange àquilo que acontece na fronteira entre o *somático* e o *psíquico*.

Consideramos que tal tensão, ou variação, não representa necessariamente uma incoerência, mas ela pode revelar a complexidade inerente à psicanálise, sobretudo no que se refere ao que se encontra na fronteira entre o *somático* e o *psíquico*⁶⁸. Nesse contexto, compete ressaltar que

67 FREUD, 2020, p. 195 - 197.

68 Por exemplo, como assinala Perez, em *A psicanálise como experiência ética e o problema da científicidade*, “a dicotomia mente-corpo não se sustenta numa abordagem psicanalítica ou, desde outra perspectiva, não há como colocar a psicanálise no interior de uma epistemologia pautada por aquela relação antagônica,

a fortuna crítica geralmente entende essas questões segundo duas interpretações distintas. De um lado, alguns sustentam que Freud progressivamente superou um viés *naturalista* inicial, consequência direta de sua formação médica e da visão científica hegemônica que caracterizava a transição do século XIX para o XX. Essa é, por exemplo, a avaliação de Braunstein em *Gozo*, segundo a qual o desenvolvimento da categoria de pulsão freudiana atesta um afastamento da abordagem naturalista do passado⁶⁹. Outro exemplo dessa linha crítica, que minimiza o papel dos elementos físicos na psicanálise, também se encontra em Louka, em *Psychanalyse pas Morte... Lettre Suit !*, o qual assinala ser necessário “de uma vez por todas, se desfazer da ilusão de um domínio da ‘psique’ pela anatomo-fisiologia, ou mesmo de uma redução do psíquico ao orgânico. Teríamos a ideia inversa, absurda se houvesse, de reduzir o orgânico ao psíquico?”⁷⁰.

Como se nota, os dois comentadores entendem que há um grave risco de redução da *mente* – cujas operações obedecem a regras próprias relativas tanto às suas significações quanto às operações que a definem – ao *corpo* – cujo escopo seria estabelecido por partes físicas determinadas apenas por uma causalidade eficiente – por parte de quem venha a conferir maior força aos argumentos freudianos pré-psicanalíticos. De toda sorte, o papel da materialidade é considerado, na melhor das hipóteses, como pouco relevante e, na pior delas, como um reducionismo arbitrário que não passa de um erro grosseiro. Ademais, por exemplo, isso surge explicitamente na argumentação de Doumit, em *Miettes Psychanalytiques*:

senão apenas como um equívoco ou uma falsa ciência” (PEREZ, 2009, p. 1210).

69 Cf. BRAUNSTEIN, 2007, p. 53.

70 LOUKA, 2024, p. 151.

Mas como do funcionamento do cérebro pode emergir um sistema de representação portador de sentido? Aqui está a questão. Como o suporte bioquímico pode dar origem à atividade simbólica? Como pode haver continuidade entre funções tão heterogêneas? É aqui que nos deparamos com o obstáculo epistemológico da famosa passagem, do salto misterioso, do nível somático para o nível psíquico. Esse obstáculo, as neurociências superam graças a um postulado implícito subjacente a suas construções e modelos científicos, modelos que visam, como veremos, à redução do mental ao cerebral, do humano à máquina e à dimensão animal.⁷¹

Por outro lado, alguns pesquisadores consideram que Freud deliberadamente manteve uma abordagem naturalista cuja importância merece ser reconhecida, sem, contudo, se inscrever em um quadro estritamente *positivista*, já que a psicanálise freudiana se esforçou para construir uma metodologia profundamente original. É a posição, por exemplo, de Richard Simanke, em *A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas*, segundo o qual, o projeto freudiano pode ser interpretado como a busca de um *naturalismo integral* que aspiraria a “abrir tanto o psiquismo individual quanto o social, tanto os aspectos psicodinâmicos e impulsivos da mente, quanto sua dimensão qualitativa, experiencial e subjetiva, tanto o emocional quanto o cognitivo”⁷². Outro exemplo da maneira como a psicanálise é pensada sem negligenciar o papel da dimensão material do corpo encontra-se em Fátima Caropreso, em sua obra *Freud e a natureza do psíquico: inconsciente e consciência na metapsicologia*, na qual ela sustenta que:

71 DOUMIT, 2022, p. 104.

72 SIMANKE, 2009, p. 232.

Como procuramos justificar anteriormente, é preciso pensar a concepção de Freud a respeito da relação mente-cérebro em duas etapas. Por um lado, haveria a relação entre os processos cerebrais e a mente inconsciente e, por outro, a relação entre os processos físicos que compõem a mente inconsciente e a consciência. Os processos cerebrais que constituiriam o psíquico inconsciente apresentariam certa organização específica e, devido a essa organização, eles adquiririam propriedades que poderiam ser chamadas de mentais. Portanto, ele parece supor que parte do cérebro executa processos com uma organização tal que faz emergirem as propriedades que podem ser chamadas de mentais.⁷³

Nesse sentido, Freud teria tentado pensar a relação entre o *corpo material* e o *corpo psíquico* em termos que buscam superar o dualismo mente-corpo, sem reduzir um ao outro. Ambos se relacionariam, mas manteriam sua independência, em que pese existir uma anterioridade física da qual o psíquico surgiria ao longo do tempo. Essa posição também está em consonância com outros estudos recentes, como o de Juan Manuel Uribe Cano, em *El psicoanálisis en dialogo con la epistemología*, o qual pontua que, apesar de idas e vindas ao longo de sua trajetória:

No entanto, os dados e a própria pena de Freud indicam que ele nunca abandonou o projeto científico para seu trabalho, nem perdeu a “esperança” de um amanhã científico em que seu construto teórico, sua especulação, como ele costumava chamá-la, se confirmasse e se demonstrasse cientificamente.⁷⁴

73 CAROPRESO, 2023, p. 219.

74 CANO, 2018, p. 158.

Dessa forma, talvez, Freud nutrisse a esperança de que uma certa *unicidade* do objeto estudado engendrasse uma confirmação recíproca futura, ou seja, fosse viável que em algum momento os achados das ciências naturais corroborassem os da psicanálise, e vice-versa, no que se refere ao tema da mente humana. Como se por caminhos distintos fosse possível chegar ao mesmo lugar. Se essa expectativa ainda está por se cumprir, não sabemos. Mas, por ora, é evidente que Freud resistiu a se render quer a uma análise *idealista*, quer a uma vertente *fiscalista* em suas pesquisas. Por conseguinte, pensamos ser válida a nossa hipótese de que, diante dessa situação limite, em que a psicanálise buscou pensar uma experiência humana por meio de noções irredutíveis tanto ao somático quanto ao psíquico, tornou-se imprescindível uma argumentação de cunho *negativo*, ainda que implícita, assim como ocorreu com Descartes diante do composto alma-corpo, das paixões da alma.

Além disso, e para evitar nos alongarmos demais nesse ponto, convém indicarmos ainda a relação ora de forte crítica e afastamento, ora de endosso e apropriação que Freud apresentou em relação à área da Filosofia. O psicanalista, talvez, pensasse ser um risco metafísico derivar propriedades, atributos ou funções, de um *corpo humano* postulado teoricamente⁷⁵. Daí sua hesitação em aderir a uma tese única sobre o *corpo humano*, isto é: tanto ter sido levado aos argumentos de cunho naturalista de sua época, como os da neurologia, química ou biologia; quanto ter sido levado a se remeter a um referencial simbólico, antropológico ou mítico, mesmo artístico, que sublinhasse o valor da cultura, em detrimento das determinações do âmbito físico, da assim chamada *ordem da natureza*. Em todo caso, a partir dessa leitura do corpo humano em psicanálise, a seguir analisaremos seu diálogo com a herança

75 Como tão bem discutido por Assoun (1978), em *Freud, a filosofia e os filósofos*.

filosófica inaugurada por Descartes nos primórdios da modernidade, assim como algumas das perguntas implicadas em tais posições.

3. Considerações finais: O enigma do corpo humano – uma *terra incógnita*?

É preciso ponderar que não é nossa intenção esgotar o tema do *corpo humano* em Descartes e em Freud. A hipótese que guiou nosso percurso, vale lembrar, é a de que na contemporaneidade esse conceito é diretamente legatário das ideias modernas, na medida em que se constrói a partir de uma certa noção de *negativo* que mobiliza bases metafísicas e ontológicas erigidas nos primórdios da modernidade, como as estabelecidas por Descartes. Consideramos, desse modo, que essa *negatividade* parece emergir: em Descartes, pela irredutibilidade da *paixão da alma* tanto ao corpo quanto à alma; e em Freud, pela pressão constante da *pulsão*, que suscita uma busca ininterrupta de satisfação.

Assim, seja o *composto alma-corpo* cartesiano, seja o *corpo pulsional* freudiano indiciam um fundamento ontológico em aberto, que não se esgota nem na mente nem no corpo. Dessa maneira, ambos, Freud e Descartes, conceberam um *corpo humano* que se desenha nos interstícios ou na sobreposição dessas duas esferas, do anímico e do físico, visto que as pressupõem e, mais ainda, delas desdobram consequências. Do contrário, seria inviável pensar as categorias de *paixão* e *pulsão*, centrais em seus respectivos escritos. Em outros termos, sem ser exclusivamente matéria ou ideia, o *corpo humano* aparece, desde o princípio da modernidade, como uma espécie de *terra incógnita*, misteriosa e insondável, cujo substrato ontológico captura elementos do físico e do espírito, mas simultaneamente negando sua assimilação total a um ou a outro campo.

Nesse sentido, uma possibilidade para pensarmos esse *corpo humano*, mesmo que preliminarmente, quem

sabe passe por tomá-lo como uma forma de *negação* a qual é *constitutiva* das suas propriedades. Nossa hipótese é a de que esse *corpo humano*, talvez, exija uma argumentação sob a forma *negativa* para que suas propriedades possam ser efetivamente inteligíveis. Para retomarmos os termos cartesianos: nem *res extensa* nem *res cogitans*, mas *humanos*. Para pensarmos com Freud: nem puro sonho nem pura realidade, mas *humanos*. Como se houvesse algo de *excessivo* nesse nosso *ser*, naquilo que *somos* e se *produz*, cuja resultante, mais ou menos conhecida, fossemos nós. Frutos de uma brecha na *natureza*, na cadeia das razões e efeitos *ad infinitum*, que ao ser fechada sobre si mesma, interrompida por essa negação, engendra o *novo*, aquilo que é radicalmente imprevisto e livre, apesar de pertencer à *ordem da natureza*, sempre determinada e necessária.

Isso talvez remeta a uma *negatividade* essencial ou ontológica, mas independentemente disso está em jogo uma *ação* que ultrapassa as próprias balizas que a sustentam ao se deparar com o problema do sentido de nossos próprios atos: como na pergunta sobre o valor do objeto de paixão, em Descartes, capital para a paixão se posicionar livremente diante do determinismo corpóreo; ou na indagação sobre qual a *ação específica para aplacar a pulsão*, em Freud, que dá origem ao campo pulsional. Em suma, até o momento, verificamos que a *natureza* e o *sentido* – a determinação física do corpo e a sucessão mental do espírito – não se anulam, mas sim se mesclam, se sucedem, se ultrapassam e, com frequência, se estranham ou se desencontram, mas não são de modo algum incomensuráveis, tanto em Descartes quanto em Freud.

Isto é, pelo menos desde o princípio da modernidade, como em sua versão cartesiana, a *experiência humana* pôde ser tomada com base na ideia de uma liberdade radical do sujeito; ao invés de ser a resultante última de uma causalidade total, divina ou física. Algo que requer desde então um esforço contínuo, como o atesta Freud, para

conciliar um campo rigidamente determinado, relativo ao repertório da espécie humana, com um outro que é aberto a novos e por vezes improváveis sentidos, a exemplo das configurações pulsionais. De toda sorte, o quadro conceitual moderno, ainda que com importantes nuances, para além do aqui discutido, apresenta esse caminho *fronteiriço, composto*, para a discussão de uma *experiência humana* que não se esgota ou se explica inteiramente: nem pelo exercício abstrato de um *gesto humano* plenamente aleatório; nem pela presença absoluta e irrevogável de uma *natureza* cuja lei nos consolide e forme.

Referências bibliográficas

Textos de Descartes e Freud

- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* - 12v. Adam, C.; Tannery, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.
- _____. *Méditations métaphysiques*. Paris: GF-Flammarion, 1979.
- FREUD, S. *Projeto para uma Psicologia Científica* [Entwurf einer Psychologie]. In. Freud, S. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*. Londres: Imago Publishing, 1950.
- _____. *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, 17 vols (Chronologisch Geordnet). Londres: Imago Publishing, 1952.
- _____. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Trad. e notas M. R. S. Moraes; revisão de tradução P. H. Tavares. Obras Incompletas de Sigmund Freud - coord. G. Iannini e P. H. Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Textos da literatura especializada

- ASSOUN, P.-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- BRAUNSTEIN, N. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.
- CANO, J.M.U. *El psicoanálisis en diálogo con la epistemología: un programa de investigación*. Medellín: Universidad de Antioquia/Fondo Editorial FCSH, 2018.
- CAROPRESO, F. S. *Freud e a natureza do psíquico: inconsciente e consciência na metapsicologia*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023.
- CAROPRESO, F. S; SIMANKE, R. T. *O conceito de consciência no Projeto de uma psicologia de Freud e suas implicações metapsicológicas*. Trans/Form/Ação, v. 28, n. 1, p. 85 - 108, 2005.
- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.
- DOUMIT, E. *Miettes psychanalytiques*. Louvain-la-Neuve: EME Éditions, 2022.
- DUNKER, C. *Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo*. In. *A pele como litoral: fenômeno psicossomático e psicanálise*. São Paulo: Zagodoni, 2021.
- FERNANDES, F.L.F. *Psicanálise e ciência*. In: *10x Freud*. Bernardes, A. C. (org.) Rio de Janeiro: Azougue Editorial; Niterói: RJ LAPSO, p. 199 - 226, 2005.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana*, 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 2016.
- GREEN, A. *Do “Projeto” à “Interpretação dos Sonhos”: Ruptura e fechamento*. Rev. bras. psicanál., São Paulo, v. 44, n. 1, p. 111 - 133, 2010.
- GRESS, T. *Leçons sur les Méditations métaphysiques de Descartes - Baroque et art d'écrire*. Paris: Ellipses, 2013.

- GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.
- GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons, tome 2 : L'âme et le corps*. Paris: Aubier, 1953.
- KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions - I Analytique*. Paris: Albin Michel, 1995.
- LANDIM, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.
- LEOPOLDO e SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.
- LOUKA, J.-M. *Psychanalyse pas morte... Lettre suivit !* Paris: L'Harmattan, 2024.
- MARION, J.-L. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2001.
- MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- MONZANI, L.R. *O suplemento e o excesso*. In. Fulgencio, L; Simanke, R (orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo : Escuta, p. 125 - 133, 2005.
- PEREZ, D. O. *A psicanálise como experiência ética e o problema da científicidade*. Rev. Mal-Estar Subj., Fortaleza, v. 9, n. 4, p. 1203-1232, 2009.
- SIMANKE, R. T. *A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas*. Scientiæ Studia, v. 7, n. 2, p. 221 - 235, 2009.
- SORIA, A. C. S. *Atividade, pulsão e corpo em Freud: uma análise à luz de Marx e Fichte*. DoisPontos, v. 20, n. 2, p. 65 - 74, 2023.
- TAVARES, P.H. *Sobre a Tradução do Vocáculo Trieb*. In. Freud, S. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 73 - 90, 2024.

REPRESENTACIONALISMO E REALISMO DIRETO EM DESCARTES: O PROBLEMA DO CONHECIMENTO NO ENSINO DE FILOSOFIA

Jessé Israel Trindade Schmidt¹
Evandro O. Brito²

Introdução

Apresentada aqui como capítulo de livro, a pesquisa bibliográfica sobre “o representacionalismo e o realismo direto em Descartes” foi desenvolvida com o propósito de subsidiar a elaboração de materiais didáticos para o ensino de filosofia junto à Secretaria de Educação do Estado do Paraná. Seus objetivos foram apresentados por meio de um plano de atividades, intitulado “Ideias cartesianas e intencionalidade”, e foram aprovados como subatividades do projeto de pesquisa, denominado “Pensamento filosófico e tecnologias transversais no ensino médio”, desenvolvido junto ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). A execução da seguinte meta constituiu o vínculo entre o plano de atividades e o projeto de pesquisa, a saber, “a elaboração de um modelo de plano de atividades docente que vincule a competência específica e habilidade número 2 (da BNCC) às quatro etapas da clássica

¹ Orientando e bolsista da Fundação Araucária (PIBIC/FA) junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: schmidtisrael@gmail.com

² Professor Associado do Departamento de Filosofia (DEFIL) e do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: evandro@unicentro.br, ORCID: 0000-0003-4121-1106

metodologia de ensino de filosofia definida pela sigla SPIC (Socialização, Problematização, Investigação e Conceituação).

A competência específica e habilidade número 2 (da BNCC), como afirma Brito (2019, p. 19), sustenta-se no caráter científico e filosófico (próprio da *filosofia cartesianiana da mente*), pois se funda no exercício da curiosidade intelectual e recorre às abordagens próprias das ciências, “incluindo a investigação, a reflexão, a análise crítica, a imaginação e a criatividade, para investigar causas, elaborar e testar hipóteses, formular e resolver problemas e criar soluções (inclusive tecnológicas) com base nos conhecimentos das diferentes áreas” (BRITO, 2019, p. 19).

A *filosofia cartesianiana da mente* constitui um campo de investigação dedicado ao exame filosófico dos problemas relacionados à natureza das *ideias*, tais como as questões acerca da percepção. Por exemplo:

- (a) Percebemos a realidade de maneira direta ou vemos o mundo por meio de uma representação?
- (b) Qual é o objeto imediato do conhecimento?
- (c) As *ideias* representam ou apresentam coisas para a mente?

Realizada por meio do levantamento dos três momentos constituintes do estado da arte, a etapa bibliográfica da pesquisa demonstrou que o *representacionalismo* e o *realismo direto* dão respostas distintas a essas questões.

No primeiro momento, analisou-se as controvérsias atuais sobre os conceitos de *ideia*, *objeto* e *semelhança*.

No segundo momento, examinou-se as soluções propostas pelo *realismo direto* para as ambiguidades decorrentes de seus pressupostos.

No terceiro momento, examinou-se as soluções propostas pelo *representacionalismo* também para tais ambiguidades decorrentes de seus pressupostos.

A controvérsia interpretativa entre *representacionalismo* e *realismo direto*, acerca das questões do conhecimento, tomou como pedra de toque as considerações de Landin (2014) sobre a tese da constituição do *ser objetivo* em Descartes, tal como interpretada por Caterus. Segundo Landin (2014, p. 689), Descartes sustenta a distinção e a independência dos modos de *ser objetivo* e *ser formal* da seguinte maneira:

- (I) *O ser objetivo e o ser formal* são dois modos de ser distintos.
- (II) *O ser objetivo e o ser formal* são dois modos de ser independentes.

O relevante para as questões do conhecimento estava no fato de que, dada a distinção e a independência, *o ser objetivo* caracterizava-se pela sua natureza ou essência independentemente da existência de um *correlato formal* no mundo³. Assim, a essência pensada seria chamada de *essência objetiva* e essa também se distinguiria da *essência existente*. Esta plurivocidade de sentidos do ser estaria, portanto, na base da divergência entre o *representacionalismo* e

³ Trata-se, especificamente, da interpretação de uma passagem da Quinta Meditação, onde Descartes afirma três teses: (i) encontro em mim uma infinidade de *ideias* que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento (*ser formal*), elas possuem um tipo de ser; (ii) tais ideias possuem uma natureza verdadeira e imutável; (iii) o *ser objetivo* possui autonomia ontológica em relação a *realidade formal*, possui propriedades necessárias que independem da *realidade formal* das *ideias* e da *realidade atual* das coisas (1973, p. 131-132).

o *realismo direto*, constituindo a pedra de toque da questão do conhecimento.

Materiais e métodos

A pesquisa, de natureza bibliográfica, utilizou as técnicas de estudo do *estado da arte* ao sistematizar as análises dos textos do filósofo matemático Renê Descartes, bem como do filósofo comentador Raul Landim, os quais subsidiaram os conteúdos para a competência e habilidade 2 (da BNCC).

Para realização do objetivo específico, a saber, a adequação da pesquisa bibliográfica ao SPIC, foi utilizado a metodologia de planejamento do próprio SPIC, ou seja, a divisão do plano de ensino em quatro planos de aula, conforme as categorias: (S)ensibilização; (P)roblematização; (I)nvestigação; (C)onceituação.

Análise da questão e o ensino de filosofia

a. Introdução

O ponto fundamental da discussão caracteriza-se pela relação intrínseca entre a competência específica e habilidade número 2 (da BNCC) e o caráter científico e filosófico (próprio da *filosofia cartesiana da mente*) (BRITO, 2019). Por isso, a análise comparativa entre as duas perspectivas científicas e filosóficas investigou o debate entre *representacionistas* e *realistas diretos* acerca das teses cartesianas apresentadas na quinta *Meditação*.

Segundo a análise de Landin (2014), Descartes afirma que (i) *o ser objetivo* e *o ser formal* são dois modos de ser distintos e independentes. (ii) *O ser objetivo* possui autonomia ontológica em relação a realidade formal, possuindo propriedades necessárias que independem da

realidade formal das *ideias* e da *realidade atual* das coisas. É importante notar que, por possuir essa autonomia, (iii) o *ser objetivo* pode possuir uma natureza ou *essência* independentemente da existência de um *correlato formal* no mundo. A essência pensada é chamada de *essência objetiva* e essa também se distingue da *essência existente*.

A tese interpretativa proposta por Landim (2014, p. 685) ressalta que essa distinção se refere apenas ao modo de existência. Existe, então, uma relação de correspondência entre o *ser objetivo* e seu *correlato atual*; ambos possuem a mesma natureza, compartilham a mesma *essência*. Em função disso, ao percebermos imediatamente o *ser objetivo* X, percebemos imediatamente seu *correlato* Y, também em função da *essência* que ambos partilham.

As *essências* fazem com que o acesso às coisas exteriores seja imediato, o *ser objetivo* é “igual” ao seu *correlato formal*, de modo que, nesse sentido, a relação de conhecimento é uma relação diádica entre o *sujeito cognoscente* e a *coisa conhecida*. Sob este aspecto, a *teoria cartesiana* é uma forma de *realismo direto*. Assim, o problema do conhecimento, quando analisado à luz dessa interpretação idiossincrática da teoria cartesiana, impõe o desafio didático metodológico assumido nesse trabalho.

b. Problematização didática da questão

A questão da percepção do mundo exterior é tema de um debate que está presente no curso da história da filosofia e perdura até hoje. A relevância da questão não se nota apenas em função da grande quantidade de mentes que se dispuseram a estudá-la. Presente também na cultura cinematográfica, a questão é ilustrada magistralmente em um clássico do cinema, nomeado *Matrix*. O filme retrata uma realidade pós-apocalíptica em que uma inteligência artificial dominou o planeta e cria seres humanos em uma simulação mental chamada *Matrix*. Os

cativos vivem em um mundo puramente virtual, criado pela IA, que inunda a mente de seus prisioneiros com dados sensoriais correspondentes a dados de computador. Como um programa, a Matrix simula uma realidade tão bem-feita que é uma representação exata do mundo em que vivemos.

Em resumo, e tal como é definida no roteiro do filme homônimo, a Matrix está em todo lugar a nossa volta, mesmo agora nesta sala. Você pode vê-la quando olha pela janela ou quando liga a sua televisão, sente quando vai para o trabalho, quando vai a igreja, quando paga seus impostos. É o mundo que foi colocado diante dos seus olhos para que você não visse a verdade. Entre o ser humano e a realidade existe a Matrix: um mundo, uma realidade em si mesma.

A questão filosófica se apresenta ao questionar a diferença entre a simulação e a realidade: o mundo em que vivemos é uma simulação? Vivemos na Matrix? Como saber se o mundo percebido e experienciado por nós é realmente da maneira que o percebemos?

Questões semelhantes a essas são abordadas nas *Meditações Metafísicas*, de Descartes, e é a partir de sua teoria das *ideias* que analisamos um nicho de problemas que nomeamos como “a questão da percepção”. Tais problemas podem ser apresentados por meio das questões já formuladas na introdução deste trabalho [(a) Percebemos a realidade de maneira direta ou vemos o mundo por meio de uma representação? (b) Qual é o objeto imediato do conhecimento? (c) As ideias representam ou apresentam coisas para a mente?].

Tal como afirmamos também na introdução, tanto o *representacionalismo* quanto o *realismo direto* cartesiano oferecem respostas distintas a essas questões. Em sua terceira *Meditação*, Descartes afirma que:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideias: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos. (DESCARTES, 1973, p. 109)

A descrição de Descartes, apresentada acima, permite inferir as seguintes definições: (i) todo pensamento tem como base uma *ideia*, sendo ela um modo simples de pensamento. (ii) Os pensamentos complexos são aqueles atos de juízos ou desejos que estão baseados em *ideias*, ou seja, têm *uma ideia* como uma de suas partes fundamentais. (iii) Isso quer dizer que ao pensar em algo, estamos concebendo uma *ideia* em função do ato de pensar, e se desejarmos este algo, o que é imediato a tal desejo é a *ideia* deste. Assim, (iv) as *ideias* são um tipo fundamental de modo de pensar.

Essas quatro definições formam a base do “problema do conhecimento” de modo distinto.

Para o *representacionalismo*, as ideias representam objetos como imagens para a mente e, portanto, o problema é recolocado, pois resta saber se tal representação é semelhante aos objetos que representam.

Para o *realismo direto*, as ideias apresentam as próprias coisas para a mente e, portanto, não se trata de uma imagem mental de um objeto extramental.

c. Problematização filosófica da questão

Landim (2014, p. 672) apresenta a ambiguidade da *ideia* cartesiana a partir da resposta de Descartes a algumas objeções ao seu “Discurso do Método”. Segundo ele, o termo *ideia*, utilizado por Descartes, pode ser tomado em dois sentidos:

- (I) Em sentido material, *ideia* é uma operação da mente.
- (II) Em sentido objetivo, *ideia* é algo que é representado pela operação da mente.

A fim de eliminar a ambiguidade presente no termo *ideia*, adotamos uma excelente solução da língua portuguesa. Usamos o verbo *idear*⁴ para referir ao aspecto formal de uma *ideia* (ato de pensar) e preservamos o termo *ideia* para o conteúdo ou o objeto do pensamento. Assim, distinguimos o termo em *ideia* (conteúdo) e *idear* (ato mental).

Deste modo, a descrição cartesiana pode ser interpretada de duas maneiras:

- (I) O *idear* como ato único de visar e exibir algo para a mente. Neste caso, o *idear* seria a operação *direta* da mente que exibe (ou apresenta) a *ideia*, ou seja, o algo pensado como objeto para a mente.
- (II) O *idear* e a *ideia* como distintos. Neste caso, tal distinção torna plausível considerar a *ideia*, que é pensada na mente, como

⁴ O verbo *idear* faz parte da linguagem ordinária de várias regiões do sul do Brasil e, sobretudo no Paraná, é muito utilizado pelos estudantes para quem os planos de ensino estão destinados.

substituta da própria coisa. Portanto, e ao contrário de (I), a função representativa é exercida pela *ideia* e não pelo *idear*.

As *ideias* estão na base para todo ato de pensar e isso inclui os atos perceptivos, o que quer dizer que toda percepção que temos se dá em função de uma *ideia*. O objeto é percebido como uma *ideia* ou mediante uma *ideia*. Aqui cabe perguntar pelas razões que sustentam nossas crenças de que a *ideia* de um objeto é semelhante a esse objeto.

A interpretação (I) apresenta o caso do *realismo direto*. Landim (2014, p. 670) define o *realismo direto* como a tese que descreve o processo de percepção como uma relação direta entre a operação da mente (ou intelecto) e a coisa percebida. Assumindo tal interpretação da tese de Descartes, a coisa pensada corresponderia a coisa mesma visada e apreendida pelo pensamento (*idear*), ainda que sua “natureza” possa ser independente do pensamento.

A interpretação (II) apresenta o caso do *representacionalismo*. Landim (2014, p. 670) define o *representacionalismo* como a tese que descreve o processo perceptivo a partir de uma composição de três elementos:

- a) As operações da mente (intelecto) como *idear*;
- b) Os objetos mentais constituídos por essas operações (aqui nomeados *ideias*);
- c) A coisa extramental que é percebida mediante a *ideia*.

Dito de outro modo, a interpretação *representacionalista* sustenta que *a coisa pensada é um ente objetivo que existe no pensamento intencionalmente e, através da função representativa, media o acesso da mente à coisa mesma que se encontra fora da mente*.

As duas possibilidades de interpretação do conceito de *ideia* proposto por Descartes, tal como resultou das análises da pesquisa, formam o *problema filosófico* que orienta a questão da percepção do mundo exterior.

Em outras palavras, se em Descartes *ideia* é tudo aquilo que é percebido imediatamente pela mente, ou se é a mediação que garante o acesso a algo fora da mente, a pergunta que se impõe indaga pelo tipo de relação que a *ideia* estabelece com a coisa mesma. Qual seria o objeto imediato do conhecimento: Seria a coisa mesma? Ou seria a *ideia* que se tem da coisa, sendo uma *representação* dela?

d. Análise do *representacionalismo*

A filosofia moderna é interpretada como *representacionalista*. É certo que, geralmente, esta interpretação aparenta ser a única congruente com a teoria cartesiana das *ideias*, mas reconhecemos que há uma controvérsia. De qualquer modo, para nossos propósitos, basta enfatizar que o *representacionalismo* sustenta que as *ideias* são representações que a mente constrói para apreender os objetos, e não podemos conhecer os objetos de maneira imediata.

A interpretação *representacionalista* pode ser perfeitamente ilustrada por analogia com a Matrix. As *ideias* que possuímos de objetos exteriores são todas correlatos dos atos de *idear*, embora não seja imprescindível para as *ideias* terem um objeto correspondente. Isso quer dizer que quando vemos algo estamos vendo uma representação mental, uma *ideia* que representa o objeto extramental, produzida pela mente e por isso difere dele. Assim temos uma relação tripla entre 1) sujeito cognoscente (*idear*). 2) representação (*ideia*). 3) objeto extramental. Para construir um segundo exemplo da teoria *representacionalista*, suponha que Sócrates está diante de um espelho. Tanto Sócrates quanto o espelho possuem *realidade formal* (são reais) e que cada um pode existir independentemente do outro. A

imagem de Sócrates no espelho surge da relação entre Sócrates e o espelho, ela não pode existir independentemente de Sócrates ou do espelho.

Se concebermos a teoria cartesiana como uma unidade *representacionalista*, então podemos reconstruir o problema do conhecimento da seguinte maneira: se todos os nossos atos de pensar têm como base uma *ideia* e todas as *ideias* são representações mentais, então como sabemos se o conteúdo de nossos atos de pensar corresponde a algo real? Para responder a tal questão, Descartes (1973, p. 109) afirma que uma *ideia* corresponde a algo no mundo se ela é clara e distinta. No entanto, cabe perguntar novamente, isso realmente resolve o problema?

Outro famoso argumento relevante apresentado por Descartes emprega o princípio causal. Tal como ele sustenta na seguinte citação, as *ideias*, em última instância, devem possuir uma causa formal que contenha pelo menos o mesmo nível de *realidade formal* que o seu nível de *realidade objetiva*.

Ora, a fim de que uma ideia contenha tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva. (...) Não devo também duvidar que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas ideias, embora a realidade que eu considero nessas ideias seja somente objetiva, nem pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas; pois, assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às ideias, pela própria natureza delas, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas ideias (ao menos as primeiras e principais) pela própria natureza delas. (DESCARTES, 1973, p. 112)

Esse *representacionalismo* inferencial é utilizado nas provas da existência de Deus e das coisas exteriores. Assim, sei que tais objetos existem, pois, suas *ideias* contêm perfeições que minha mente não possui. Logo, essas *ideias* em mim possuem um correlato formal.

É preciso observar, no entanto, que esses argumentos não superam a objeção ao *representacionalismo*. Em outras palavras, mesmo que eu conceba a *ideia* de algo de maneira clara e distinta, eu não tenho como saber se essa ideia se parece com a realidade e, mesmo que os objetos causem ideias na mente, essas ainda são meras representações.

Por outro lado, uma alegação comum que se faz a favor do *representacionalismo* está fundamentada na afirmação cartesiana de que, entre as operações da mente e o objeto percebido, existe uma (re)presentação mental, mas isso não quer dizer que nenhuma das nossas percepções possa ocorrer de maneira direta.

Essa afirmação está implícita em diversas passagens das *Meditações*. Na *Terceira Meditação* Descartes afirma o seguinte:

(...) entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideias: como no momento em que eu represento um homem ou uma querela, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus (DESCARTES, 1973, p. 109)

Landim sustenta, do mesmo modo, que essa foi uma preocupação presente também nas discussões entre Descartes e seus interlocutores.

Em uma carta Descartes escreve: “pois estando certo que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das ideias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo

[*je me garde bien*] de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas ideias [...]" (LANDIN, 2014, p. 670)

Exposta a perspectiva *representacionalista*, é preciso dizer que há controvérsias.

e. Análise do *realismo direto*

A interpretação do *realismo direto* sustenta que, se existe uma faculdade capaz de representar coisas para a mente, ela não pode, de maneira alguma, ser a única via de acesso ao mundo exterior. O possível caráter representativo das *ideias* faria com que o indivíduo fosse privado da realidade, preso em uma espécie de Matrix. O *realismo direto*, ao contrário, defende que a mente é capaz, em grande parte do tempo, de acessar a realidade de modo imediato.

Landim (2014, p. 670) afirma que, segundo essa tese, a relação de conhecimento dos objetos se dá entre (1) as operações cognoscentes (*idear*) e (2) as coisas extramateriais que são apreendidas por tais operações. A relação de conhecimento é uma relação direta entre a mente que conhece e o objeto que é conhecido.

Um realista poderia argumentar que as *ideias* mediam nosso conhecimento; porém, elas não são os objetos imediatos do nosso conhecimento. O objeto do conhecimento é a coisa mesma que só se distingue da coisa pensada em seu modo de realidade. Deste modo, afirmar que as *ideias* são meio para o conhecimento seria o mesmo que dizer que conhecemos as coisas por meio de pensamentos. Em outras palavras, para o *realismo direto*, a função representativa de uma *ideia* não é exercida pela *ideia* em sentido objetivo, pois o conteúdo de uma ideia não é uma

representação da coisa. *Tal função é exercida pelas operações da mente que visam e exibem diretamente a coisa para a mente.*

É nesse sentido que comentadores como Landim consideram haver a possibilidade de uma interpretação *realista direta*, ao menos em sentido fraco, na teoria cartesiana das *ideias*. Essa hipótese, em alguns casos, dissolve o problema da desconexão com a realidade apresentado no subtópico anterior. Em outras palavras, todos os nossos atos de pensar têm como base uma *ideia* e, ainda que muitas das *ideias* que temos podem ser representações criadas pela própria mente, há alguns atos de *idear* em que o conteúdo de nossos pensamentos corresponde a algo real apresentado à mente.

A sustentação de tal interpretação baseia-se na tese de que a *realidade formal ou atual* é concebida com a *ideia* e, em função da *realidade formal* dos objetos percebidos, a mente apreende uma *realidade objetiva* que existe independentemente dela e é visada pelo *idear*. Assim, o *ser objetivo* de uma *ideia* não é uma representação produzida pela mente. É nesse sentido que a mente pode ser capaz de conceber a realidade de maneira direta enquanto está em ato (*idear*), ou seja, esse ato da mente apreende ou apresenta as coisas à mente e a apreensão tem como objeto a própria coisa que está fora dela.

A essência objetiva presente na *ideia* da coisa é um dos dois modos de realidade que uma essência possui. Além dessa *realidade objetiva*, a essência possui ainda uma *realidade formal ou atual*, que se pode chamar de essência existente, instanciada pela própria coisa. A essência presente nas coisas que existem efetivamente não pode ser separada da existência; por esse motivo, os comentadores utilizam o termo “existência” para referir à essência enquanto realidade efetiva, reservando “essência” para designar aquilo que é apreendido pela mente.

A fundamentação dessa tese interpretativa está no fato de que a distinção entre essência e existência revela o

duplo modo de realidade que as essências possuem. Tal distinção, contudo, não significa que a essência de algo difira completamente da existência desse algo. Nesse sentido, a coisa existente é a essência existente. É apenas nesse sentido, portanto, que se torna possível utilizar a noção de essência para apresentar uma interpretação realista da teoria cartesiana, pois ela sustenta que alguns tipos de *ideias* apresentam a realidade à mente por meio das essências. Assim, é possível interpretar a teoria cartesiana a partir de uma base *realista direta*, havendo compatibilidade desta com a apreensão imediata das essências, sem recorrer necessariamente à mediação representacional.

Vale apontar, finalmente, que enquanto uma tese forte, o *realismo direto* é comumente chamado de realismo ingênuo, pois é uma ingenuidade e um autoengano achar que todas as nossas percepções se dão de maneira direta, quando existem inúmeros experimentos que provam o aspecto representacionalista da percepção.

f. Resultado das análises

A análise permite concordar com a conclusão de Landim (p. 688) e afirmar que a teoria cartesiana pode ser concebida a partir de ambas as interpretações. Nesse caso, o *realismo direto* fundamenta o conhecimento baseado na percepção de essências externas, mas em relação as provas da existência aparentemente a interpretação *representacionalista* vence.

Proposta de planos de aula para o ensino médio

O resultado alcançado com a execução do plano de atividades dessa pesquisa foi a elaboração de quatro planos de aula para o ensino médio, elaborados segundo o esquema categorial do **SPIC**: **(S)ensibilização**, **(P)roblematização**, **(I)nvestigação** e **(C)onceituação**. O objetivo é

proporcionar uma experiência de aprendizado enriquecedora e alinhada às competências necessárias para a formação integral dos estudantes.

- a) **PLANO DE AULA 1 - (S)ENSIBILIZAÇÃO:** Aula sobre a dúvida metódica cartesiana em analogia com cenas do filme *Matrix*. A orientação inicial para os alunos é que assistam e analisem as cenas do filme. Em seguida, o professor retoma o conteúdo e expõe para a turma, através da projeção de slides, cenas do filme em analogia com a construção metódica da dúvida. O objeto de aprendizagem desse momento é o estímulo ao pensamento filosófico, a partir da **SENSIBILIZAÇÃO** proporcionada pelo filme. Para conclusão da aula e em vista de uma reflexão, o professor propõe uma atividade: identificar outras cenas do filme que possam tratar de uma desconstrução metódica da certeza.
- b) **PLANO DE AULA 2 - (P)ROBLEMATIZAÇÃO:** Aula acerca das coisas que podem ser colocadas em dúvida. O objetivo central da aula é a reflexão sobre o problema da certeza e a descrição das coisas que podem ser colocadas em dúvida. Após a apresentação de um resumo da aula, via projeção de imagem, o professor problematiza a questão das coisas que podem ser postas em dúvida e **PROBLEMATIZA** o conceito de certeza a partir dessa discussão. A conclusão da aula se dá através da retomada geral do conteúdo exposto e discussão a partir das questões levantadas pela turma.
- c) **PLANO DE AULA 3 - (I)NVESTIGAÇÃO:** O tema da terceira aula é a noção de certeza. O objetivo central da aula é seguir o caminho da **INVESTIGAÇÃO** proposto na *Primeira Meditação* por Descartes, com o intuito de apresentar a tese de que só é certo aquilo que não pode ser colocado em dúvida, expondo

implicitamente a noção cartesiana de certeza. Após a apresentação de um resumo da aula, o professor propõe a questão *“Ato de duvidar como idear”*, explicando as noções básicas da tese de Descartes. Ele faz uma correlação com a aula anterior, propondo uma **INVESTIGAÇÃO** a respeito da certeza do *cogito*. A conclusão da aula se dá através da retomada geral do conteúdo exposto e da discussão a partir das questões levantadas pela turma.

- d) **PLANO DE AULA 4 - (C)ONCEITUAÇÃO:** O tema da quarta aula é uma roda de conversa a respeito da primeira certeza e da dúvida como *idear*. O professor organiza a roda de conversa e passa orientações acerca de seu procedimento: cada dupla irá dispor de 3 à 5 minutos para apresentar **CONCEITUALMENTE** a atividade proposta, retomando sua construção desde a primeira aula, e explicar suas escolhas. A roda de conversa é iniciada pelo professor, que também media a discussão, e sua conclusão culmina na conclusão da unidade de aulas.

Considerações finais

Os resultados obtidos, que permitiram a elaboração de um plano de ensino com quatro planos de aula, oferecem uma perspectiva de aplicabilidade para a filosofia cartesiana no ensino médio que vai além da mera descrição histórico filosófica. Eles confirmam a relevância dos conceitos de *ideia* e *idear* na compreensão da experiência cognitiva e explicitam o caráter filosófico da própria competência específica e habilidade número 2 (da BNCC). Nesse sentido, como sustentou Brito (2019), as competências e habilidades não devem ser tomadas erroneamente como adestramento de alunos, mas exclusivamente como a aprendizagem filosófica. Além disso, a **ADEQUAÇÃO**

da pesquisa bibliográfica ao SPIC, definida como objetivo específico e meta do orientando, ficou demonstrada pela elaboração de um Plano de ensino dividido em quatro planos de aula, conforme as diretrizes das atividades do SPIC, ou seja, (S)ensibilização, (P)roblematização, (I)nvestigação e (C)onceituação. Os resultados obtidos, portanto, mostram como a Filosofia cartesiana da mente e seu campo de questões científicas sobre mentalidade pode ser devidamente trabalhada no ensino médio, corroborando a tese da sua vinculação à competência específica e habilidade número 2 (da BNCC).

Referências bibliográficas

- ARAUJO, João Paulo Maciel de. *A teoria da percepção de John R. Searle*. 2019. 209. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
- BRASIL. (2017). *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. *Educação é a Base*. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME.
- BRITO, Evandro O. (2019). O ensino de Filosofia e a Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Médio - BNCC-EM. *Fundamento*, n. 18, p. 1-23, 30 nov.
- CARVALHO, Eros Moreira de. O argumento da ilusão/alucinação e o disjuntivismo: Ayer versus Austin. *Sképsis*, v. 8, n. 12, p. 85-104, 2015. Acesso em: 21 ago. 2024.
- CUSTÓDIO, Márcio A. D.; FURLAN, Danilo R. O conceito de intencionalidade: realismo direto e representacionismo. In: *XXIV Congresso de Iniciação Científica da UNICAMP*.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1 ed. 1973.
- LANDIM, Filho, R. Ideia, Ser Objetivo e Realidade Objetiva nas “Meditações” de Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, no 130, Dez./2014, p. 669-690.

MATRIX. Direção: Andy Wachowski, Lana Wachowski. Produção: Joel Silver. Cidade: Warner Bros Pictures, 1999. 1 DVD (136 min), son., color. Legendado. (Ficção científica)

OLIVEIRA, Fellipe Pinheiro de. *Representacionalismo ou Realismo Direto na Teoria da Percepção de Descartes*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

OLIVEIRA, Luis Felipe. O debate sobre o representacionalismo nas ciências cognitivas. *Kínesis*, v. 8, n. 17, p. 85-114, jul. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2016.v8.n17.06.p85>. Acesso em: 21 ago. 2024.

DOSSIÊ ESPINOSA

O LABIRINTO DA EXPERIÊNCIA: O ESPINOSIMO N'O FAZ TUDO DE BERNARD MALAMUD¹

Homero Santiago²

Labirinto

*Des - armamos o fato
para - pacientemente -
re - generarmos a estrutura*

*ser nascido do que
apenas acontece*

Re - fazemos a vida.

Orides Fontela, 2015, p. 38.

1 Versão remodelada e ampliada de um estudo aparecido em italiano: *“Postquam me experientia docuit. Lo spinozismo ne L'uomo di Kiev di Bernard Malamud”*, em *Spinoza nella cultura del Novecento. Itinerari attraverso la letteratura e le arti*, org. de Daniela Bostrenghi, Cristina Santinelli e Stefano Visentin, Florença: Le Lettere di Firenze, 2023, p. 207-23.

Para as citações, fica convencionado que, no caso de obras que possuem uma divisão interna, indicamos esta, facilitando a consulta do leitor a qualquer edição (no caso de Espinosa, quando foi preciso dar uma página, seguimos a da edição canônica de Gebhardt, em geral presente nas traduções); quanto às obras de Malamud, após o título, damos a localização (volume e página) na coleção das *Novels and stories* em três volumes e, em seguida, a página da tradução utilizada.

2 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP; pesquisador do CNPq.

O *faz-tudo*

Bernard Malamud nasceu em Nova York, em 1914, filho de judeus que haviam emigrado da Rússia para os Estados Unidos anos antes, e morreu na mesma cidade em 1986. Não por coincidência, quase todos os principais personagens de seus contos e romances são judeus, vários deles imigrantes do norte da Europa que arribam na América acossados pelo antisemitismo e que, uma vez lá, enfrentam uma existência difícil, entre perrengues financeiros, desencontros amorosos e preconceitos de todo tipo; vivem cindidos entre as agruras do cotidiano e as esperanças (em regra, malogradas) de vida melhor no novo lar. Se a história e a cultura consagraram o judeu como signo de descompasso e deslocamento (em diáspora, perseguido, cidadão de nenhures), um judeu imigrante é como um deslocado ao quadrado, especialmente na medida em que se vai desesperançando de ver efetivadas as expectativas que o moveram a despedir-se da terra natal. Para esses judeus, como era de se esperar, há um Deus que é reiteradamente invocado e recordado nos ritos, um ente ao qual dirigem suas dúvidas e seus lamentos. Mas sem respostas

Não bastassem as múltiplas desventuras que já padecem, Malamud ainda submete os seus personagens à exponenciação do desprazeramento e do mal-estar, graças a um dado saliente, negativamente delineado, se podemos assim dizer, mas certamente um dos mais característicos do universo do escritor: a *ausência de Deus*. Em poucos pontos do córpus malamudiano isso fica tão bem exemplificado quanto no conto intitulado “Anjo Levine”, cuja abertura dá a medida de tudo que está em jogo: “Manischevitz, alfaiate, aos 51 anos de idade foi vítima de muitos reveses e de muita humilhação.” Sua antiga loja incendiou-se, ele sofre dores horrorosas que o impedem de trabalhar, o filho morreu na guerra, a filha casou-se e sumiu, sua esposa, Fanny, definhava na cama com problemas respiratórios. Ele

suporta tudo estoica, religiosamente, e não vê lógica em tantos infortúnios acometerem a si e aos seus; em certa medida, vamos percebendo, sofre até mais com a impossibilidade de entender a sua penúria, que se lhe afigura um absurdo, impiedoso consigo, um homem religioso, e acintoso com Deus, que não pode ser senão bondoso.

Toda aquela quantidade de tristeza havia se tornado incompreensível para ele. Além do mais, tanto sofrimento chegava a ser ridículo, injusto, e, como ele havia sido sempre um homem religioso, seu infortúnio era, de certa forma, uma afronta a Deus.³

É o que explica que um dia, desconsolado, arrasado e pedindo mil desculpas, ele implora ajuda com estas palavras: “Meu amado Deus, doçura de minha vida, será que eu mereci tudo que aconteceu comigo?”. Nada de resposta. Tudo segue mal, piorando a cada dia, até que ele topa com a esposa à beira da morte; ela falava do passado, da morte do filho e afirmava com força que queria viver mais. Em desespero, novamente o alfaiate busca ajuda divina.

Manishevitz visitou uma sinagoga e lá falou a Deus, mas Deus parecia ter se ausentado. O alfaiate procurou no fundo de sua alma, mas lá tampouco encontrou esperança alguma. A morte dela seria a morte em vida para ele. Ocorreu-lhe pôr fim à própria vida, mas sabia que não faria isso. Contudo era uma ideia a considerar. Pensar é existir. Ele se queixou de Deus. Como pode alguém amar algo tão insensível como uma pedra, como uma vassoura, como o vazio? Abrindo a camisa, Manishevitz pôs-se a dar socos no peito magro, amaldiçoando-se por ter acreditado que Deus o ajudaria.⁴

3 Malamud, “Anjo Levine”, em *O barril mágico*, I, p. 546; p. 62.

4 Malamud, “Anjo Levine”, em *O barril mágico*, I, p. 552; p. 71.

Eis perfeitamente caracterizada a ausência de Deus. Experiência que, em certo sentido, é bem mais dramática que a da descoberta da mera inexistência de deuses. Com efeito, estaríamos muito malparados se, ao analisar Malamud, concebêssemos um universo sem Deus. Seria uma benção para gente como Manishevitz, que pelo menos não mais clamaria em vão. Ao invés, o nome da divindade é invocado a toda hora, as cerimônias e os ritos guardam a sua lembrança e sugerem a sua presença. Em resposta, só o silêncio; um dramático nada, ou antes, o contorno de um vazio. Deus funciona como o ponto de fuga alocado fora do quadro e que dá as coordenadas para as ações desenvolvidas em cena; daí que, em sua direção, como as linhas que um pintor renascentista metodicamente puxava de um pórtico e iam acabar num ponto ordenador da perspectiva (prestemos uma homenagem, passageira mas devida, a um dos mais típicos personagens malamudianos, Fidelman, amante e biógrafo de Giotto), assim também é o ponto para que convergem as linhas que nascem das esperanças e as súplicas geradas pelos sofrimentos impingidos aos judeus de Malamud. Mas da pintura à vida, a comparação encontra um limite. Se realmente Deus fosse apenas um ponto fora do quadro, definitivamente vivenciado e entendido como um artifício organizador apenas, talvez daí não viesse nenhum drama. É pior. A ausência de Deus não é aquela da pura e simples inexistência; a ausência está presente, paradoxalmente, delineada por invocações e lamúrias irrespondidas — a falta de algo que não está lá, embora devesse estar, conforme pensam, ou antes acreditam, os personagens. Somos rapidamente tentados a falar em “saudade”, no sentido em que, diz-se, o sentimento exprime a presença de uma ausência, e não a simples falta ou nostalgia; a noção não é plenamente adequada, contudo, pois é pouco condizente invocar a saudade daquilo que jamais foi realmente vivido, conhecido, experimentado. Mais exato seria dizer que Malamud nos

põe nas antípodas do Big Brother, daquele olhar como que humano, embora efetivado por meio de câmeras, que não cessa de nos inspecionar, recolhendo e interpretando o sentido de cada gesto nosso. Não seria o desejo de cada judeu e de cada homem contar com esse olhar? A iminência da punição a qualquer passo em falso compensar-se-ia pela aconchegante sensação de ser cuidado. Só que não. É como se atrás das telas não houvesse nada; elas são apenas as medonhas molduras de uma ausência. E como isso faz sofrer. Desejamos um olhar, uma resposta, e ninguém nos olha nem responde; nenhum consolo, sequer ordens. Deus se foi, deixando no mundo apenas a sua aura sacra e esvaizada, esse ponto sem preenchimento que se faz fiel depositário de esperanças baldadas e ilusões irrevogáveis. O descompasso, por óbvio, interioriza-se em cada personagem malamudiano e em vários casos constitui o tom básico de seu ser, do ser de cada judeu — com a ressalva fundamental de que, para Malamud, essa dramática cisão judaica emblema a da própria humanidade. Num esclarecimento crucial para elucidarmos o alcance amplo e altivo de sua produção ficcional, a seu ver “todo homem é judeu embora talvez não o saiba. O drama judeu é prototípico, um símbolo da luta pela existência nos termos humanos mais elevados.”⁵

De um ponto de vista ético, a saída de cena da divindade, o seu atroz silêncio, isso que chamamos de ausência de Deus, terá consequências profundas, ao implicar a derrocada da transcendência de uma maneira muito particular. A argúcia de Malamud reside justo naquilo que mais atormenta os seus personagens: o lugar de Deus está preservado, mas livre e vácuo, como a sede de um negócio que, tendo ido à falência, ainda não foi ocupada por uma nova atividade, deixando apenas a sensação de falta que nos assola a cada vez que nossos olhos lá descansam; como

5 Cf. Malamud, 1991, p. 30.

a porta do restaurante que por décadas frequentamos e que se baixou de vez, com o triste detalhe de que elas continuam ali, definitivamente cerradas. Da mesma forma, Deus foi embora e não deixou nada no lugar, senão nós mesmos e nosso mundo humano — eis a *transcendência falida*. O significado ético desse acontecimento, para nós, é imenso; sobretudo, impõe a todos nós tarefas básicas e cruciais: descobrir-se e assumir-se artífice de seu próprio destino, ter a coragem de desempenhar o papel de *faber fortunæ suæ*, para usar aqui uma fórmula consagrada pela tradição e significativamente utilizada por autores como Nicolau Maquiavel e Francis Bacon. Num diálogo emblemático que consta do livro de contos que acompanha as desventuras do mencionado Fidelman na Itália (judeu que, já nascido em solo americano, pela pena de Malamud encontra seu despråçamento do outro lado do Atlântico), a Susskind, um pedinte também judeu que vive a atormentá-lo, ele roga ser deixado em paz. Ouve uma resposta duríssima.

- Não desejo apenas tomar, professor. Se eu tivesse alguma coisa para lhe dar, daria com todo prazer.
- Obrigado — retrucou Fidelman. — Dê-me apenas um pouco de paz de espírito.
- Isso você tem que achar sozinho — respondeu Susskind.⁶

Pois o desafio ético que nos propõe, ou antes, nos impõe Malamud é justamente, uma vez que já caducaram as receitas milagrosas para a vida que antes circulavam sob o fiança de um Deus ao qual tudo se creditava, se impunha, se solicitava — como Manishevitz e vários outros que ficavam sentados assistindo ao destino passar —, é

6 Malamud, “Último dos moicanos”, em *Retratos de Fidelman*, II, p. 606; p. 27.

necessário compreender que doravante cada atitude acarreta uma série de consequências (guarde muito bem o leitor esta ideia) que determina o apaziguamento ou a perdição. E daí a suprema importância do pensar; faz-se eticamente crucial refletir sobre si e sobre as suas ações.

O drama encenado em cada estória malamudiana é o de um aprendizado demorado, difícil e amiúde doloroso, porém imprescindível. Muitas das adversidades e tristezas que se abatem sobre os personagens de Malamud se devem menos à ação pura e bruta das circunstâncias sozinhas — para nem falar da divindade, pois esta se retirou — do que por se recusarem a encarar a sua situação e a necessidade de aprendizado e transformação de suas próprias vidas; de dar-se ou não a esse trabalho penoso, resulta o êxito ou o revés de cada trajetória. Mais uma vez, o caso de Manischewitz serve-nos de ilustração. Certo dia, ele topa em seu apartamento com um homem, Levine, que afirma ser um anjo judeu enviado para ajudá-lo. Só que Levine é negro, o que imediatamente desperta a suspeição do alfaiafe e o leva a renegar o intruso “de cor”. Os dias correm e tudo piora; as dores intensificam-se e a esposa está moribunda. No auge do desespero, como derradeira tábua a que se agarrar, Manischewitz sai à procura de Levine pelo Harlem, o bairro negro de Nova York. A peripécia é digna da leitura atenta, e por isso não a revelamos aqui, preservando o prazer do leitor em acompanhá-la palavra por palavra até o desenlace. Importante é saber que este é feliz, com o protagonista voltando a casa e surpreendendo-se ao encontrar a mulher a fazer faxina no apartamento. “Que coisa maravilhosa, Fanny”, exclama, “pode acreditar no que vou lhe dizer: há judeus por toda parte.”⁷ Inclusive negros, poderia acrescentar, se Malamud fosse daqueles autores que desrespeitam a inteligência dos leitores repisando a cada parágrafo o que, para realmente tornar-se

7 Malamud, “Anjo Levine”, em *O barril mágico*, I, p. 556; p. 76.

nossa, precisa ser captado com argúcia e delicadeza. De qualquer modo, é assim se deve entender o ocorrido.

Ora, seria um milagre a subita recuperação de Fanny? Jamais. Malamud é um autor que frequentemente faz recurso ao fantástico (com efeitos notáveis, aliás, como no cativante, estupendamente delicado, caso nos seja permitido dizer, conto “O pássaro judeu”⁸), mas nem por isso parece cabível o resultado da ação sobrenatural da divindade. Eticamente, a cura repentina transfigura o êxito, o salvamento, para ser direto, daquele que, em meio às mais pesadas dificuldades, conseguiu pensar, aprender algo e, finalmente, mudar o curso de sua vida. A faxina empreendida por Fanny é o signo de uma mudança de atitude que marca a redenção do marido; indica o desabrochar de um novo homem e, portanto, do alento de uma *nova vida* – tema caríssimo a Malamud e que inclusive dá título a um de seus romances.⁹ A partir do momento em que Deus se ausentou – o que Mariishevitz, como vimos, descobriu-à custa de muita dor –, se eventos miraculosos ainda parece haver, isso não passa logicamente de aparência, ocasião por uma ilusão de ótica, como quando passamos diante da porta de um negócio de antanho e somos enleados

8 Schwartz, um pássaro preto falante que se declara judeu, começa a viver na casa de uma família judia sob a proteção dos irmãos Edie e Maurie. Ele acaba por ser brutalmente assassinado por Cohen, o pai de família, incomodado com as ponderações críticas que ouve do pássaro, que ele qualifica de “agitador”. O pai mente aos filhos que a ave foi embora; porém, um dia o bicho judeu é encontrado “num pequeno terreno baldio, com as asas partidas, o pescoço torcido e os dois olhos arrancados.

– Quem foi que fez isso, Sr. Schwartz? – choramingou Maurie.

– Os antisemitas – explicou Edie mais tarde.” (Malamud, “O pássaro judeu”, em *O nu despido e outros contos*, II, p. 761; p. 121.)

9 Malamud, *A new life*. Desconhecemos tradução desta obra, presente no segundo volume da coleção norte-americana aqui utilizada.

pelo passado. Agora, temos sim os efeitos, bons ou ruins conforme o caso, mas inapelavelmente dependentes do nosso trabalho de pensamento e de nossa capacidade de aprender com a experiência. Como sintetiza o crítico Sidney Richman, em estudo um pouco antigo mas que, embora escrito bem antes da morte do literato, ainda guarda intuições valiosas, sempre terminamos um livro de Malamud, “não com o entusiasmo de testemunhar milagres, mas com a satisfação mais durável de testemunhar possibilidades”.¹⁰ Quando Deus se ausenta e, consequentemente, dá-se o falimento da transcendência, o que resta é um mundo em que as pessoas têm de conviver com suas desventuras e suas alegrias, os dramas próprios e também os dos outros, precisam reconciliarem-se consigo mesmas. Elas têm de pensar, ainda que o trabalho do pensamento nem sempre, quase nunca seja agradável e imune às agruras. O que fazer? A infinidade de respostas possíveis a essa indagação constitui a substância dos contos e romances de Bernard Malamud, que em seu conjunto configuram uma aprofundada investigação das implicações éticas da situação do homem contemporâneo, seus impasses e suas possibilidades.

É no interior desse universo *perturbador* na exata medida em que plenamente *humano* (em Malamud a conexão é inextricável) que se insere *O faz-tudo* (*The fixer* no original), a obra mais célebre do autor. Ali não há sombra de milagre, e descobrimos a emocionante história de uma transformação tão dolorosa quanto profunda. O romance possui um enredo bastante simples e não custa retomá-lo aqui em benefício dos leitores que o desconhecem. Desiludido com a vida, Iákov Bok abandona a aldeia judaica em que vive e tenta a sorte na cidade grande, Kiev; lá instalado, um dia, voltando para casa, enxerga um velho bêbado caído na neve e o ajuda. É o ponto de partida de uma

10 Richman, 1968, p. 112

sucessão de acontecimentos que culmina em sua prisão, acusado de um assassinato em que se vê enleado tão-somente por sua condição judaica. O que nos interessa de perto nessa história que assim pincelada poderia sugerir só um dramalhão é precisamente os fatos serem experimentados e vivenciados pelo protagonista como um aprendizado que não teríamos nenhuma dúvida de qualificar *espinosano*.

Antes do cárcere, já lera Bok um pouco de Espinosa, movido pelo intenso desejo de aprender que no curso da narrativa revela-se um traço fundamental de seu caráter: “um pouco de história e geografia, um pouco de ciência, aritmética e um livro ou dois de Espinosa”.¹¹ Recém-chegado a Kiev, casualmente entrara num sebo e, com parte valiosa do parco dinheiro que possuía, comprara um volume intitulado *Vida de Espinosa*, “para ler nas noites solitárias em seu quarto”. Com isso vem à tona a interrogação que gostaríamos de tomar como nervo da problemática que desejamos aqui enfrentar: “seria possível aprender com a experiência de vida de outra pessoa?”.¹² O êxito do romance e de seu protagonista dependem de uma resposta adequada a essa questão, a qual entretanto só pode ganhar forma e consistência definitivas por meio de uma complexa trama de eventos e experiências que ensejam numa transformação pessoal. Logo após ser preso, Bok é interrogado pelo comissário Bibikov, o qual lhe questiona sobre o livro que ele comprara ao chegar a Kiev:

- Vi, entre seus pertences, alguns livros, entre os quais um de textos selecionados da obra do filósofo Espinosa. [...] Conhece bem a obra dele?
- De certa maneira, apenas — disse o faz-tudo, preocupado com aquela pergunta. — Apesar de ter lido o livro, não entendi tudo muito bem.

11 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 327; p. 19.

12 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 370; p. 82; grifos nossos.

– O que o agrada nele? Primeiro deixe-me perguntar-lhe sobre o que o levou a ler Espinosa. Foi o fato de ele ser judeu?

– Não, excelência. Eu não sabia quem ou o que ele era quando deparei com o livro — ele não é bem-visto na sinagoga, como o senhor sabe se leu a história da vida dele. Eu o encontrei em um sebo perto daqui, paguei um copeque e na hora me arrependi de ter gastado uma quantia tão difícil de ganhar. Depois de algumas páginas, continuei a ler e foi como se um furacão passasse a me carregar. Como já disse, não comprehendi todas as palavras, mas, quando a pessoa está às voltas com ideias como aquelas, é como se estivesse voando na vassoura de uma bruxa. *Depois de ler aquele livro, eu não era mais o mesmo homem.* Isso é maneira de falar, é claro, porque mudei muito pouco desde os tempos de jovem.¹³

De fato, a mudança, embora real, era ainda muito pequena, mínima; somente com a longa experiência do aprisionamento a metamorfose completar-se-á de maneira profunda. Mas retomemos o fio do enredo. Como dizíamos, uma vez em Kiev, dá-se que Iákov certo dia casualmente ajuda um senhor caído na neve; trata-se de um antissemita que, em sincera gratidão, após a oferta de pequenos trabalhos, termina por convidá-lo, a ele que no entanto oculta sua condição judaica e se apresenta como Iákov Ivanovitch Dologuchev, a assumir o cargo de gerente numa olaria de sua propriedade. O estabelecimento fica num bairro interditado aos judeus. Nas vizinhanças, ocorre o assassinato de um menino, que é perfurado e exsanguinado

13 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 382; p. 99-100; grifos nossos. Sobre o fascínio das biografias e seu poder de transformação, recordemos a precisa constatação contida n'*As vidas de Dubin*: “as biografias o faziam pensar na vida que não estava escrevendo; na vida que não estava vivendo.” (Malamud, III, p. 456-7; p. 385)

até a morte. Em razão de maquinações políticas que se des-
cortinam aos poucos, arma-se o cenário de um assassinato
ritual, com fins religiosos, e o faz-tudo, flagrado em sus-
peitas circunstâncias, torna-se um providencial bode expi-
atório.

Aproximadamente três quartos d'*O faz-tudo* são dedicados à narrativa do longo martírio de Iákov Bok, preso que jamais deixa de gritar a sua inocência, recusando-se a compactuar com seus algozes e à espera de uma acusação formal e de um julgamento que nunca chegam. Encarcerado nas piores condições, torturado, à beira da loucura, ele encontra refúgio no único apoio que lhe resta: o pensamento, a reflexão sobre si, o mundo e Deus. Desde o interior da cela, seus horizontes ampliam-se num movimento que lhe constitui a derradeira tábua de salvação; o autoconhecimento breca a loucura, ele comprehende a lógica do autoritarismo, identifica-se com outros perseguidos, entende que a natureza humana é atravessada pela história. Ora, o ponto nodal para este texto é que *o espinozismo é o catalisador dessa transformação*, como o próprio Bok reconhecerá a determinado momento:

Quando estava lendo Spinoza, ficava acordado noites inteiras. Àquela altura as ideias me deixavam excitado e eu tentava anotar algumas que eu mesmo tinha. Foi então que *teve início um Iákov diferente. Passei a pensar em coisas nas quais jamais havia pensado*.¹⁴

Experiência e transição

Antes de nos voltarmos à investigação dos meandros desse processo, à guisa de prolegômeno, vem a propósito entender que se Espinosa e a sua filosofia (e vale

14 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 490; p. 252; grifos nossos.

observar que para todos os efeitos as duas coisas aqui se confundirão, o homem e a obra, como logo veremos) chegam a desempenhar tal função, isso se dá somente na medida em que ocupam uma particular posição estrutural no enredo d'*O faz-tudo*. Uma inclinação corriqueira ao considerarmos a relação entre uma obra filosófica e uma obra literária é simplesmente tomarmos a primeira como pretenso chave para o desvendamento da segunda. Assim, por exemplo, perante um romance no qual encontramos o nome de um filósofo ou situações e pontos de vista que evocam com maior ou menor nitidez uma filosofia, é comum sobrevir a tentação de vasculhar a atuação das teses filosóficas na urdidura literária; então, quase sempre, chegamos a conceber essas teses guiando sub-repticiamente a ação, conferindo-lhe sentido, de modo que a obra literária se transforme numa espécie de reflexo, ainda que sensível e geralmente mais palatável, da armadura conceitual em questão; em suma, o texto literário torna-se uma ilustração do aspecto filosófico, às vezes capaz de conhecer uma eficácia inédita, ainda assim porém subordinado e despido de caráter próprio – como o capuz não faz o franciscano, o verniz literário não produz o conceito. Ora, tomaríamos uma má trilha se cedemos a uma abordagem tal da obra de Malamud em questão. Não estamos em face de uma narrativa filosoficamente forjada nem de um romance de teses. Trata-se sim de um caso notável em que a literatura envolve um filósofo de tal maneira que este se torne, definitivamente, *personagem* do romance; a elaboração literária absorve e trabalha uma filosofia a ponto de transformá-la em *elemento interno e significante* do enredo. Para dizer de uma vez por todas: não se deve nem imaginar a ilustração de teses filosóficas por meio de situações literárias nem conceitualizar a literatura imprimindo-lhe um sentido filosófico. É algo diverso e mais complexo o que se passa; um intercâmbio de forças que, como ocorre nos melhores casos, produz um elemento novo que, ao mesmo

tempo que penetra o universo literário e circula insuflando-lhe ar, é capaz de revigorar a filosofia, oferecendo uma consistência e funcionamentos novos aos conceitos originais, que, sem deixarem de ser conceitos (pois se assim fosse o elemento filosófico esvaneceria), desdobram-se em efeitos imprevistos que lançam luz sobre problemas do corpo de pensamento original, podendo servir inclusive como instrumento interpretativo desse arcabouço pensante.

A nosso ver, é o que se passa entre o espinosismo e *O faz-tudo*; um extraordinário arranjo cuja originalidade ressalta tanto mais quando consideramos a composição da obra. A história é abertamente inspirada no caso real de Menahem Mendel Beilis, judeu ucraniano preso em 1911 sob a acusação de assassinar um menino cristão de 13 anos e cujo processo causou à época grande repercussão, inclusive internacional. Ao elucidar a inspiração para o seu livro, Malamud conta que inicialmente pretendia escrever uma história sobre a injustiça, e para isso cogitou e pesquisou várias possibilidades, como os célebres casos de Sacco e Vanzetti, de Dreyfus, entre outros; “então lembrei – jamais me esquecera – do nome de Mendel Beilis, de quem meu pai me falara quando eu era menino”.¹⁵ De fato, as memórias deste foram amplamente aproveitadas (o que rendeu inclusive uma acusação de plágio a Malamud¹⁶) na urdidura de um tocante libelo contra o fanatismo e o ódio religiosos e, simultaneamente, em prol da liberdade e da dignidade humana, já que no imobilismo dos ferros que lhe cerceiam os mínimos movimentos Bok formula o tenaz propósito de não aceitar a iniquidade como forma de vida e combater pela humanidade. Para nosso tema, o dado

15 Malamud, 1996, p. 88-9.

16 Cf. Beilis, 2011. Quanto à acusação de plágio, ver especialmente o anexo “Pulitzer Plagiarism: What Bernard Malamud’s *The Fixer* Owes to the Memoir of Mendel Beilis”.

capital é que nas memórias do ucraniano não encontramos uma única menção ao nome de Espinosa; quer dizer, o lugar do filósofo, de seus livros e suas ideias no entrecho nada têm a verdade com o material utilizado no processo de composição do romance, consistindo em pura e deliberada invenção de Malamud. É nessa condição que Espinosa, tornado uma peça narrativa, como há pouco sugerido, ganha o poder de catalisar e organizar as experiências de Iákov Bok, transfigurando-as em algo inteiramente novo.

Desse ponto de vista, justifica-se afirmar que o espinosismo desempenha uma função estrutural, porque o desenvolvimento do enredo pauta-se a cada momento, se não no plano dos fatos, no modo como o protagonista se posiciona em face dessa filosofia, o que implica uma determinada vivência da realidade ao seu redor. É bom desde logo esclarecer e salientar que esse espinosismo tem muito pouco a ver com um conjunto de teses. Se podemos assim dizer, n' *O faz-tudo* interessa menos o espinosismo como uma doutrina sistemática do que certa aura em torno do filósofo, personagem que emblema uma vida admirável, rica em experiências e, sobretudo, a partir da qual, com ela convivendo, nela mirando-se, o protagonista pode aprender algo: pobre, perseguido, Espinosa fora um homem livre, pois soubera recusar o fado que lhe haviam impingido e refazer a sua condição de vida. No curso daquele primeiro interrogatório, a que Bok é submetido apenas detido, ainda relatando suas impressões sobre a filosofia de Espinosa a pedido do comissário de polícia, ele explica retulante:

Digo-lhe que o livro significa coisas diferentes, dependendo do assunto de que trata cada capítulo, apesar de, no fundo, estar tudo unido. Mas o que eu acho que significa é que ele decidiu transformar-se em um homem livre — até onde fosse possível, de acordo com sua filosofia, se é que me explico bem

—, e para isso ele pensava nas coisas até conseguir compreendê-las e ia ligando as ideias umas às outras — se é que dá para me entender, excelência.¹⁷

Nada má essa abordagem, matiza o comissário, “partindo do homem em vez de partir da obra”. A cena nos dá a chave da função do espinosismo no romance, em conexão com a interrogação central que observamos sobrevir a Bok assim que ele começa a ler a *Vida de Espinosa*, uma seleta de textos espinosanos propostos sob o quadro da vida do pensador no melhor estilo, como se infere, “vida e obra” ou “o pensamento vivo de”; de qualquer maneira, título e formato que não poderiam ser outros, a fim de condizerem plenamente com a interrogação que, reitere-se essa nota fundamental, constitui o centro de inteligibilidade de todo o percurso: “seria possível aprender com a experiência de vida de outra pessoa?”.¹⁸

Não é difícil a partir da passagem citada já contemplarmos algo do teor do processo de transformação narrado e analisado por Malamud. Ao invés de elemento estranho enxertado no enredo do romance, a filosofia e a vida de Espinosa, inextricavelmente soldadas, funcionam como o eixo de séries de eventos que se vão desdobrando em vínculo com o antisemitismo, a religião judaica, a ex-mulher e o sogro, etc. Bok reflete sobre os incidentes da vida de Espinosa; graças ao espinosismo e ao impulso deste à compreensão, esforça-se em meditar sobre os eventos de sua própria vida; com isso, coisa rara e difícil, aos poucos esses ganham a consistência de eventos de pensamento e como tais, pelo anuanciamento de sua dura realidade factual, surgem como ideias passíveis de cotejos, aprofundamentos, conexões e reconexões umas às outras. Nas estações do processo, os próprios incidentes são

17 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 383; p. 100.

18 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 370; p. 82.

ressignificados, até que tudo tome a forma de um aprendizado que parte da *experiência* e culmina numa inequívoca conversão, similar àquela já identificada em Espinosa, do próprio protagonista: “Algo em mim se transformou. Não sou mais o mesmo homem que era”, conclui ele a certa altura.¹⁹

Bem entendido, nem o autor da *Ética* faz as vezes de mestre nem Bok se torna seu discípulo. Para sermos mais consentâneos com o intento de Malamud, Espinosa, o mote central do pequeno livro adquirido num sebo e que dali salta para o centro da mente de Bok, é o personagem que oferece o horizonte de uma passagem entre a servidão, tanto mais aguçada pelo longo aprisionamento, à liberdade, que coerentemente (recordemos que já não há milagres) acontece ainda no interior da prisão — se puséssemos isso em paralelo com a alegoria platônica, teríamos de admitir que a conversão começa já na escura caverna, antes da miraculosa (e portanto impossível a Bok) ascensão ao exterior. Num sentido rigorosamente espinosano, contemplamos uma verdadeira *transição*; termo a entender aqui em consonância com o uso do verbo *transire* e seus derivados na *Ética*: a alegria é transição, a tristeza é transição, os afetos são todos transições, vivemos em contínua variação, a tal ponto que o nosso ser se possa designar um *ser de transições*, e o percurso ético que Espinosa nos propõe seja definido como uma profunda, tão difícil quanto magnânima, transição entre servidão e liberdade; nem uma nem outra como polo em que estacionamos definitivamente, mas como marcos de um campo em que nos movimentamos e no qual uma ou outra, servidão ou liberdade, pode predominar, em graus variados, e segundo a correlação coordenar a nossa existência.²⁰ Até onde julgamos, o tema maior

19 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 575; p. 374.

20 É preciso explicitar que em todo este texto nos apoiamos fortemente em trabalhos anteriores consignados em nosso

d’*O faz-tudo* é uma demorada e profunda transição desse tipo, a qual conduz Iákov Bok da vida comum de um judeu atormentado pelos antisemitas tanto quanto por si mesmo e por sua religião até o indivíduo livre que não somente declara ter-se tornado um outro homem como dá vivas a essa renovada condição.

Em sendo assim, diremos que *O faz-tudo* é capaz de fazer as vezes de *Ética* romanceada? Convém desapres-
sar o andor; ainda que a ideia não seja nem absurda (a obra magna espinosana é realmente o texto mais citado na nar-
rativa) nem despida de interesse ético e estético. Não deve ser por outro motivo que boa parte, se não a maioria dos estudos dedicados à relação entre Malamud e Espinosa to-
mem como referência central a *Ética*. Seja como for, um dado nada desprezível é que o próprio Bok, ao menos as-
sim nos parece, não ficaria muito satisfeito com essa fanta-
sia compositiva. De fato, a sua relação com o livro magno de Espinosa não é imune às atribulações, muito pelo con-
trário, e não é difícil compreendermos o porquê. A *Ética* não se faz de rogada e explicita claramente o seu norte no curto prefácio da segunda parte, quando afirma pretender conduzir os leitores, “como pela mão, ao conhecimento da mente humana e da suma felicidade”. A questão (uma interrogação corriqueira, aliás) é saber se é coisa simples a

volume *Entre servidão e liberdade* (Santiago, 2019); não seria errado dizer que aqui está uma aplicação particular de elementos lá detidamente apresentados. Por isso mesmo nos pareceu descabido a cada momento ficar remetendo àqueles estudos o leitor, que de todo modo encontrará aqui as bases para a compreensão autônoma de nossa análise e argumentação. Para uma indicação mínima, apenas observamos que vários aspectos do espinosismo como aqui compreendido contra seus fundamentos, para esta seção, especialmente em “Superstição e ordem moral do mundo” e “O filósofo espinosista precisa criar valores?”; para a próxima seção, o texto crucial é “Por uma teoria do possível”.

efetivação desse trajeto, ainda mais a um homem como Iákov Bok, cujas circunstâncias de vida, como nenhum leitor duvidará, desfavorecem-no incrivelmente. Não deixaria de reconhecê-lo o próprio Espinosa, que justamente encerra o seu livro enfatizando que “tudo que é notável é tão difícil quanto raro”.²¹ A *Ética*, sem embargo dos múltiplos e maravilhosos efeitos que pode produzir sobre os leitores e que efetivamente produz em Bok, apresenta aspectos complicadores que não podem ser desprezados, pois facilmente desacorçoam, após a efusão primeira, um pobre diabo como o faz-tudo. Sem querer antecipar muito um ponto que ainda trabalharemos em pormenor, leiamos a sequência do depoimento ao comissário Bibikov, que insiste em pedir ao judeu explicar-lhe o que entendera do espinosismo.

Não sei se sou capaz — disse Iákov. — Talvez seja que Deus e a Natureza são a mesma coisa, e também o homem, algo assim, seja ele pobre ou rico. A mente do homem é parte de Deus, pelo menos foi assim que eu entendi. E então, se a pessoa está na mente de Deus, ela é livre, desde que saiba disso. Ao mesmo tempo, o problema é que ela está limitada pela Natureza, embora isso não se aplique a Deus, porque, afinal, Deus e Natureza são a mesma coisa. Há também algo chamado Necessidade, que está sempre presente, embora ninguém a queira, e que se tem que procurar vencer. No shtetl, Deus está sempre correndo de um lado para outro com a Lei em ambas as mãos, mas esse outro Deus, embora ocupe mais espaço, acaba tendo menos trabalho. Seja lá em qual deles a pessoa acabar acreditando, nada muda muito se ela não tem trabalho. Mas chega de falar da Necessidade. Acho também que ele quis dizer que vida é vida e não faz sentido

21 Espinosa, *Ética*, V, prop. 42, esc.

chutá-la para dentro do túmulo. Ou é isso que ele quis dizer, ou eu não entendi, como já disse.²²

O policial insiste no problema da conciliação entre tal necessidade e a liberdade humana, e indaga particularmente quanto é razoável pensar que ela se realize só pelo pensamento, sem que a pessoa seja “politicamente livre”; seguindo nessa toada, invoca Hegel e Marx, para exasperação do depoente, que quando finalmente inquirido se possuiria uma “filosofia própria”, sai-se com estas palavras geniais:

— Se eu tenho, ela é só pele e osso. Só bem recentemente comecei a ler alguma coisa, excelência [...]. Se o senhor não se importar que eu diga, minha filosofia é que a vida poderia ser melhor do que é.²³

De maneira discreta, mas inequívoca, prenuncia-se aí a duríssima descoberta de que os pensamentos sozinhos não libertam, que ninguém consegue bancar o sábio estoico e combinar isso com a felicidade. Não por outra razão, a via espinosana enfatizada por Bok é diferente: a da transformação de si e da própria vida num sentido muito concreto, frequente entre os mais sofridos personagens de Malamud e que se pode sintetizar no fundamental desejo de que ao menos o dia seguinte seja melhor do que o de hoje.²⁴ Enfim, é por isso que, fechando o nosso argumento,

22 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 383; p. 100-1. O termo iídiche *shtetl* designa uma pequena comunidade judaica.

23 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 385; p. 103.

24 Sem pretender à exaustividade, um entre tantos exemplos: quando o sofrido senhor Bober, após tempos acamado e doente, recupera-se e sai com a cara e a coragem para limpar a neve (“Sem um sobretudo... Você está louco?”, alguém lhe adverte), o seu lacônico murmurório diz o essencial: “Uma vida melhor”. Cf. Malamud, *O ajudante*, I, p. 391; p. 258.

proponhamos ser mais frutífero deslocar o centro de integridade da relação entre o espinosismo e *O faz-tudo* da *Ética* — sem desconsiderá-la, óbvio, pois seria um erro ignorar uma obra tantas vezes nominalmente referida no romance — para o *Tratado da emenda do intelecto*.

*

O *Tratado* é uma obra em que o início do filosofar se dá muito peculiarmente a partir de uma narrativa de vida (real ou não, tanto faz): desde uma existência ordinária e comum, o protagonista parte em busca da felicidade; o estopim dessa conversão é a experiência do abalo das certezas que sustentavam a vida ordinária e é o ensinamento (a experiência ensina, diz Espinosa) que daí advém e abre finalmente espaço à decisão de buscar instituir uma nova vida. Espantosamente, percebe-se que é o mesmo o tema d'*O faz-tudo*: uma transição, no sentido acima apontado, que se insinua assim que o sujeito decide arriscar (e a palavra é bem esta, pois não há por antecipação nenhuma garantia de êxito, muito pelo contrário) um *novum institutum vitæ*; um trajeto nascido da experiência e que tem a forma de uma experiência vital — temática das mais caras, se não a fundamental, de Malamud, que como já indicado deu o título de *Uma nova vida* a um de seus romances, aquele precisamente que pela cronologia das publicações antecede *O faz-tudo* e guarda com este vários paralelismos e, contas feitas, trata do mesmo tema, embora em circunstâncias bem menos trágicas, das transições de vida.

Aí está, basicamente, a perspectiva pela qual gostaríamos de considerar *O faz-tudo* em conexão com o espinosismo: no romance podemos ler uma aprofundada meditação sobre o início do *Tratado da emenda do intelecto*, mais precisamente aqueles parágrafos que é costume agrupar sob o nome de “proêmio”. Tanto o é e tão exitoso se mostra o resultado, ou pelo menos assim se nos afigura, que

ousaríamos sugerir que o romance é capaz de nos instruir sobre alguns aspectos do espinosismo que nem sempre são tão claros a partir do próprio Espinosa. Em conformidade com o prisma anteriormente proposto ao discutir as relações entre literatura e filosofia, não parecerá isso absurdo. Uma vez que a primeira absorve a segunda e a põe a funcionar num outro regime, voltemos a insistir, a obra literária – se realizada *com felicidade*, naquele sentido que o *Tratado da emenda* diz podermos avançar no conhecimento *feliciter*, desde que tenhamos tomado um bom ponto de partida²⁵ – está em condições de produzir efeitos e desdobramentos que não se encontram tais e quais na filosofia original nem em suas teses, ainda que sejam tão valorosos quanto – tal como, partindo de determinados princípios e procedendo com rigor, podemos deduzir com legitimidade teses que não se encontram tais e quais nos princípios (é o que Espinosa faz com a filosofia de Descartes nos *Princípios da filosofia cartesiana*, conforme nos explica o prefaciador²⁶). Em suma, quando a elaboração literária é exitosa

25 Seja-nos permitida aqui uma digressão lexical. No *Tratado da emenda do intelecto* (§ 16), para rumar ao conhecimento do sumo bem, Espinosa afirma ser necessário buscar uma via compreensiva que permita inteligir “as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira”. Muitos leitores sempre ficaram intrigados com a qualificação desse ato cognitivo: ele se realiza *com felicidade, feliciter*; tanto que os tradutores raramente verteram o termo em sua literalidade (justiça seja feita, um ou outro o faz) preferindo subterfúgios (“com facilidade”, “com sucesso”). De nossa parte, estamos convencidos do acerto do advérbio em seu sentido literal: a ciência espinosana é uma ciência que tem a felicidade não só por fim, mas como seu húmus e seu tônus; desde o início é feliz, avança exercitando uma compreensão feliz e não tem outro objetivo senão a própria felicidade. Para uma justificação mais detida, remetemos a Santiago, 2021.

26 Espinosa, *Princípios da filosofia cartesiana*, prefácio, p. 39: “nossa autor propôs as meras posições de Descartes e suas

não é impossível encontrar no romance desdobramentos do espinosismo que, não obstante literários, continuem sendo legitimamente espinosanos.

Deve ser mais ou menos óbvio que nossa atenção ao liame entre literatura e filosofia justifica-se, sobretudo, pela possibilidade de elucidar a experiência invocada na primeira linha do *Tratado da emenda: postquam experientia me docuit*, “depois que a experiência me ensinou...”. Ocorre que, a partir das palavras do próprio Espinosa, quase nada sabemos dessa experiência, do ou dos acontecimentos que a motivaram e de sua forma; apenas temos notícias de seu ensinamento. Além disso, uma vez que tal ensinamento tem um “depois”, é razoável supor que possua também um “antes”; mas o que é esse “antes” do ensinamento e como se conecta ao “depois”? Noutros termos, quais são as condições de possibilidade, não exatamente da tomada de posição final (“decidi-me enfim...”, *me tandem constituisse...*) que leva Espinosa a investigar um bem verdadeiro,²⁷ mas do processo mesmo de questionamento que prepara o campo para esse reposicionamento vital? A resposta parece que só pode provir da experiência evocada à abertura e da compreensão de seus efeitos, os quais exerceriam a função de termo médio entre o antes (a vida comum inquestionada) e o depois (a vida que se questiona). Que experiência é essa e como, no seio da vida ordinária, ela abre uma fenda que possibilita algo novo? O problema fundamental é que, voltemos a apontá-lo, embora conheçamos alguns de seus efeitos sobre o ânimo do eu que narra (decepção, dúvida, aflição, reavaliação dos bens), no fundo Espinosa não nos esclarece que tipo de acontecimento foi vivido e como foi experimentado de maneira tal que o

demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados.”

27 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 2.

resultado fosse a interrogação por uma nova vida. Pois bem, precisamente no que respeita a essa questão é que vem muitíssimo a calhar o romance de Malamud, visto que ali se tematiza uma experiência exaustivamente descrita e analisada em todos os seus labirínticos meandros. No limite, é essa experiência que *protagoniza* o romance, já que ela e Iákov não fazem senão um, como se exprime nesta bela passagem:

Tudo aquilo lhe acontecera — essa ideia lhe voltava repetidamente — porque ele era Iákov Bok e tinha uma extraordinária quantidade de coisas a aprender. Ele havia aprendido muito, e não tinha sido fácil. A experiência era dele. Pior que isso, a experiência era ele. *Era ele a experiência.*²⁸

Em resumo, ao aproximar *O faz-tudo* e o *Tratado da emenda do intelecto* nosso intuito é o seguinte: dado que o romance é visceralmente atravessado pelo espinosismo (Espinosa foi absorvido como matéria romanesca central na medida em que seu exemplo de vida é pivô de um aprendizado), podemos tomar a longa narrativa da experiência de Iákov Bok (a qual se confunde com ele) como um instrumento de elucidação daquela experiência (por nós desconhecida) que o *Tratado da emenda* diz ensinar algo que, no final das contas, condiciona todo o trajeto rumo ao filosofar que é ali esboçado. Cabe esclarecer muito bem: não é necessário pressupor tratar-se de uma mesma experiência; o importante é conceber a convergência das experiências na medida em que podem produzir um *mesmo* efeito final: uma transição desde o interior da “vida comum” (“as pessoas dizem que sou um homem ‘comum’”, observa o faz-tudo²⁹) até uma nova condição de vida (“não

28 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 572; p. 370; grifos nossos.

29 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 327; p. 19.

sou mais o mesmo homem que era”³⁰). Nem o Espinosa do início do *Tratado* nem Bok atingem uma sapiente beatitude, mas ambos transitam decisivamente rumo à liberdade. Nesse sentido, trata-se de uma liberdade *transitiva*; não consiste num estado que se atinge e em que se repousa, mas antes numa movimentação, uma *liberação* ocasionada (em ambos os casos) por uma experiência que ensina e que, destarte confundindo-se com o próprio sujeito da experiência, permite refazer a vida.

O romance das modalidades

Tendo em conta que a abertura do *Tratado da emenda do intelecto* e a experiência ali invocada já foram largamente tematizadas pela interpretação espinosana, inclusive por nós mesmos, como já advertido, cuidemos de nos concentrar na experiência que constitui a matéria-prima d’*O faz-tudo*, fixando antes de tudo os seus marcos espaciotemporais e afetocognitivos. Ao início do romance, Iákov Bok é somente um homem “comum” amargurado e ressentido; sente-se preso a um destino que considera não ser culpa sua e do qual se exime, ainda que às vezes, sob o influxo de sentimentos contraditórios, culpe-se a ponto de sentir “raiva de si mesmo”.³¹ Ao final, tudo muda. A profunda transição disparada pela experiência sintetiza-se na última página do livro, quando Bok conclui que “o homem não político não existe” e que se pode mudar a história, que não há liberdade sem luta; ele recorda a lição de Espinosa: cabe destruir o estado opressor, e então solta o grito: “Viva a revolução! Viva a liberdade!”³², consagrando assim a sua metamorfose.

30 Malamud, *O faz-tudo*, I, p. 575; p. 374.

31 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 330; p. 23.

32 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 587; p. 392.

A longa narrativa do romance nos instrui sobre o que se passa entretanto: um processo de liberação em que podemos discernir, observando-o de perto, várias outras transições menores. Estas se dão conforme as renovadas relações que Bok estabelece com a religião e a figura de Deus, com a sua condição judaica, o antisemitismo, a ex-mulher, e assim por diante. Nos limites de nosso objetivo aqui, proporemos a análise de uma transição determinada que, em nosso entender, é a mais relevante, pois atua sobre todas as outras e guarda uma ressonância espinosana inconfundível: no curso do romance, Bok assume novas relações com a *necessidade* das coisas e de seu destino, não de um só golpe mas paulatinamente, à medida que a vivencia de diferentes maneiras. No âmbito do romance, essa necessidade intervém na vida do protagonista, à guisa de repentina e atordoante razia, sob a forma de um *acontecimento* que lhe revira primeiro os afetos e, logo em seguida, a completa existência.

Pela pequena janela envidraçada de seu quarto acima do estábulo da fábrica de tijolos, Iákov Bok viu as pessoas, em seus longos casaco de frio, a correr numa mesma direção naquele início de minha. Vey iz mir, pensou ele preocupado, alguma coisa ruim aconteceu.³³

Essas linhas abrem o longo parágrafo inicial d'*O faz-tudo*, que sozinho constitui todo o primeiro subcapítulo do livro e que, finamente elaborado, demonstra a apurada arte dos inícios praticada por Malamud: “eu tenho de ter um primeiro parágrafo perfeito, no começo — é meu jeito de pensar. Então, o segundo parágrafo, e assim por diante.”³⁴ De fato, no caso em tela, do início deriva todo o

33 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 325; p. 15.

34 Malamud, 1996, p. 129.

restante; seguem-se as séries de episódios, personagens, peripécias, tudo o que compõem a história. E daí, ainda, o hábito do autor de apresentar os seus protagonistas, já na abertura, fornecendo deles, geralmente ao lado do nome, a profissão (Feld, o sapateiro; Kessler, o selecionador de ovos numa granja; Manischevitz, o alfaiate; em alguns casos, como o nosso, a ocupação eleva-se a título, o que já fizera Malamud no romance *O ajudante*). É um expediente que parece concebido para transmitir ao leitor a própria essência do personagem; não por esta se manter intacta até o fim, mas justamente, ao invés, por constelar tensões e transformações, êxitos e fracassos, da trama a ser urdida, a partir de sua posição de vida — e o que pode indicar mais isso que um metié? Já no que se refere à estrutura narrativa, Malamud começa *in medias res* para a partir daí invocar o passado e derivar o futuro; a descoberta do cadáver do menino russo funciona como um acontecimento absoluto e cardeal, um evento aorístico, que provindo do nada simplesmente acontece e determina toda a sequência de eventos. Em questão está menos o crime em si que a irrupção de um pressentimento ruim, assaz salientado pelo recurso ao iídiche — *vei iz mir, ai de mim!* —, que toma o ânimo de Bok e até o fechamento do parágrafo (especialmente longo, como observamos) devém *medo*. Todos os elementos fundamentais do enredo, que virão a constituir as mencionadas séries de eventos derivados, estão já avançados: o assassinato de um menino russo; a atribuição do crime a judeus que desejariam o sangue de uma criança cristã para preparar os matzos da Páscoa; a condição judaica do protagonista e sua residência numa olaria; o antisemitismo doentio que se materializa nos panfletos que logo passam a circular conclamando: “Salvemos a Rússia dos judeus”.

História “ridícula” pensa o faz-tudo, embora fique realmente “amedrontado”. A razão que ele sabe possuir não abranda o medo. Mais que o fato em si mesmo,

aterrorizante é a sua consistência de puro acontecimento, pontual e absoluto, aorístico, reiteremos a qualificação, e de cujas consequências pode provir não importa o quê. Antes mesmo de saber o que aconteceu, sente-se o perigo, como uma brisa que arrebata a face assim que descerrada a janela. Dirigindo o olhar para fora, Bok sente a aguda fortuidade, ao deparar-se com aquilo que, pressente, inapelavelmente decidirá o seu destino. Não se trata de uma cláusula inscrita no grande livro do mundo (como ele se convencerá mais tarde, poderia estar outro em seu lugar, poderia jamais ter ajudado o velho czarista tombado na neve, e por aí vai ao infinito das variações conjecturáveis); é um fato que conjuga as tristes coincidências de se dar ali, onde ele está, na condição em que está. O macabro destino é tal co-incidência. Algo ruim aconteceu, alguém estava em algum lugar, num momento que não era o apropriado. Nunca se sabe e nunca se descobrirá. “Ridículo”, amedrontador, tenebroso. O medo e o mau pressentimento se alas-tram e alteram a percepção do mundo; até mesmo “as coisas que lhe eram familiares haviam se tornado malignas.”³⁵ Incerteza cruel, e que remete a medos primitivos e arraigados, não somente a morte como coisa bem pior. O pai de Bok morrera num pogrom. Soldados russos bêbados decidiram apostar quem mataria o primeiro judeu e aí apareceu o seu pai, que é atingido como um animal; noutro pogrom, ainda menino e tentando fugir, ele se depara com a figura de um velho judeu trucidado, com um salsichão enfiado na boca, sendo devorado por porcos. Efeitos de nefastas coincidências.

Para resumir muito, digamos que *O faz-tudo* pode ser lido à guisa de um estudo, ou antes, um experimento – o laboratório Iákob Bok: “era ele a experiência”,³⁶ – acerca de como uma mesma pessoa vive e vivencia um

35 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 406; p. 132.

36 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 572; p. 370.

mesmo acontecimento e uma *mesma* necessidade de modos diferentes. Como isso é possível e como ocorre? Quais modos de perceber o fato estão aí envolvidos e como se dá, pela variação da percepção, a mudança na compreensão da própria realidade do evento original? Mediante um ponto de vista e uma linguagem espinosanos, cremos que se possa colocar a questão da seguinte maneira. A *determinação* de todas as coisas é uma só; como sabem os leitores de Espinosa, tudo decorre da natureza da substância em infinitos modos infinitos;³⁷ por conseguinte, cada mínimo acontecimento é sempre um efeito determinado dessa determinação geral; no entanto, e aí vem o tópico a investigar, é óbvio que essa mesma determinação é *diferentemente* percebida por pessoas diferentes e às vezes por uma mesma pessoa conforme nela predomina um ou outro modo de conhecer, a depender de diversas configurações afetocognitivas. A problemática espinosana dos “modos de percepção”³⁸ põe-se assim imediatamente, e poderíamos, tendo em vista o romance malamudiano, afirmá-la também relativa aos “modos de experimentar” ou “de vivenciar” a mesma determinação das coisas, variavelmente e, destarte, surtindo efeitos diversos para a vida do perci-
piente.

Lido dessa perspectiva, o que Malamud nos oferece é uma espécie de romance das modalidades ou, com maior exatidão, das necessidades. Entendamos: uma narrativa dos vários modos como um modo finito humano,

37 Espinosa, *Ética*, I, prop. 16.

38 Recordemos que a teoria espinosana dos modos de percepção ou gênero de conhecimento surge explicitamente no *Breve tratado* (II, cap. 1-2), no *Tratado da emenda do intelecto* (§§ 19-24) e na *Ética* (II, prop. 40, esc. 2), além de que certos elementos seus podem ser pressentidos em obras como o *Tratado teológico-político* (tenha-se em mente, por exemplo, a análise da revelação como conhecimento por signos). Para um estudo geral da teoria, ver Teixeira, 2001. À frente, voltaremos ao tema.

uma coisa singular humana, percebe e experimenta a única determinação espinosanamente concebível, a qual no entanto torna-se, segundo modos de percepção que variam de acordo com o andamento do romance (ainda que não de maneira rigidamente cronológica) e implicam *modalidades* diversas; conforme o modo como o acontecimento é percebido, tal acontecimento é diversamente modulado por nós e para nós, constituindo uma modalidade diferente. Daí justificar-se o plural ao falarmos em necessidades: a determinação pode ser dita uma única necessidade, mas a necessidade, segundo o modo de percepção e a vivência implicada, varia e dá lugar a necessidades diferentes. Esse aspecto do romance – o romanceamento das modalidades e da variação dos modos de percepção de um mesmo evento necessário – é tão decisivo que se entroncam com a meditação do protagonista sobre a figura de Espinosa, já que a representação e o significado do filósofo se alteram na medida em que se renova a relação de Bok com a necessidade.

Ainda que essa explanação pareça um tanto abstrata, se não até abstrusa, sinceramente esperamos que o assunto devenha mais palatável a partir da consideração de cada uma das modalidades (isto é, de cada modo de vivenciar a necessidade) segundo as quais o faz-tudo percebe, com decorrências notáveis para a sua existência, o acontecimento original da descoberta do corpo de um menino cristão ensanguinhado nas proximidades da olaria onde ele reside clandestinamente. Muitas séries de eventos coincidem nesse ponto, produzindo uma nova série principal que é aquela que envolve Bok condenando-o ao posto de desgraçado protagonista. Como ele percebe tudo isso? Com um antecipado pedido de desculpas em virtude do esquematismo da apresentação, buscaremos elucidar minimamente essas modalidades, deixando de fora uma única, o não determinado ou *impossível*, o que se justifica pela razão banal de que o acontecimento em questão

efetivamente aconteceu, logo não era impossível e jamais chega a ser desse modo vivenciado pelo personagem.

A percepção do acontecimento como absolutamente contingente é a estimar-se a mais básica e imediata, advinda sem a consideração de outros dados interpretativos; a forma da contingência já no plano linguístico exprime a sua proximidade com o puro acontecer (em latim, *contingere*) e por isso é a que melhor exprime o acontecimento puro tal como acima o descrevemos. E realmente é assim que Bok primeiro encara a descoberta do corpo do menino cristão nas circunstâncias em que ocorreu e que acabou enleando-o, como uma necessidade que provém *post factum*: aconteceu, só que não estava determinado desde sempre a acontecer; uma vez ocorrido o fato, este exprime uma necessidade inapelável; poderia contudo ter sido diferente, não ter acontecido o que aconteceu ou pelo menos não ter isso afetado Bok. Entendamos bem. A série de acontecimentos que aflige o protagonista parte de ter ele encontrado e ajudado um senhor russo bêbado caído na neve; bastava uma pequeníssima variação nas circunstâncias para que tudo fosse outro — o velho poderia, em vez de ir à taverna, ter ficado bebendo em casa. Há coisas que nos arrastam com vigor, mas por questão de minutos ou segundos: um a mais, um a menos, e tudo seria diferente; são eventos aleatórios que restam na dependência de mil variantes, e que por vezes se dão a grande distância de nossa posição, como uma cabeça d'água que, lá longe formada, vem surtir os seus efeitos justamente sobre nós, que estávamos no lugar errado na hora errada. Em poucas palavras, tivesse Bok passado por ali uns minutos antes ou tomado outra esquina, por uma fração de tempo ou um pequenino deslocamento espacial, ele não toparia o russo e não se desdobraria a cadeia de eventos desse mau encontro narrado pelo romance.

Em certo sentido, pois, a inteira história que Malamud nos conta é fruto de um absoluto acaso; e as

primeiras impressões de Bok vão efetivamente nessa direção, com a sua insistência sobre o tema da sorte, ou antes de seu renitente azar, que encontramos, sobretudo mas não só, nas primeiras cinquenta páginas do livro: “sua sorte vai acabar mudando”, alguém lhe diz antes que parta para Kiev; lá chegado, ele sai “à procura da sorte”, sente que precisa arriscar-se, com frequência maldiz o azar; a síntese dessas imprecações vem na desgostosa lembrança de um ditado: “se eu fosse vendedor de velas, o sol não ia se pôr”.³⁹ O tema da falta de sorte é comum em vários textos Malamud e serve, além de caracterizar o azedume de caráter, para indicar a *desimplicação de si* no rumo da própria vida; expediente que permitiria ao sedizente uruca ocupar o papel de simples vítima de acontecimentos que o afligem sem razão, sem nenhum sentido que não o azar, e, ao mesmo tempo e por consequência, odiar o mundo e os outros, especialmente os que aparecam ser dotados da boa sorte que lhe falta.⁴⁰

A marca mais característica do contingente, ao menos no âmbito de sua vivência por um ser humano, talvez seja menos a indeterminação que a ausência de sentido; o acontecimento simplesmente nos enreda, sem pedir licença nem dar bom dia, como o corpo que surge de repente caído na neve ou a bala que atinge o azarado pai de

39 Malamud, *O faz-tudo*, respectivamente, II, p. 349, 351, 435; p. 51, 52, 55, 174.

40 À moda de Bok, o merceiro Morris crê-se um azarado, e tem por contraponto o vizinho Karp, cujo “bilhete de ingresso era sua sorte”. “Certa vez, um bêbado atirou uma pedrada na vitrina de Karp, mas a espatifada fora a sua. Outra vez, Sam Pearl deu ao negociante de bebidas uma informação confidencial sobre um cavalo, tendo ele próprio esquecido de fazer a aposta. Karp ganhou quinhentos dólares, com uma nota de dez. Durante muito anos, o merceiro não se incomodava com a boa estrela do homenzinho, mas por último já se apanhara desejando-lhe algum mal.” (*O ajudante*, I, p. 218; p. 32)

Bok. A experiência do não sentido decorre da dificuldade de apreensão de um porquê (por que o meu pai? por que a aposta dos soldados? por que o pogrom?), e não há coisa mais pavorosa que um mundo sem porquês. Por que isso? Por que aquilo? Nada de explicações. Compreende-se então que, a partir de certa altura, o aprisionamento assume para Bok a forma de uma excruciantemente busca pelo sentido de tudo que lhe passava.

Estava na prisão havia quase três meses [...]. Iákov quase enlouquecera tentando entender o que estava acontecendo com ele. O que fazia ele, um pobre faz-tudo inofensivo, naquela prisão? O que havia feito para merecer um encarceramento tão terrível sem qualquer previsão de término? [...] Ele tentava, desesperadamente, *montar uma sequência compreensível de eventos* desde que deixara o shtetl e tinha ido parar numa cela de prisão em Kiev. Mas pensar em todas aquelas experiências estranhas e inesperadas como algo que tivesse algum significado o deixava confuso. Ele reconhecia que *a vida é difícil de compreender*. A chuva que apaga os incêndios é a mesma que causa inundações. Porém, aconteceram com ele coisas demais que não faziam sentido.⁴¹

Mas será que as coisas acontecem efetivamente a despeito de qualquer lógica, de maneira absolutamente aleatória e impermeável a qualquer atribuição de sentido? A dúvida é legítima. Como que a erguer uma interrogação desse tipo, certa vez meditou Malebranche: que Deus faça chover para que a terra seja arada, é compreensível; mas está longe de ser clara a razão de as águas não caírem por igual; por que há terras secas ao passo que chove na areia e no mar? No caso do padre, o sentido desses fatos desconcertantes salvava-se pela tese de que as graças divinas se

41 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 443; p. 185; grifos nossos.

distribuem segundo uma Ordem imutável imposta e sustentada por Deus e cujos motivos só são duvidados e obscurecidos quando damos largas ao nosso amor-próprio recalcitrante.⁴² Mesmo sem o recurso a um edifício metafísico tão imponente, de maneira mais pedestre, bastava Bok recordar o Gênesis, que ele devia conhecer de cor, para saber que Iaveh criou a primeira chuva a fim de que Adão pudesse cultivar a terra. Quer dizer, era-lhe suficiente ter em mente, como bom fiel, que a criação seguia uma ordenação superior, da qual ele constituía uma minúscula parte, um judeu entre tanto outros, a mercê de um plano superior. Seja. Mas carecia de ser assim, ele reflete? “Quem será que inventou esta minha vida?”,⁴³ pergunta-se, exprimindo a implacável sensação de existência de um poder exterior que o faz sofrer tremenda, absurda, ilogicamente.

Não havia um outra “razão” para tudo aquilo que não a da conspiração para punir um judeu, qualquer judeu; e ele tinha sido escolhido, acidentalmente, para o sacrifício. Ele seria julgado porque tinha sido acusado e não havia necessidade de outro motivo. Ter nascido judeu significava ser vulnerável à história, inclusive a seus piores erros. O acaso e a história haviam envolvido Iákov Bok como ele jamais imaginara que pudesse sê-lo. Aquele envolvimento era, por assim dizer, impessoal, mas o resultado, toda a sua angústia e todo o seu sofrimento, não era. Seu sofrimento era pessoal, impiedoso e, quiçá, interminável.⁴⁴

42 Cf. Malebranche, 1994, IX, art. 12.

43 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 341; p. 39.

44 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 444; p. 187. A ideia do judeu como um ser nascido para sofrer é recorrente em outros personagens de Malamud, além de em Bok; por exemplo: “É para isso que vivem — pensava Frank — para sofrer. E aquele que conseguir ter mais dor de barriga, e aguentá-la por mais tempo sem ir ao banheiro, será o maior judeu.” (*O ajudante*, I, p. 274; p. 105)

A condição judaica que o destina ao sofrimento é impessoal, mas o sofrimento vincula-se a uma história bem pessoal. A tensão é permanente. Ele recrimina-se. “Meterase naquela terrível situação, a troco de quê? Oportunidade na vida? Oportunidade para destruir-se, isso sim.”⁴⁵ Eis o risco de tentar a sorte abandonando o seu lugar. Será o sentimento de culpa uma forma de implicação? Se o for, na prática é nula e ineficaz. Derivada da dimensão pessoal do padecimento, deixa intacta a ideia de uma impessoalidade oculta fatal que se impõe sobre o mundo e os homens, especialmente os judeus: “Então é assim que são as coisas — suspirou Iákov. — Por trás do mundo que se vê há um outro mundo.”⁴⁶ Em sendo assim, ele não passaria de um jouguete dessa ordem superior que, no final das contas, engata com a venerável ideia de destino ou fado imposto pela vontade de Deus — esta mesma que no apêndice da primeira parte da *Ética* calhou a Espinosa apelidar o “asilo da ignorância”. Recordemos. Um belisário, a caminho de encontrar um amigo, morre accidentalmente atingido pela pedra que cai de um telhado; são tantas as circunstâncias envolvidas, explica-nos o filósofo, que nunca daríamos conta de explicar todas. É por esse desvão que se insinua o malandro supersticioso a perguntar: por que o homem passava ali naquele momento? por que o vento soprou mais forte causando a movimentação do telhado? por que a pedra caiu exatamente em sua cabeça?, e assim ao infinito as interrogações se acumulam, indagando as causas, e as causas das causas, e as causas das causas das causas... até que, desconcertados pela ignorância invencível, refugiem-nos “na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância”. Ora, o destino de Bok e a interrogação acerca de seu criador — “quem será que inventou esta minha vida?” — não o

45 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 445; p. 187.

46 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 457; p. 205.

conduz a um abrigo semelhante? Aparentemente sim, com os devidos ajustes.

No seu caso, é impossível a questão não apontar para a divindade judaica — aquele ponto de fuga, como dissemos inicialmente, que atrai os olhares do crente, suas esperanças e seus dissabores. Tinha de ser assim porque ele era judeu, ainda que se ignore por que Deus quer que seja assim para os judeus. A condição judaica até garante um sentido aos acontecimentos, porém um sentido fatal estranhamente arquitetado pelos fins insondáveis da divindade, que teleguiam cada circunstância, inescapavelmente: Bok abandonara a sua aldeia, quisera ser outra coisa, mas trazia em si, indelével, o judaísmo. A problemática em torno desse destino, no plano da construção literária, revela-se na curiosíssima relação que o faz-tudo mantém com o próprio nariz. O que haverá de mais prosaico e trivial que essa proeminência de forma piramidal e funções sensórias situada entre os olhos e a boca que todos nós possuímos? Da face humana, constitui o posto mais avançado em direção ao exterior, e talvez daí mesmo a sua fragilidade, vindo facilmente a quebrar-se ou, não raro, expondo à condenação aquele que gosta de “meter o nariz onde não é chamado” ou que “não sabe onde tem o seu nariz”. No âmbito da simbologia religiosa, poucas relações são tão fortes quanto a que conecta o judaísmo e a condição judaica ao formato do nariz — o que por óbvio não necessita ter nenhuma relação com os fatos, restringindo-se ao âmbito dos símbolos e dos preconceitos. Os próprios judeus usam e abusam dessa marca, divertindo-se às vezes com ela. Numa gozada cena do romance *A verdade lançada ao solo*, o escritor Paulo Rosenbaum nos situa numa escola judaica onde se estuda a Torá; o professor vai comentando as palavras do criador e, imprevistamente, desperta o espanto, quase o pavor de um aluno.

— Nossa tarefa é concreta, coisa que temos que fazer no *ayon yom*, no dia a dia. Pensem na declaração “*Na'assé adam betzalmeinu kedmuiteinu*” — “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”.

Zult pronuncia cada palavra num hebraico exageradamente pausado, como se estivesse soletrando.

— Sempre penso nisso — diz um adolescente bem à sua frente, estalando os dedos e com uma barba incipiente. — Não é muito estranho que sejamos parecidos com nosso Criador? Penso no nariz. Um nariz.⁴⁷

Pois Malamud cultiva um tal fascínio pelos narizes, em seus variados formatos e significados simbólicos, que somos tentados a pensar que, para ele, o homem é seu nariz; seria fácil selecionar em suas obras boas ilustrações para essa conclusão jocosa mas de forma alguma abusada.⁴⁸ A verdade é que em nenhuma outra obra o órgão olfativo humano ganha a centralidade que ele tem n’*O faz-tudo*. O nariz é a marca do criador sobre um judeu, o signo da vida que lhe foi destinada e à qual não pode escapar; é o que aflige Bok, apavora-o, não menos do que àquele adolescente que estudava a Torá. Em alguns momentos, ele teme ser denunciado pelo próprio nariz; noutros, mirando-se no espelho, conclui que o seu, na realidade, não semelha

47 Rosenbaum, 2010, p. 44. Por si só, a questão da semelhança com Deus valeria um estudo. Como alerta o sogro de Iákov: “raspe sua barba e você não se parecerá com seu criador” (Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 329; p. 22).

48 Como exemplo curioso, quando está para sair *The natural*, em 1952, o seu primeiro romance, a editora submete a Malamud a capa do volume; conforme relata à esposa por carta, o que mais o impressiona, além das cores verde e negro, é que “no centro está Roy [o protagonista] com o nariz quase adunco, potente” (citado nos comentários de Paolo Simonetti em Malamud, 2014, p. 1690).

um não judeu; de qualquer modo, para onde segue, o nariz-destino vai com ele, assombrando-o.

Seu nariz às vezes parecia de judeu, às vezes não. [...] Tinha a aparência jovem, mas sentia-se velho e por isso não culpava pessoa alguma [...]; punha a culpa no destino e eximia a si mesmo.⁴⁹

Sabia que havia uma força externa a ele, uma espécie de destino, que o espreitava e ameaçava desde sempre e que, se ele não fosse cauteloso, poria um fim prematuro à sua vida.⁵⁰

Isso não bastasse, há os outros que lhe ajuízam a face. Na prisão, tentam comprovar a sua judaicidade pelo cotejo entre o formato do nariz e anotações pretensamente científicas a respeito. Muito significativamente, na ocasião, pela primeira vez e num golpe pleno de audácia e espirituosidade, Bok confronta o promotor Grubechov, o mesmo que vinha consultando ansiosamente o calendário à espera de que se iniciasse o período menstrual do prisioneiro, como ele acreditava natural à raça hebraica,⁵¹ desfral dando assim o ridículo de seu cabedal supersticioso. É um momento decisivo que justifica a menção detida.

— Todo judeu é judeu e não há o que discutir. A história e o caráter deles não mudam jamais. A natureza deles é constante. Isso já foi comprovado em estudos científicos por Gobineau, Chamberlain e outros. Nós mesmos, aqui na Rússia, estamos fazendo um estudo das características fisionômicas dos judeus. Nossos camponeses têm um ditado segundo o qual um homem que rouba usa um chapéu

49 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 329-30; p. 22.

50 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 444; p. 186.

51 Cf. Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 432; p. 169.

incandescente. No caso de um judeu, é o nariz que é incandescente e que revela o criminoso que é.

Ele abriu um caderno de notas em uma página onde se viam desenhos a bico-de-pena e virou-o para que lákov pudesse ler o título no alto da folha: "Narizes judeus."

— Aqui, por exemplo, está o seu. — Grubechov indicou um nariz fino, ponte alta e narinas finas.

— E este é o seu — disse lákov com a voz embargada indicando um nariz curto, carnudo e de narinas largas.⁵²

Afirmamos tratar-se de um episódio decisivo porque, no curso da narrativa, essa altercação efetivamente funciona como um divisor de águas na relação de Bok com o judaísmo. É um dos primeiros indícios de que ele começa a libertar-se do nariz-fado, e curiosamente o faz jogando o estigma, ou antes, a simbologia e os preconceitos acerca dos narizes típicos, sobre o policial, que por óbvio não é judeu; de maneira derrisória mas muito a propósito, o peso de seu sofrimento abandona o terreno religioso e adentra o da história. Ora, se tudo o que acontece está "sempre carregado de perigo", é preciso acrescentar a crucial constatação de que "o fato de ele ser judeu, quisesse ou não, não era suficiente para explicar o que lhe estava acontecendo."⁵³ Havia mais. O nariz até podia ser semita, pois Deus assim o quisera, mas e o antisemitismo, o que isso tinha a ver com o formato do nariz? Em suma, o fado nasal não dava conta de explicar tudo.

Eis por que, para continuar a seguir as tribuladas transições afetocognitivas do personagem, devemos invocar um outro modo de conceber a necessidade, que se dá ainda sob o signo da exterioridade impessoal e dos sofrimentos pessoais, situando-se porém, agora, ao largo da

52 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 434-5; p. 172-3.

53 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 406; p. 132.

dependência dos desígnios de uma vontade divina superior. Tal necessidade podemos denominar, servindo-nos de uma expressão surgida ao longo do interrogatório conduzido por Bibikov a que já fizemos referência, *necessidade histórica*. Quando o comissário lhe pergunta sobre outras coisas que teria lido além de Espinosa, citando nominalmente Hegel e Marx, e sobre o que pensava acerca da “necessidade histórica”, Bok afirma desconhecê-la completamente, e jamais ter lido qualquer desses filósofos. Em realidade, o faz-tudo concebe-se um indivíduo inteiramente à parte do processo histórico, ou então, coisa bem pior, alguém que o desconhece e simplesmente o padece.

Quando não estava lendo, Iákov escrevia pequenos ensaios sobre uma variedade de temas – “Estou na história”, escreveu ele, “mas não faço parte dela. De certa maneira estou bem fora dela e ela simplesmente passa por mim. Isso é bom, ou falta alguma coisa em minha constituição?”⁵⁴

Entretanto, com o desenrolar dos acontecimentos, descobrirá Bok essa necessidade histórica graças à meditação sobre o antisemitismo. Retornemos à reflexão já citada: “ter nascido judeu significava ser vulnerável à história, inclusive a seus piores erros”.⁵⁵ Ora, a ideia de que o ser judeu o condena por antecipação, numa espécie de predestinamento, poderá até permanecer, mas parcialmente, pois despojada de seu sentido teológico e doravante vinculando-se às questões históricas. No fundo, ele descobrirá que qualquer judeu preso nas mesmas circunstâncias em que foi detido passaria pelo mesmo martírio (e com isso o elemento acaso naturalmente se combina à necessidade do antisemitismo); logo, ele continua vítima de uma impiedosa necessidade histórica tão inapelável quanto o fado

54 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 371; p. 83.

55 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 444; p. 187.

divino, só que *humanamente* produzida, o que é muito diferente.

Nos momentos de cogitação filosófica ele amaldiçoava a história, o antisemitismo, o destino e até mesmo, vez por outra, os judeus também.⁵⁶

O que significava ser judeu, senão uma maldição permanente? Ele já não suportava mais a história, o destino, a culpa que teria de ser carregada para sempre pelos judeus.⁵⁷

Se as tribulações que a história reserva aos judeus fossem obra de um Deus, só ele seria responsável, e o problema tomaria um rumo teológico. Entretanto, os terríveis sofrimentos por que passa Bok *resistem* (e o verbo exato é bem este) a serem atribuídas à vontade divina; a vontade humana deve ter aí a sua dominância. Decerto a história é produto dos homens, mas serão estes, no final das contas, que pessoalmente decidem que os judeus devem sofrer o pão que o diabo amassou? Não é um dado cristalino, e de fato, no curso do romance, surge uma outra maneira de perceber essas conexões, despersonalizando radicalmente a necessidade histórica, despindo-a até mesmo de intenções humanas e instalando-a numa espécie de *necessidade ontológica*. A questão poderia ser assim posta: se a necessidade do fado de ser judeu tinha por trás a vontade de Deus, qual vontade haverá atrás da história? Se for a de um grupo, dos antisemistas, do Czar, dos malditos comissários de polícia (à exceção de Bibikov, claro) que querem Bok preso, quem comanda essa incrível máquina do universo de que cada coisa é só uma peça? Todas as coisas são determinadas por Deus, não é assim que dizia Espinosa? Quem tudo contempla segundo a razão, não contempla a

56 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 445; p. 188.

57 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 503; p. 270.

necessidade de tudo? Pois então. E se o Deus espinosano não fosse senão essa *ordem* eterna (e à maneira de Malebranche até poderíamos meter aí uma maiúscula), essa razão que jamais se preocupa em parecer razoável e que nunca se submete a nada, muito menos aos quereres humanos, o que isso teria a nos dizer? Frio e terrífico ser impessoal que faz sofrer pessoalmente. A percepção dessa necessidade tão racional quanto desumana pelo faz-tudo coincide com a definitiva desesperança de no ser divino espinosanamente concebido encontrar amparo. “E, se houve um Deus, depois de ler Espinosa, *ele havia fechado seu negócio e se transformado em ideia.*”⁵⁸ O novo estatuto da divindade conclui cabalmente o processo de falimento da transcendência, tal como acima descrito.

Em face desse Deus conceitual que de pouco em pouco Bok descobre lendo Espinosa e refletindo seriamente sobre suas teses, não dá para não levantar a seguinte pergunta: não poderia esse sujeito leitor e metido em condições miseráveis, para dizer o mínimo, uma vez tendo percebido e entendido a necessidade ontológica dos acontecimentos, aquietar-se finalmente com o seu “destino”? Convenhamos, seria descabido pedir-lhe a atitude de um sábio estoico, que segundo a caricatura corrente tudo aceita com abnegação porque concebe ser necessário e racional o seu padecimento. De que isso adiantaria, como conseguiria aquietar um ânimo destruído pela prisão e pela tortura? Tenhamos em mente a primeira parte da *Ética* espinosana; a necessidade que ela oferece ao leitor e o conceito de Deus que substitui a imagem tradicional da divindade, tudo faz crer, são incapazes de afagar aquele que sofre e muito menos oferecer-lhe um horizonte de liberação. É por que Bok até chega a conceber essa necessidade, mas se recusa a abraçá-la; descarta-a, ao não identificar nela nada que lhe possa aliviar o sofrimento, nenhuma réstia de

58 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 371; p. 83; grifos nossos.

liberdade a ser alcançada por quem vive um martírio como o seu. É instrutivo, a esse respeito, acompanhar o longo co-tejo entre o Deus da tradição e o espinosano que ele realiza, bem como a sua descoberta — decepcionante sob quase todos os aspectos — da necessidade espinosana em seu sentido ontológico mais elevado — esse, recordemos as palavras de Bok, “algo chamado Necessidade, que está sempre presente, embora ninguém a queira, e que se tem que procurar vencer”.⁵⁹

Ao longo dos dias intermináveis e vazios, o faz-tudo tenta lembrar-se do que havia lido para se distrair um pouco. Lembrava-se de incidentes da vida de Spinoza: de como os judeus o haviam amaldiçoado na sinagoga; do assassino que tentara matá-lo numa rua por causa de suas ideias; de como ele havia vivido e morrido em seu quarto pequenino, sempre estudando, escrevendo, fazendo lentes para ganhar a vida até que seus pulmões se encheram de vidro. Morrera jovem, pobre e perseguido, mas havia sido o mais livre dos homens. Era livre em seus pensamentos, em sua compreensão da necessidade humana, na construção de sua filosofia. Os pensamentos do faz-tudo não faziam dele um homem livre; eram-lhe absolutamente inúteis. Ele estava preso em uma cela e até mesmo na memória, porque muito do que lhe havia acontecido ao longo da vida e que ele pensara que fossem expressões de sua liberdade agora lhe pareciam fatos encadeados que o conduziram à prisão. A consciência da necessidade havia libertado Spinoza e feito de Iákov um prisioneiro. Spinoza fora capaz, através do pensamento, de projetar-se no universo, mas os pobres pensamentos de Iákov não o levavam além daquela cela.⁶⁰

59 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 383; p. 101.

60 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 486; p. 246.

O trabalho de Jacó – Israel

Antes de avançarmos a uma nova modalidade que nos apresente um outro sentido de necessidade, detenhamo-nos por um momento, a fim de tecer algumas observações acerca dos nossos passos anteriores. É prudente fazê-lo e evitar assim certos mal-entendidos que podem prejudicar seriamente o nosso argumento.

Em primeiro lugar, enfatizemos que não cabe, por um único instante, conceber as modalidades anteriormente explanadas como se se posicionassem ao longo de uma escala ascendente, do mais baixo ao mais alto modo de perceber, tal que a passagem ao novo estágio implicasse a superação e o consequente o abandono do anterior. Insistamos com toda força que os modos de percepção em Espinosa – os quais aqui também estamos denominando “modalidades”, num deslocamento de sentido deliberado – não precisam nem devem ser assim concebidos. Tomando por base o *Tratado da emenda do intelecto* – pela simples razão de que viemos por tal obra nos guiando até agora – proponhamos ao leitor uma breve retomada do assunto, ao menos para reavivar a sua lembrança e destacar alguns pontos que são para nós de grande importância.

Conforme o *Tratado*, os modos de perceber são quatro. Primeiramente, há a percepção de oitiva ou por signos; é assim que sei do meu nascimento, que tive pais, etc., sem jamais duvidar. Depois, dá-se a percepção “por experiência vaga, isto é, pela experiência que não é determinada pelo intelecto”, a qual procede ao acaso e generaliza-se na ausência de experiências contraditórias; destarte sei, por exemplo, que vou morrer ou que o homem é um animal racional. Em terceiro, “há uma percepção em que a essência de uma coisa é concluída a partir de outra”, como quando “coligimos a causa a partir de algum efeito ou quando [a essência] é concluída a partir de algum universal”; é assim que, de sentirmos um certo corpo e nenhum

outro, concluímos que a mente está unida ao corpo e que essa união é a causa daquela sensação, mas sem entender, de modo absoluto, o que seja a sensação e a própria união; ou ainda, depois de conhecer a natureza da vista e sua propriedade de fazer que uma coisa enxergada a grande distância pareça menor do que se a víssemos de perto, concluímos que o sol é maior do que parece. Finalmente, “há uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência soturna ou pelo conhecimento de sua causa próxima”.⁶¹

No intuito de aclarar a classificação – “para que essas coisas sejam mais bem entendidas” –, Espinosa sempre propõe um mesmo exemplo: “dados três números, pergunta-se qual o quarto que está para o terceiro como o segundo para o primeiro”.⁶² Não retomaremos aqui o célebre exemplo da quarta proporcional porque não pretendemos, nem de longe, aflorar toda a riqueza dessa persistente teoria espinosana dos modos ou gêneros de percepção apreendida, como já indicamos, no *Tratado da emenda*, no *Breve tratado* e na *Ética*, com sugestivas peculiaridades a cada vez. Aqui, vem a propósito somente identificar duas constantes, quais sejam, a distinção entre imaginação e intelecto e, em segundo, a derivada redução do erro à esfera da primeira; com isso, somos levados até a clara fronteira entre o inadequado e o adequado, sem todavia tentar dar cabo da ambiguidade do lugar da razão, dita inadequada no *Tratado* e adequada na *Ética*, o que pelo menos evidencia que o campo da adequação não é um maciço indiferençado. De maneira geral, o que podemos afirmar convir igualmente tanto ao terceiro (razão) quanto ao quarto modo (intuição), que produzem ambos “ideias adequadas”? Encontramos na *Ética* duas definições que se servem do adjetivo e podem esclarecê-lo. Ideia adequada é aquela que, “enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as

61 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 19.

62 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, §§ 23-4.

propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira”; uma causa adequada, por sua vez, é “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma”.⁶³ Como se vê, nas duas passagens o adjetivo “adequado” aplica-se àquilo que se explica por si porque age; portanto, a adequação remete à ação e, no caso que nos ocupa, com referência aos modos de perceber, vem qualificar a ocasião em que o intelecto, em vez de somente padecer, age e predomina nos atos perceptivos-cognitivos.

Pois bem, é a esse campo do adequado (com especial ênfase sobre o quarto modo, óbvio) que se dirigirão os esforços espinosanos no *Tratado da emenda*, dando origem à busca por um caminho, isto é, um “método de investigar a verdade”. Contudo, em razão mesmo da complexidade da experiência tal como a vimos até aqui, sem deixar na sombra certos aspectos seus inequivocamente positivos, mister é acautelar-nos contra a tentação fácil de supor entre o inadequado e o adequado uma oposição similar àquela comumente estabelecida entre a ignorância e o saber; quer dizer, convém não nos apressarmos no puro e simples menoscabo dos primeiros modos. Já se observou, com acerto, que os modos de percepção são descritos por Espinosa como “estruturas cognitivas próprias ou independentes”, de forma que seja impossível tomá-los como uma graduação ascendente quanto à verdade ou distingui-los pelos objetos (tanto que estes, no exemplo da quarta proporcional, são os mesmos); a diferença entre eles se dá apenas pela “maneira como o conhecimento de uma mesma coisa se realiza sob formas distintas”; e por isso, em lugar de anterioridade ou exclusividade, é preciso entender a predominância de uma estrutura sobre outras que lhe são *simultâneas*.⁶⁴ Que assim seja nos parece confirmado pelas palavras de Espinosa ao explicar, antes da exposição do quadro

63 Cf. Espinosa, *Ética*, II, def. 4; III, def. 1.

64 Cf. Chaui, 1999, p. 750.

dos modos de percepção, que nenhum deles padece de dúvida fatal e que ele, até aquele momento, usara *todos* sem exceção.

A ordem que naturalmente temos exige que eu aqui resuma *todos* os modos de perceber que tive até agora para afirmar ou negar algo *sem dúvida*, a fim de eleger o melhor de todos e, em simultâneo, começar a conhecer minhas forças e a natureza que desejo aperfeiçoar.⁶⁵

Ademais, o escopo espinosana não será extirpar qualquer aspecto da nossa natureza pensante (intenção fadada ao fracasso, aliás), mas conduzir-se por meio de uma estrutura cognitiva que, predominando, coordene e sistematize as demais – daí mesmo o contraste entre a “experiência vaga” e aquela “determinada pelo intelecto”. Em seguida, identificado o melhor modo de conhecer, para avançar “sem perigo de erro”, tal modo “haverá de ser maximamente usado (*maximè erit usurpandus*)”,⁶⁶ o que de jeito nenhum quer dizer, observe-se bem, que o filósofo pretenda tornar-se em monólito intuitivo. Reiteremos: *todos* os modos são usados, em graus diferentes, como claramente indicado pelo advérbio *maximè*, que introduz um inequívoco jogo de graduações e predominâncias. Logo, entre o primeiro e o segundo modos e os terceiro e quarto, não vai a distância que se interpõe entre a ignorância e o saber, mas aquela que separa, de um lado, a experiência e o uso da vida (ao terminar de arrolar exemplos dos dois primeiros modos, Espinosa observa que é assim que conhece “quase todas as coisas que servem para o uso da vida”⁶⁷), e, de outro lado, a razão e a ciência. Nunca será demais sublinhar esse ponto. É fora de dúvida que os *Elementos* euclidianos

65 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 18 grifos nossos.

66 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 29.

67 Cf. Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 20.

resultam de um ato intelectual, uma sofisticada forja efetuada pelo cinzel do intelecto a partir da experiência espacial; não imaginemos todavia que precisou vir Euclides para fazer-se a luz, ou antes, o espaço; ele criou a geometria, um construto intelectual, mas todos vivemos desde sempre no espaço. Por exemplo, o geômetra sabe que a relação entre o diâmetro e a circunferência de um círculo é de aproximadamente 3,1416; não obstante, os antigos operários ignorantes da ciência geométrica levantavam seus prédios levando em conta a proporção de 3 para 1, o que até onde sabemos não lhes acarretou a ruína dos edifícios.⁶⁸ Em suma, não é porque o intelecto não predomina que se está fadado ao erro que estorva a vida; igualmente, não devemos supor que, depois de ultrapassar o limite do terceiro modo, os outros sejam totalmente suprimidos. Vejo o sol e sei que ele é maior do que vejo; a ciência dá como propriedade geral da visão que os objetos vistos à distância parecem menores do que de fato são, e isso me permite, mediante uma conclusão, conhecer a real dimensão do astro solar. O exemplo do *Tratado da emenda* é retomado e estendido na *Ética*, sinalando a mesma positividade intrínseca a cada modo e que não é arranhada pelos demais. Suprime-se o erro, mas não a imaginação, pois nosso corpo continua afetado pelo sol e a resultante afecção, que envolve a essência do sol, persiste afirmando-o próximo, menor que a terra; pouco importando o que a ciência ensinou-nos, seguimos a ver o astro solar como antes, pois “nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro.”⁶⁹ Há uma positividade

68 Espinosa, *Tratado teológico-político*, cap. 2, p. 36: “não sendo nós obrigados a acreditar que Salomão era matemático, é lícito afirmar que ele ignorava a proporção entre o perímetro e o diâmetro de um círculo, julgando, como qualquer dos operários, que era de 3 para 1.”

69 Cf. Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 21; *Ética*, IV, prop. 1 e esc.

persistente que até pode ser um “erro”, de certo ponto de vista, mas nada que provoque embaraço à vida. A visão sempre ensina algo antes da ótica, tal como vivemos no espaço antes da geometria ou é absolutamente possível falar sem conhecer patavinas de gramática.

Feitas tais considerações, voltemos ao romance para propor uma advertência crucial para o bom entendimento de nosso assunto: se nos calhou identificar e caracterizar quatro sentidos de necessidade consoante a percepção do protagonista d'*O faz-tudo*, a saber, a necessidade como contingência, a fatal, a histórica, a ontológica, o leitor não se deve representar, sequer por um momento, que essas necessidades e as modalidades que elas implicam se desdobrem ao longo da narrativa como numa escala progressiva segundo a qual Bok seguiria do mais baixo nível de percepção para o mais alto, da ignorância à sabedoria, se se quiser resumir. Ao contrário, elas atravessam os seus pensamentos, às vezes se imiscuem, noutras se distinguem, vão e voltam, segundo uma temporalidade não linear engendrada pelos conflitos afetivos e as flutuações anímicas que o acometem. Como acontece, aliás, a certa altura do próprio *Tratado da emenda*, onde exemplarmente o filósofo, após afirmar ter decidido algo, confessa que não consegue realizá-lo porque os pensamentos passados retornam e o distraem, fazendo-o vacilar na efetuação de seu propósito.⁷⁰ Nem a transição de Espinosa nem a de Bok assume a forma de uma progressão marcada por ultrapassagens ou desenvolvimentos definitivos. Posta de lado essa ideia, que conduziria o leitor a buscar no final do romance um Bok travestido de sábio espinosano por resultado de uma perfeita conversão intelectual (caricatura muito pouco condizente com o espinosismo), reiteremos que a transição é desencadeada pela experiência e depende da

70 Cf. Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 10.

meditação sobre esta, uma experiência vital e irredutível ao intelectualismo.

É imprescindível bem entender esse ponto para apreciar o sentido inédito que a necessidade vai assumindo por fim, e assim dizemos porque é mesmo só nas páginas finais que a percepção se renova, especialmente à medida que se aproxima o tão aguardado julgamento de Bok, revelando-se capaz de redefinir todos as outras modalidades: trata-se da *necessidade como possível*. Não temos dúvida que essa qualificação soará bem estranha aos leitores, pois que temos por referência uma filosofia que consiste num inegociável determinismo. Pode ser; mas esse ar de estranheza, consideradas as coisas para lá da primeira impressão, está longe de significar uma abusada forçação conceitual. Na definição 4 da quarta parte *Ética*, o possível é dado como a percepção de uma coisa e a simultânea ignorância da determinação da causa dessa coisa, pelo que não sabemos se a coisa produzir-se-á ou não. O ponto a destacar não é exatamente a ignorância (comum, por exemplo, com a percepção de algo como contingente), mas o lugar onde ela recai: ignoramos a determinação da coisa por uma causa, ou seja, não sabemos se a causa está ou não determinada a produzir uma coisa que, ela própria, em princípio, não ignoramos; logo, o possível caracteriza-se pela experiência do que podemos denominar *indeterminabilidade*. As consequências são importantes. Na medida em que uma coisa aparece como indeterminada, ela imediatamente surge como *determinável*; é percebida como indeterminada e, por conseguinte, percebida como passível de determinação (no mínimo, não é impossível); nesse sentido, por extensão, o possível envolve a percepção e a experiência da forma da *determinabilidade* da coisa; um modo de perceber, inclusive, que em certas situações é o mais conveniente. De fato, no quarto capítulo do *Tratado teológico-político*, Espinosa declara que, em certas circunstâncias, quando ignoramos a real ordenação e concatenação das

coisas — como é o caso de Bok e é também o do narrador do início do *Tratado da emenda* —, “para o uso da vida é melhor e até necessário considerar as coisas como possíveis (*ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibiles considerare*)”.⁷¹ Nesses casos, a percepção da necessidade ou da determinação como possível é algo *melhor* para a nossa vida, para a sua utilidade e particularmente para o enfrentamento daquilo que a prejudica e põe em perigo. “Um homem não pode ficar parado vendo a própria destruição”,⁷² reconhece Bok a certa altura, e efetivamente é a percepção do possível que permite dessa constatação decorrer uma atitude que, mesmo sem garantia de êxito e sob o forte influxo do exterior (envolvendo pois o predomínio da inadequação), ao menos deixa vislumbrar uma nova situação, uma nova vida, o futuro — ponto de vista cuja positividade marca-se igualmente noutros textos de Malamud, como neste preciso trecho de diálogo entre dois amantes:

- Você não acha que temos um futuro juntos?
- Às vezes sim e às vezes não.
- Quando você acha que sim?
- Quando de repente parece possível. Eu me sinto calma e vejo assim.
- Quando não acha?
- Quando sinto que você devia ter alguém que te desse menos problemas.
- Esqueça isso. Como te parece agora?
- Possível.
- Isso cria o futuro, disse Levin.⁷³

71 Espinosa, *Tratado teológico-político*, cap. 4, p. 58. Observe-se que no § 20 do *Tratado da emenda do intelecto*, há pouco citado, justamente o autor dizia conhecer pelos dois primeiros modos de percepção “quase todas as coisas que servem para o uso da vida (*ad usum vitae*)”.

72 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 587; p. 392.

73 Malamud, *A new life*, I, p. 209.

Se quisermos eleger um ponto decisivo n’*O faz-tudo* para a emergência dessa modalidade do possível e a plena revelação de seu valor, podemos fazê-lo remetendo a uma curta observação do comissário Bibikov, lançada ao final de um interrogatório, e que podemos deve ter tido imensa repercussão em Bok. Como resolver todo o imbróglio?, indaga o detento ao único agente governamental que busca esclarecer a verdade sobre o assassinato do menino cristão.

Não me pergunte como. Talvez amanhã seja um dia melhor. Graças a Deus haverá amanhã.⁷⁴

Não nos espantemos que essas palavras provem de Bibikov, admirador de Espinosa, como ele se confessa desde o início, e inteligente leitor do filósofo, como descobrimos ao longo do romance. Por isso simbolicamente é tão relevante que ele toque a corneta do possível. Em Bok, a experiência de ler Espinosa concatena-se com a de conhecer Bibikov e ouvi-lo; ambos leitores do filósofo, eles se conhecem em situação extremamente adversa, mas ainda assim é uma coincidência precioso — quando um leitor interessado e amador encontra um leitor inteligente e os laços de interesses comuns os unem, dá-se um desses bons encontros que é extremamente árduo descrever à altura. Não por acaso as palavras do comissário, numa inversão genial, ecoam a assim chamada “filosofia de vida” de Bok, isto é, o princípio de que a vida possa tornar-se melhor do que agora, a certeza de que é possível que amanhã o mundo seja melhor do que é hoje. É esse tipo de percepção da necessidade que emerge em Bok a partir de certa altura do romance e tal percepção o transforma no que se refere à sua relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo — algo que os pensamentos puros, o próprio

74 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 462; p. 211.

espinosismo em sua afirmação da necessidade das coisas, inclusive ontologicamente falando, não lograra produzir até então.

Como essa renovada modalidade começa a ganhar espaço? Significativamente, dá-se mais ou menos o mesmo que no *Tratado da emenda do intelecto*, ou seja, a partir da experiência da decepção e o consequente desconsolo com as promessas baldadas oferecidas pela tradição. Ao passo que o jovem Espinosa se decepciona com os bens comuns, isto é, difundidos como tais por toda parte, e lança-se à investigação de novos bens que não sejam traiçoeiros, Bok decepciona-se com Deus, sentindo-se por ele traído e abandonado à mercê dos piores algozes. Visto ser impossível continuar a levar a sério o que nos enganou tão cruelmente, quer os falsos bens, quer uma divindade traíra, é necessário e por isso é possível buscar outra coisa. Ora, a descoberta da ausência de Deus e o falimento da transcendência, qualquer uma, inclusive a da história ou da razão, abrem o caminho para uma reconsideração das coisas cujo marco, para dizer brevemente, é a efetiva implicação de si no curso dos acontecimentos e de suas consequências. Se uma característica das modalidades anteriormente tratadas era a desimplicação, maior ou menos conforme o caso, mas sempre presente (recordemos: Bok “punha a culpa no destino e eximia a si mesmo”⁷⁵), um aspecto fundamental do possível é a implicação de si próprio no acontecimento ou na coisa percebida, justamente em virtude da referida descoberta da forma da determinabilidade. Ideia tão simples quanto capital: se a coisa não está determinada, podemos nós determiná-la; o trabalho humano não pode tudo, mas certamente pode algo, e quando requerido, atuando, pode produzir muitas coisas que não estão determinadas fatalmente desde sempre no nexo infinito de causas — ou pelo menos desconhecemos a sua determinação, o que gera

75 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 328; p. 22.

o sentimento da indeterminabilidade e nos convida à tomada de atitude. Para deslindar o assunto num tom pascaliano, reconheçamos que, no concernente ao uso da vida (é este o campo que ora nos interessa), sempre que nos sentirmos em dúvida, o melhor é apostar que tudo vai dar certo.

Em geral, essas ressignificações levam Bok, como dito, a implicar-se a si mesmo na série de acontecimentos, conectando os rumos de sua vida, os da história e os de todos os oprimidos. Um indício forte dessa transformação revela-se na decisão, paulatinamente elaborada, de não se deixar matar, viver para lutar e, se necessário, tornar útil a própria morte. “Não quero sofrer, mas, se tiver que sofrer, que seja por alguma causa.”⁷⁶ A tomada de posição ressalta o liame entre a percepção do possível e a possibilidade de sua experiência e de seus percalços se tornarem úteis, em plena conformidade com um aspecto bem demarcado por Espinosa na citada passagem do *Tratado teológico-político*: para o *usus*, para a *utilidade* da vida, isso é o mais importante. Dessa perspectiva, a longa transição de Bok conhece uma viravolta decisiva. Como vimos ser narrado logo ao início do romance, o seu pai fora assassinado com um tiro ao alvo de soldados; “uma morte absolutamente inútil”, ele avalia.⁷⁷ Puro acaso, puro fado, pura necessidade histórica ou ontológica – morte besta. Ao contrário, quando o mesmo Bok, após tanto pensar em suicídio, grita “eu vou viver”, ele objetiva comparecer ao julgamento para forçar o descortinamento de toda a trama que o envolve e desse modo defender não somente a si como a todos que possam no futuro vir a cair em semelhante armadilha.

E desse modo Iákov Bok experimenta um novo sentido, na acepção literal da palavra, aquilo que se sente, para a ideia de liberdade: torná-la possível a si e,

76 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 538; p. 320.

77 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 326; p. 16

simultaneamente, aos outros. Como não pensar, em face desse sentido político, social, compartilhável de liberdade, no sumo bem do *Tratado da emenda do intelecto*? Com efeito, lá se afirma que esse bem é a ser conquistado “de modo que [o homem] frua de tal natureza com outros indivíduos”;⁷⁸ por isso, explica Espinosa, esforçar-me-ei, para que o maior número de pessoas chegue ao bem, à felicidade, comigo, conosco. No mesmo espírito, Bok decide lutar pelos judeus; quer morrer pelos oprimidos, deseja vingar as vítimas; numa enorme viravolta, passa a defender o carcereiro em quem reconhece uma boa pessoa, identificase com os prisioneiros russos:

- Vocês são judeus? — quis saber o faz-tudo.
- Somos prisioneiros russos.
- Parecem judeus — disse ele.⁷⁹

Ele descobre em todo homem oprimido um judeu — assim como acreditava realmente Malamud, conforme já foi observado: todo homem é um judeu, mesmo que não o saiba. Em suma, se for inevitável a morte, que seja útil, e esse desejo redefine inteiramente a própria vida do protagonista.

Com a ascensão e o predomínio da percepção do possível, é como se tudo fosse revisto e as outras necessidades ganhassem novos significados. A fatalidade ou a necessidade derivada da nascença é repensada. O ser judeu deixa de aparecer como um “pesadelo”, uma “maldição permanente”,⁸⁰ e Bok concebe uma nova aliança entre todos os homens. O acaso ou contingência, aquilo que está fora de nosso poder, surge-lhe como ocasião de aprendizado e mesmo de enfrentamento; ele comprehende ser apenas um bode expiatório e que qualquer judeu sofreria o

78 Cf. Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 14.

79 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 574; p. 374.

80 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 503; p. 270.

mesmo, o que o encoraja a compreender a luta como um passo em sua libertação. “Onde não há luta não há liberdade”,⁸¹ e esta é o exercício mesmo da potência de lutar. Graças ao possível, a necessidade histórica ganha uma conotação completamente outra relativamente àquela que vimos surgir no primeiro depoimento a Bibikov, logo após a sua detenção, e que lhe impunha sempre o sentimento de estar à parte (“estou na história [...] mas não faço parte dela”⁸²).

Quanto à história, pensou Iákov, pode-se mudar seu curso. [...] Uma coisa eu aprendi, pensou ele: não existe homem não político, principalmente judeu. Não se pode ser uma coisa sem ser a outra.⁸³

A necessidade é percebida, segundo a forma da determinabilidade pela ação humana, como mutável e determinável. Ora, defronte uma pressão ingente, quando se sente que é necessário agir, então é necessário e melhor que a necessidade seja entendida como possível — não perceber assim, aliás, é deixar-se destruir. Essa revelação, como fica patente pelo experimento narrado n’*O faz-tudo* (eu sou o experimento, descobre Bok), assume um profundo valor ético, que se poderia sintetizar nesta afirmação de Epicuro que nos é reportada por Sêneca: “a necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade de viver segundo a necessidade”.⁸⁴ Não seria esse um elemento fundamental

81 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 587; p. 392.

82 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 371; p. 83.

83 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 587; p. 392.

84 Epicuro, 2014, *Sentenças vaticanas*, 9, p. 249. Em comentário à passagem, Marcel Conche observa oportunamente que, se a sentença surgia em Sêneca sugerindo ser o suicídio uma maneira de escapar à necessidade, essa leitura, embora não fosse totalmente errada, calhava mal ao pensamento de Epicuro, que se volta para a vida. Daí propor Conche outra interpretação:

(ainda que implícito) na experiência que abre o *Tratado da emenda* e permite o início do caminho rumo à suma felicidade?

Bibikov, o único que procurava a verdade dos fatos, o inteligente leitor de Espinosa, é assassinado e a certa altura Bok, na prisão, topa com o seu corpo pendente. Mais tarde, num daqueles tantos momentos do romance em que o delírio do prisioneiro se entrecruza com a intuição mais aguda, a sua cela macabramente escura ilumina-se e ele então contempla o comissário de polícia, sentado à mesa, adicionando açúcar ao chá.

— É bem pouco provável que o matem agora, lákov Chepsovitch — disse ele. — Qualquer um seria capaz de perceber que isso é uma farsa montada por razões políticas e haveria protestos. O que você precisa cuidar é de perigos súbitos e inesperados, aparentemente acidentais. Portanto durma agora, sem temer por sua vida, e se algum dia conseguir sair da prisão, lembre-se sempre de que a razão de ser da liberdade é fazê-la possível para outros.

— Sim, excelência — disse lákov —, acabo de descobrir algo extraordinário.

— É mesmo? De que se trata?

— Algo em mim se transformou. Não sou mais o mesmo homem que era. Agora tenho menos medo e mais ódio.⁸⁵

O ódio e o desejo de vingança também não serão uma forma de exprimir o bem, ainda que de maneira

“Porque é livremente que se morre, é livremente também que se vive; e no fato mesmo de viver com a necessidade afirma-se a não necessidade, o caráter não universal da necessidade. O ato livre de viver não faz senão um com o ato livre de morrer. Aquele que quer escapar da necessidade morrendo, dela já escapou vivendo.”

85 Malamud, *O faz-tudo*, I, p. 575; p. 374.

inadequada (no sentido preciso acima estipulado para este adjetivo)? Pois sim, e daí o ato de bravura de Bok, já perto do final romance, de acusar os seus torcionários pelo assassinato de Bibikok e depois sonhar em vingar o seu sofrimento e o de todos os outros, matando o Czar russo, o responsável último, por que não?, de toda aquela situação aterradora, desumana.⁸⁶

*

Até aqui, ininterruptamente buscamos estabelecer um paralelo entre o malamudiano *O faz-tudo* e o início do espinosano *Tratado da emenda do intelecto*, tendo por pivô dessa operação a noção de experiência e o processo de aprendizado que ela desencadeia: há experiências que ensinam e, se o indivíduo conseguir com ela aprender, tornasse-lhe possível cogitar e no limite efetivar um *novum institutum vitæ* – “pensava comigo, portanto, se talvez não seria possível chegar ao novo instituto”, como nos conta Espinosa.⁸⁷ Por isso mesmo, é preciso insistir que nos dois casos a noção de possível revela-se uma chave preciosa para concebermos um início não intelectualista para as transições em jogo, visto a conversão dar-se menos pela repentina aquisição de um saber do que em decorrência da decepção com os acontecimentos e a percepção de que é preciso fazer algo para mudar o rumo da própria vida que está em perigo. “Minha filosofia”, já vimos Bok observar, “é que a vida poderia ser melhor do que é”,⁸⁸ e isso calha muito bem ao tom espinosano dos parágrafos iniciais do *Tratado da emenda*, notadamente o sétimo:

86 Cf. Malamud, *O faz-tudo*, I, p. 562, 587; p. 353, 391.

87 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 3.

88 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 385; p. 103.

via que eu estava em sumo perigo e forçado a buscar com sumas forças um remédio, ainda que incerto, tal como um doente sofrendo de uma doença letal, que, quando prevê a morte certa se não lhe for aplicado um remédio, é forçado a buscá-lo, ainda que incerto, com sumas forças, pois nele está situada toda a sua esperança.⁸⁹

Em ambos os casos, a irrupção da esperança de uma vida melhor, após a decepção com a vida ordinária, é um elemento crucial que vem em combinação com a percepção da possibilidade de *agir* para melhorar a situação em que se está. Isso é muito verdadeiro, porém não é tudo. Necessário é admitir que a completude da transição entre a vida ordinária e uma nova vida, entre a predominância da servidão e a da liberdade, para dizer sucintamente, exigem passos que, sem embargo de nascidos do aprendizado da experiência, precisam ir além dela, inclusive para requalificá-la. Em poucas palavras, a experiência e o seu ensinamento condicionam o percurso, mas não o esgotam. Como no *Tratado da emenda* a tomada de posição de Espinosa abre uma investigação sobre a felicidade que no entanto só pode completar-se com a parte V da *Ética*, n' *O faz-tudo* a transformação só se arremata quando compreendemos que a percepção da necessidade como possível, entre outras coisas, abre o espaço para uma ampla ressignificação de todas as necessidades, inclusive a ontológica, que porém implicará, reversamente, uma requalificação da experiência, uma sorte de renovada *experiência da experiência*, se se quiser.

Recordemos a emblemática constatação do faz-tudo pela qual já passamos: “E, se houve um Deus, depois de ler Espinosa, ele havia fechado seu negócio e se transformado em ideia.”⁹⁰ Ora, é patente que a ausência de

89 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 7.

90 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 371; p. 83.

Deus e o consequente falimento da transcendência conduzem a um Deus-ideia que é expressão da necessidade, que é a própria necessidade, como bem percebe Bok. Porém, esse Deus conceitual não seria, e já o sugerimos mais de uma vez, tão decepcionante quanto o Deus transcendente da tradição? Não é ele próprio, ainda que não estritamente transcendente, um ser que a nós impõe um fado bastante semelhante ao do fatalismo e que se encontra distante, que não percebemos senão como um nexo de causas exterior a nós e que sobre nós se abate? Dessa perspectiva, o maior mérito do possível talvez esteja precisamente em permitir um passo inicial de enfrentamento dessa decepção ao quadrado que é o Deus-necessidade, abrindo espaço para outra coisa, a *intuição* de uma determinação à qual estamos unidos; uma determinação com a qual nos implicamos e sobre que podemos agir, como no possível, uma vez que o distante nexo de causas seja percebido e experimentado como próximo de nós e, por assim dizer, à espera de nossa ação. Eis um dado fundamental: se tivermos em conta que no *Tratado teológico-político* o possível é dito um modo de percepção melhor porque, no que se refere a coisas particulares e quando temos de decidir algo, devemos “definir e explicar as coisas pelas suas *causas próximas*”, já que, nesses casos, “uma consideração universal sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada”;⁹¹ então, parece muito coerente que, no *Tratado da emenda do intelecto*, ao descrever o conhecimento intuitivo, Espinosa explique que por ele percebemos a coisa só por sua essência ou “pelo conhecimento de sua *causa próxima*”.⁹² Não estamos, por óbvio, afirmando que são as mesmas, essas duas modalidades, mas sim que ambas tomam assento sobre uma *proximidade* entre nós e as coisas; daí entender que, nos dois casos, imprescindível é que as implicações entre nós e o

91 Espinosa, *Tratado teológico-político*, cap. 4, p. 58; grifos nossos.

92 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 19; grifos nossos.

real sejam sentidas ou conhecidas, quer se exprimam na sensação de que podemos determinar o indeterminado, quer surjam naquele conhecimento claro, intuitivo, que o *Breve tratado* afirma envolver “um sentir e um gozar a própria coisa”.⁹³

O reposicionamento do protagonista d’*O faz-tudo* relativamente à determinação geral de todas as coisas que constitui o coração do espinosismo exigiria uma aprofundada análise das páginas finais do romance que não podemos realizar aqui, até porque também cobrariam uma consideração da *Ética* que foge inteiramente aos limites que ao início nos colocamos. Com efeito, indo muito além dessas fronteiras, seria preciso estudar em detalhe como o processo de aprendizado e transição de Bok, graças à experiência que desencadeia um *trabalho de pensamento* seu, leva-o para lá, para muito além da mera experiência inicial; então, o *Tratado da emenda do intelecto* teria de ceder espaço à quinta parte da *Ética*; o *postquam me experientia docuit* que o abre conduziria diretamente àquela tão fulgurante quanto enigmática passagem espinosana que alega que *sentimus experimurque nos æternos esse*.⁹⁴ Em suma, seria preciso, a partir do ensinamento da experiência e de tudo que ele permite, compreender a transição à experiência da eternidade, que foi o que designamos como requalificação da experiência primeira ou uma nova experiência daquela experiência. Seria uma nova modalidade? E quais os seus efeitos na percepção das coisas, que passariam a ser predominantes, sentidas e experimentadas e conhecidas sob a égide da determinação geral de todas as coisas? Ao menos no caso específico de Bok, a transformação que lhe facilita experimentar e sentir-se — digamos assim para mais uma vez invocar o mestre do jardim e umas celeberrimas palavras suas que veiculam uma tensão muito vizinha daquela

93 Espinosa, *Breve tratado*, II, cap. 2, § 2.

94 Espinosa, *Ética*, V, prop. 23, esc.

da formulação referida da quinta parte da *Ética* espinosana citada — “como um deus entre os homens”, aquele que, mortal, vive “entre os bens imortais”.⁹⁵ Se a necessidade que nos transcende (contingente, fatal, histórica, ontológica, não importa qual) é sempre ruim, não é necessário conviver com isso; pode-se compreender e vivenciar, isto é, intuir, que estamos unidos a essa natureza e a tudo que dela se segue determinadamente — é isso o sumo bem, a intuição da “união que a mente tem com a natureza toda”.⁹⁶

São muitos os indícios da recomprensão das necessidades e da determinação geral, e muito significativamente eles surgem quase sempre conectados à ideia de liberdade como luta, nessa espécie de congraçamento com todos os oprimidos que Bok vai estabelecendo no último quarto do romance. Após a revolta com Deus, ele volta a ler a Bíblia e em particular o Novo Testamento; identifica-se com a humanidade de Jesus Cristo; pressente que querem crucificá-lo; seu advogado o corrobora: “o senhor está sofrendo por todos nós”.⁹⁷ Após acusar Deus por sua situação, ele o renega por não ser humano, por ser incapaz de ter experiência, por ser incapaz de aprender.

O propósito da aliança, pensa Iákov, é criar uma experiência humana, embora a experiência humana frustre Deus. Afinal de contas, Deus é Deus; ele é o que é: Deus. Que entende ele dessas coisas? Ele já adorou Deus? Já sofreu? Que experiência tem ele? Deus inveja os judeus: a vida deste é rica de experiências. Talvez ele gostasse de ser humano. É possível. Ninguém sabe.⁹⁸

95 Epicuro, 2014, Carta a Menaceu, p. 227.

96 Espinosa, *Tratado da emenda do intelecto*, § 13.

97 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 563; p. 356.

98 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 513; p. 283-4.

A partir dessa descoberta da superioridade do ser humano com relação à divindade, Bok far-se-á ele próprio um novo Deus. É desse modo que resgata e redimensiona a ideia tradicional de aliança, selando uma nova, com os judeus, e portanto com todos os homens oprimidos. Para tanto, terá de lutar com Deus. Não aquele imaginário, que ele já deixou para trás como uma ficção, mas aquele que, entre os homens, condena à morte e à miséria uma multidão de desgraçados: o Czar.

Este, desde o início, surge como um retrato a ornar as paredes das repartições em que o faz-tudo se vê aprisionado, é uma palavra que vem à boca das autoridades e legitima os seus atos, constitui a fonte última de que emana o poder, e por isso anda associado à figura da divindade. Mas, curiosamente, o paulatino desaparecimento de Deus determina um movimento meio paradoxal relativamente a essa figura. Por um lado, uma espécie de assorberbamento de sua presença, pois ele passa a ser o grande responsável de tudo, a ponto de a acusação contra Deus voltar-se também contra o próprio Czar; por outro lado, como reverso desse movimento, dessa forma é como se os males, antes determinados por um distante nexo de causas ou um ente transcendentíssimo, agora se encarnassem, o Deus ausente se tornasse um ser presente em carne e osso, com quem se conversa, a quem se acusa e com quem finalmente se luta – o movimento que o eleva à transcendência também o metamorfoseia em causa próxima sobre que agir. São muito bonitas as páginas que descrevem o confronto, que decerto só se dá em delírios e sonhos. Bok mata o Czar sob a mesma acusação que dirigira a Deus: a incapacidade de mostrar-se humano e aprender.

— Por tudo que não sabe, Majestade, e pelo que não aprendeu. [...] Falta-lhe alguma espécie de percepção, por assim dizer, que gera em um homem a

caridade e o respeito pelas miseráveis. O senhor diz que é bom e prova o contrário com os pogroms.

— Quanto a isso — disse o Czar —, não me culpe. Não se pode impedir que um curso d'água flua. Os pogroms são a expressão genuína da vontade do povo.

— Neste caso, nada nos resta dizer. — Sobre a mesa, junto à mão do faz-tudo, está um revólver. Iákov enfiou uma bala no tambor enferrujado.

[...]

Iákov fez pontaria no coração do Czar (apesar de Bibikov, fazendo-lhe sinais com os braços brancos, gritar não, não, não) e puxou o gatilho. Nicolau, no ato de persignar-se, tombou derrubando a cadeira e pareceu surpreso ao se ver no chão com o sangue a se espalhar pelo peito.⁹⁹

A luta não será com Deus porque este sumiu. A luta é contra aquele que ocupa o lugar de Deus e torna-se por isso tão culpado quanto a própria divindade, pois longe de ser um fantasma, como Deus, o Czar é instrumento real de opressão; agora choraminga o seu destino, mas nunca se apiedou dos judeus vitimados pelos pogroms, que desde o início do romance assombram Bok (a morte besta do pai, o velhote com o salsichão na boca), como fato necessário e inevitável, qual um curso d'água. O Czar é culpado. Nada fez, nada aprendeu e ainda quer restabelecer o fatalismo. Merece punição severa. Bok estoura-lhe o peito, o mesmo peito em que os judeus costumam bater ao lastimarem-se. Ao matar o Czar, Bok também mata Deus, mata a causa próxima que opõe a liberdade e produz o sofrimento. Em sonho, estranhamente, oníricamente, como no episódio bíblico que devemos tomar como chave interpretativa desse desenlace. Iákov Bok é o homem simples e normal tomado como bode-expiatório; ninguém precisa ser bidu para ler e realizar a justa

99 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 586-7; p. 391-2

ressonância: ao revoltar-se e lutar contra Deus, o bode Jacó faz-se Israel, um novo homem.

Ele [Deus] lhe perguntou: “Qual é o teu nome?” — “Jacó”, respondeu ele. Ele retomou: “Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste.”¹⁰⁰

O homem transforma-se completamente; renascido do que apenas aconteceu, labirinticamente devém outro, graças a sua capacidade de aprender com a experiência e regenerar o seu modo de vida. Eis a síntese do trabalho de Jacó que o torna Israel. No depoimento inicial a Bibikov, Bok afirmara que, acredite a pessoa no Deus judeu ou no de Espinosa, “nada muda muito se ela não tem *trabalho*”.¹⁰¹ Num exercício de programado deslizamento semântico, permitam-nos ler assim a passagem: pouco importa o Deus, pouco importa a experiência, se o indivíduo não se der ao trabalho de aprender e pensar – a partir dos acontecimentos, a partir de outras vidas. Foi o que fez Bok, e o resultado é admirável, sublime; parece milagre, mas é fruto de seu trabalho. Ele agora não somente padece a história, ele faz história. Não mais o Espinosa da fria necessidade, mas o Espinosa da história, da revolta, do ódio bem temperado pelo desejo de liberdade. Morrerá o faz-tudo ao

100 Gênesis, 32, 28-29. Vale recordar que o episódio bíblico também parece subjacente ao conto “Primeiro os idiotas”, incluído em *O nu desrido e outros contos*, II. Um pai quer embarcar o filho deficiente mental num trem, a fim de permitir-lhe escapar das terríveis condições de vida, sobretudo a fome, e é impedido por Ginzburg, uma entidade poderosa e insensível ao sofrimento humano (Deus?); em desespero, o pai se engalfinha com Ginzburg, que horrorizado ao perceber a si refletido, a sua insensibilidade e crueldade, nos olhos do oponente, dá-se por vencido e permite o embarque.

101 Malamud, *O faz-tudo*, II, p. 383; p. 101; grifo nosso.

final? É impossível saber. Ao ser levado para o julgamento, ele é ovacionado, a multidão grita o seu nome; fez-se o campeão dos outros homens, judeus e não judeus; tornou-se um ser humano extraordinário, o produto de uma longa transição que também funcionou como um processo de beatificação.

Referências bibliográficas

- A Bíblia de Jerusalém.** Vários tradutores. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BEILIS, Mendel. **Blood Libel:** The life and memory of Mendel Beilis. Ed. de Jay Beilis, Jeremy Simcha Garber e Mark S. Stein. Chicago: Beilis Publishing, 2011, edição digital.
- CHAUI, Marilena. **A nervura do real:** Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, vol. I.
- EPICURO. **Lettres et maximes.** Trad. de Marcel Conche. Paris: PUF, 2014.
- ESPINOSA, Bento de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Trad. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- ESPINOSA, Bento de. **Ética.** Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2024.
- ESPINOSA, Bento de. **Opera.** Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, 4 vol.
- ESPINOSA, Bento de. **Tratado da emenda do intelecto.** Trad. de Samuel Thimounier. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- ESPINOSA, Bento de. **Tratado teológico-político.** Trad. de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

- FONTELA, Orides. **Poesia completa**. Org. de Luis Dolhnikoff. São Paulo: Hedra, 2015.
- MALAMUD, Bernard. **As vidas de Dubin**. Trad. de Edna Jansen de Mello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- MALAMUD, Bernard. **Conversations with Bernard Malamud**. Org. de Lawrence Lasher. Jackson (EUA): University Press of Mississippi, 1991.
- MALAMUD, Bernard. **Novels and stories**: vol. I: 1940s & 50s. Org. de Philip Davis. Nova York: The Library of America, 2013.
- MALAMUD, Bernard. **Novels and stories**: vol. II: 1960s. Ed. de Philip Davis. Nova York: The Library of America, 2014.
- MALAMUD, Bernard. **Novels and stories**: vol. III: 1970s & 80s. Ed. de Philip Davis. Nova York: The Library of America, 2023.
- MALAMUD, Bernard. **O ajudante**. Trad. de Edílson Allmim Cunha. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1970.
- MALAMUD, Bernard. **O barril mágico**. Trad. de Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- MALAMUD, Bernard. **O faz-tudo**. Trad. de Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- MALAMUD, Bernard. **O nu desrido e outros contos**. Trad. de Luiz Fernandes. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1969.
- MALAMUD, Bernard. **Retratos de Fidelman**: Contos de uma exposição. Trad. de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MALAMUD, Bernard. **Romanzi e racconti**: volume primo, 1952-1966. Org. de Paolo Simonetti. Milão: Mondadori, 2014.
- MALAMUD, Bernard. **Talking Horse**: Bernard Malamud on life and work. Ed. de Alan Cheuse e Nicholas Delbanco. Nova York: Columbia University Press, 1996.
- MALEBRANCHE, Nicolas. **Conversations chrétiennes, suivi de Entretiens sur la métaphysique, sur la religion**,

- et sur la mort.** Ed. de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Galimard, 1994.
- RICHMAN, Sidney. **Bernard Malamud.** Trad. de Lygia Lisboa. Rio de Janeiro: Lidor, 1968.
- ROSENBAUM, Paulo. **A verdade lançada ao solo.** Rio de Janeiro: Record, 2010.
- SANTIAGO, Homero. Em busca da vida feliz. **Trans/form/ação**, São Paulo, v. 44, n. 4, p. 321-5, 2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12646>. Acesso em 06 de outubro de 2025.
- SANTIAGO, Homero. **Entre servidão e liberdade.** São Paulo: Politeia, 2019.
- TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.** São Paulo: Ed. da Unesp, 2001.

“EM VISTA DE UM FIM”: A EXPERIÊNCIA VAGA, O PRECONCEITO FINALISTA E A FABRICA DA SUPERSTIÇÃO

Iago Orlandi Gazola¹

É objeto de estranheza pensar que a experiência seja um conceito de extrema importância para um filósofo como Espinosa, tido por representante máximo do racionalismo. Uma tal proposta não terá sentido, se nos orientarmos pela distinção que geralmente se faz entre empirismo e racionalismo na modernidade e o empenho que daí decorre em determinar a qual desses domínios pertence um filósofo. Isso porque associar experiência a conhecimento parece muito mais uma postura que nos remeteria a filósofos como, por exemplo, John Locke, enquanto que, no que se refere a Espinosa, filósofo da ordem geométrica, estamos sempre propensos a encontrar no dedutivismo a suma expressão do conhecimento. De fato, quando Espinosa define o terceiro gênero de conhecimento na *Ética II* como aquele que “procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”², esse parece ser o único caminho. Isso por dois motivos. Primeiramente, porque na própria definição não há vestígio algum da experiência. Em segundo lugar, porque Espinosa realmente fala da ciência intuitiva em termos de uma dedução na *Ética II*³, num

1 Mestre em filosofia pela Unesp e doutorando em filosofia pela USP / Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

2 E, 2, prop. 40, esc. 2.

3 “E como tudo é em Deus e é concebido por Deus, segue podermos deduzir desse conhecimento muitíssimas coisas que conheceremos adequadamente, e assim formar aquele terceiro

contexto em que a experiência está ainda estreitamente ligada à vagueza⁴. Nesse cenário, experiência e dedução não poderiam distar mais uma da outra.

Mas o fato é que Espinosa mobiliza a experiência em registros diferentes, e isso inviabiliza uma distinção como a supracitada, se usarmos como critério para tal distinção a importância da experiência para a noção de conhecimento de um filósofo⁵. Ao tratar do terceiro gênero de conhecimento na *Ética V*, Espinosa afirma que “sentimos e

gênero de conhecimento de que falamos no Escólio 2 da Proposição 40 desta parte, e de cuja excelência e utilidade nos caberá falar na Quinta Parte” (E, 2, prop. 47, esc.).

4 Adicione-se a todo esse conjunto de motivos o fato de que Espinosa não faz recurso à *experiência* no encadeamento das proposições da primeira parte, reservando-lhe espaço “apenas” nos escólios. Pelo que se tem, portanto, até o final da *Ética II*, predomina quase que em absoluto o vínculo entre *experiência* e ideias falsas, confusas e mutiladas, fonte dos preconceitos a respeito de Deus e das coisas.

5 “[...] nous pouvons donc dire que Spinoza ne méprise pas l'*expérience* - dans la mesure où celle-ci est distinguée de l'*expérience* vague. En tant que mode de connaissance, l'*expérience* vague est le plus bas. Elle conduit à l'erreur et à l'inadéquat. Elle a des racines distinctes des deux modes supérieurs de connaissance et elle ne peut y mener. Ce n'est qu'en termes de rupture que l'on peut comprendre leurs rapports. De ce point de vue, les thèses de Spinoza ne sont pas sans faire penser à celle de Bachelard. En tant que forme d'enseignement, au contraire, l'*expérience* répond à une autre question que celle des modes de connaissance; c'est pourquoi sa réévaluation n'entraîne pas la réévaluation de l'*expérience* vague. Si on ne distingue pas soigneusement l'une et l'autre, on transforme le spinozisme en un empirisme où l'on passerait graduellement des formes inférieures de la connaissance aux formes supérieures. Or il n'est ni un empirisme, ni un pur déductivisme; il est, nous espérons le montrer, un rationalisme de l'*expérience*” (Moreau, 1994, p. 261).

experimentamos que somos eternos"⁶. Em outro momento, nós o vemos afirmar que a experiência vaga é a fonte das ideias mutiladas e confusas, das ideias falsas. Em outro momento ainda, ele confronta experiência com experiência⁷. Ou seja, o alcance da noção de experiência se estende da ideia falsa ao conhecimento da essência das coisas. As suas várias ocorrências exigem, portanto, um maior aprofundamento dos seus sentidos na obra espinosana.

Embora defina o terceiro gênero de conhecimento na *Ética II*, Espinosa aprofunda o tema somente na *Ética V*⁸, e é nessa última parte que encontramos um vínculo da ciência intuitiva com o que Espinosa entende por experiência, mencionada aí, como vimos acima, como experiência da eternidade. É a partir desse percurso que pretendemos, em nossa pesquisa de doutorado, propor uma leitura da ciência intuitiva que não a tome por um conhecimento de caráter místico, como encontramos, por exemplo, em Mark:

Descartes e Spinoza tomam as ideias claras e distintas como seu modelo de verdadeiro entendimento; para ambos, a forma mais elevada de conhecimento é intuitiva. Mas isso significa que o tipo mais elevado de conhecimento é uma experiência pessoal direta que, por sua natureza, é incomunicável. Há um apelo à "visão mental", e tal apelo transforma o conhecimento em algo misterioso ou até mesmo

6 E, 5, prop. 23, esc.

7 E, 3, prop. 2, esc.

8 Não obstante esse distanciamento textual, são trabalhados conceitos sobre os quais a segunda parte tem muito a dizer. Espinosa acena à quinta parte quando fala da formação do terceiro gênero de conhecimento na segunda parte e acena à segunda quando relembra na quinta parte a sua definição.

místico. Além disso, o que é intuitivamente óbvio para uma pessoa pode ser obscuro para outra⁹.

Nosso intento é, assim, oferecer uma leitura do terceiro gênero de conhecimento que não o identifique como um dedutivismo puro, evitando, ao mesmo tempo, o risco de encontrar na relação entre ciência intuitiva e experiência algo de místico ou misterioso, postura essa que, a nosso ver, não condiz com a noção de conhecimento proposta por Espinosa a partir da qual se pode pensar a união da mente com a Natureza inteira, união essa que é comunicável aos outros¹⁰.

Nosso interesse pela análise da experiência vaga, objeto deste trabalho, justifica-se dentro desse percurso, pois é necessário um mapeamento dos seus sentidos na *Ética*, sendo a experiência vaga o primeiro registro em que aparece em tal obra. Voltamo-nos aqui à relação da experiência vaga com a crença nos fins – crença essa cuja gênese

9 "Descartes and Spinoza take clear and distinct ideas as their model of true understanding; for both of them the highest form of knowledge is intuitive. But this means that the highest kind of knowledge is a direct personal experience which by its nature is incommunicable. There is an appeal to "mental seeing," and such an appeal makes knowledge into something mysterious or even mystical. Furthermore, what is intuitively obvious to one person may be obscure to another" (Mark, 1972, p. 67). Mesmo que se reconheça que *intuição* tem raízes no vocábulo latino *intueor*, que significa ver algo com atenção, disso não se pode concluir algo de místico a respeito desse conceito.

10 "Porém, mostraremos no seu devido lugar qual é essa natureza, a saber, que é o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza toda. Aqui está, portanto, o fim a que tendo, a saber, adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos entendam o mesmo que eu, para que o intelecto e o desejo deles convenham totalmente com o meu intelecto e o meu desejo" (TIE, §13-14).

Espinosa reconstrói no apêndice à *Ética I* – para logo em seguida aprofundar a tensão que caracteriza essa relação, pois cremos que esse trajeto nos permitirá uma articulação com o campo da experiência reflexiva. Com isso, pretendemos estender o sentido de experiência para além de uma mera identificação com a produção de ideias falsas e inadequadas. Caracterizada pela multiplicidade, a experiência vaga pode ser entendida não somente como fonte das ideias inadequadas, mas também como âmbito em que se formarão as ideias adequadas mediante a reflexividade que se articula com ela, mediante uma experiência da experiência.

Dois, portanto, são os objetivos deste texto: (1) estabelecer uma relação entre o conceito de experiência vaga e a crença nos fins que nasce da condição natural dos homens, tal como vemos no apêndice à *Ética I*; (2) defender que, se, por um lado, a experiência vaga ocasiona a crença nos fins, fundamento do pensamento supersticioso; por outro lado, podemos encontrar na multiplicidade que a constitui igualmente a tensão que se revela como uma ameaça à própria crença nos fins e à estrutura da superstição, tensão com que pretendemos abrir caminho para estabelecer uma relação entre a experiência e a reflexividade que remete, por um lado, à experiência *docens*, aquela mesma com que vemos Espinosa abrir o *Tratado da emenda do intelecto*, mas de certa maneira, por outro lado, também aos protestos da experiência contra a lógica da superstição. Esse segundo objetivo exigirá pensarmos, ainda, os mecanismos com que o pensamento supersticioso neutraliza os protestos da experiência contra ela: evitaremos com essa contraposição incorrer numa leitura da relação da vagueza da experiência com o seu ensinamento como uma relação de passagem de um estágio a outro da experiência.

A experiência vaga como fonte das noções universais

Espinosa comprehende o corpo humano como sendo composto de muitos corpos¹¹. Podemos encontrar dois tipos de interação no que diz respeito a esses últimos. Por um lado, eles interagem entre si e é por meio dessa interação que mantêm a individualidade do corpo humano como certa proporção de movimento e repouso. Por outro lado, esses corpos também interagem com os corpos externos¹², sendo possível por esse segundo tipo comprehender a multiplicidade de imagens que o corpo humano produz. Destacam-se aqui sobretudo os sentidos. Partes do corpo voltadas para o mundo externo, os sentidos percebem os corpos externos de maneira parcial e daí nascem as imagens, ideias que envolvem a natureza do corpo humano e do corpo externo¹³. Vê-se, ouve-se, sentem-se odores, sabores e texturas. O corpo humano é uma fonte contínua de imagens, na medida em que suas diversas partes estão em constante interação com os corpos externos. Imagens sonoras, visuais etc., as quais se chocam e se unem umas às outras contingentemente na dinâmica da individualidade do corpo humano¹⁴.

11 “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto” (E, 2, post. 1).

12 “Os indivíduos componentes do Corpo humano e, consequentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras” (E, 2, post. 3).

13 “A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo” (E, 2, prop. 16).

14 Espinosa oferece o exemplo da associação do vocábulo *pomum* à maçã para ilustrar essa mistura de imagens provenientes dos diversos sentidos: “[...] um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o

Em sua apresentação dos gêneros de conhecimento, Espinosa afirma a respeito da imaginação que formamos noções universais "a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto [...], por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga"¹⁵. A experiência vaga é expressamente posta como fonte a partir da qual se produzem as ideias mutiladas e confusas produzidas pelos encontros entre os corpos. O que constitui a vagueza dessa experiência é o acumular desordenado mas contínuo de imagens a que está sujeito o corpo humano no encontro com os outros corpos. A formação do conhecimento de algo a partir da experiência vaga se baseia não mais do que numa composição contingente de imagens diversas que acabam por se confundir.

Espinosa descreve a formação dos universais e dos transcendentais como um resultado do processo que começa com os encontros dos corpos. O filósofo reconstrói esse processo em dois momentos, concentrando-se primeiramente no acúmulo de imagens. Muito embora imaginar pressuponha um corpo afetado, que sofre a ação do corpo externo, há que se notar que o imaginar por si só não envolve erro para Espinosa¹⁶. A imagem mostra tudo que

Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo" (E, 2, prop. 18, esc.). A imagem do objeto maçã remete ao som do vocabulário *pomum* e vice-versa única e exclusivamente pela simultaneidade com que o som e o objeto afetaram o corpo humano.

15 E, 2, prop. 40, esc. 2.

16 "[...] ninguém se engana enquanto percebe, isto é, concedo que as imaginações da Mente, consideradas em si mesmas, não envolvem nenhum erro [...]" (E, 2, prop. 49, esc.).

contém. É o que ocorre no acúmulo de encontro dos corpos na ordem comum da natureza que revela as lacunas devi- das à limitação do corpo humano. Uma coisa é imaginar; outra é formar universais:

estes termos [Ser, Coisa, algo] se originam de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens [...], excedido o qual, estas imagens começam a se confundir; e, se este número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo é excedido grandemente, todas se confundirão por completo entre si¹⁷.

Por um lado, é a grande complexidade do corpo humano que permite que ele forme muitas imagens das coisas; por outro, há uma limitação sua que não permite que essas imagens sejam formadas distintamente em si- multâneo. A formação de imagens explicita dois aspectos do corpo humano:

[...] tampouco podemos negar que as ideias diferem entre si tal como os próprios objetos, e que uma é superior e contém mais realidade do que a outra, conforme o objeto de uma seja superior e contenha mais realidade do que o objeto da outra; por essa razão, para determinar em que a Mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, o Corpo humano. No entanto, aqui não posso explicar isso, nem é necessário para as coisas que quero demonstrar. Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua

17 E, 2, prop. 40, esc. 1.

Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente¹⁸.

A imaginação envolve o padecimento da afecção do corpo externo. A maior formação de imagens é indício de maior aptidão para padecer muitas coisas simultaneamente, que por sua vez é indício de maior realidade do corpo. Mas perceber muitas coisas em simultâneo ainda não é percebê-las distintamente. A potência da imaginação é, assim, indício ao mesmo tempo da potência e da limitação do corpo humano. Capaz de formar muitas imagens, não é capaz de formá-las todas distintamente.

O segundo momento descrito por Espinosa mostra como, a partir da confusão completa das imagens entre si, há uma dinâmica de prevalência de um elemento sobre os demais. Como as imagens não contêm em si nada de erro, se o corpo fosse capaz de imaginar os corpos e produzir imagens distintamente e em simultâneo, não se formaria universal. A noção universal se origina da confusão entre as imagens, a qual faz com que a mente imagine os corpos “como que sob um único atributo”¹⁹. O filósofo trabalha o exemplo da noção de homem para ilustrar o que chamamos aqui de prevalência de um elemento a outros na constituição do universal. Incapaz de imaginar todos os homens simultaneamente em suas mínimas particularidades, a mente se atém àquilo que neles é comum, formando deles

18 E, 2, prop. 13, esc.

19 “[...] quando as imagens se confundirem completamente no corpo, também a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc.” (E, 2, prop. 40, esc. 1).

uma imagem pela qual todos são imaginados igualmente: “a Mente exprime aquilo pelo nome de *homem* e o predica de infinitos singulares”²⁰. Mas que justifica que uma dentre tantas particularidades dos corpos singulares se destaque? Isso se dá pela diferença do que Espinosa chama de vigor entre as imagens. E é a partir também dessa diferença que um indivíduo forma uma noção universal de homem diversa daquela de outro indivíduo. A noção de vigor que é usada aqui de critério entre as imagens nos remete à proposição 11 da *Ética V*, em que Espinosa afirma que, “quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequentemente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente”²¹. Quanto mais recorrente é na vida do indivíduo, isto é, quanto mais presente é na dinâmica do corpo humano como algo que o afeta, mais viva se torna, adquirindo maior vigor perante as demais. O maior vigor com que a imagem constitui a disposição dos corpos determina a sua prevalência sobre as demais e serve de característica comum sob a qual os homens, ainda pensando no exemplo, são concebidos. Donde a disparidade: para alguns, o homem é um animal que ri; para outros, um animal bípede, sem penas; para outros ainda, um animal racional, e assim “cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo”²².

Em que sentido se pode falar de *experiência vaga* nesse processo? A experiência vaga consiste na multiplicidade de encontros contingentes dos corpos com o corpo humano. Como tal, ela é possível pela própria complexidade que constitui o corpo humano, pois as partes que compõem o corpo humano estão em constante contato com os corpos externos, produzindo com eles ideias confusas que envolvem essa parte do corpo e o corpo externo. Não

20 E, 2, prop. 40, esc. 1.

21 E, 5, prop. 11.

22 E, 2, prop. 40, esc. 1.

só são múltiplos os corpos componentes do corpo humano que encontram os corpos externos, mas também são múltiplas as imagens que esses corpos mesmos produzem, considerados sozinhos, nos constantes encontros com os corpos externos. O corpo humano representa pelos sentidos vários corpos percebidos como semelhantes em sua forma. A repetição dessa afecção faz produzir no corpo humano imagens com maior ou menor força. Toma-se uma dentre as muitas propriedades da coisa como sua característica determinante simplesmente pela maior frequência com que esse aspecto do corpo externo afeta o corpo humano. Ignorando a singularidade de cada homem, a definição de homem se escora sob uma evidente redução, por exemplo: homem = animal bípede sem penas. Segundo essa fórmula, o que o distingue de qualquer outro animal é ter duas pernas e não ter penas no corpo. É esse reducionismo que fez Diógenes, conforme conta a anedota, jogar um frango depenado dentro da Academia de Platão: animal bípede sem penas, o frango poderia ser chamado homem.

A experiência vaga do desejo

Como vimos na primeira seção, Espinosa apresenta o processo de formação das noções universais da imaginação com base na percepção de objetos singulares externos. É assim que menciona os exemplos do *homem*, do *cavalo* etc. Ao buscarmos aproximar o conceito de *experiência vaga* que está na raiz da formação dos universais e a crença nos fins, o principal desafio é pensar como é possível que se trate de experiência vaga, se aquilo que dá origem à crença nos fins é o próprio apetite que o homem experimenta em si mesmo e não propriamente um objeto externo, percebido pelos sentidos.

A experiência vaga também pode ser reconhecida nesse processo, se levarmos em conta que Espinosa pensa

os afetos – e o desejo é um afeto – como linhas, planos ou corpos, reconhecendo a necessidade de conhecer as causas da coisa para conhecê-la de fato. Conhecê-la sob somente um aspecto seu é produzir dela uma ideia mutilada, como ocorre com a formação da noção universal de homem a partir dos encontros com corpos externos. Espinosa reconhece na condição natural dos homens o princípio de todo o processo de formação da crença nos fins. Embora sejam cônscios do que lhes é útil e de que o buscam, os homens ignoram as causas de seus apetites²³. Consciência do apetite e ignorância das causas, combinadas, acompanham assim o apetite do homem. Ao querer, o homem sabe que quer e o que quer, mas não sabe por que quer. Por ignorar as causas, a atenção volta-se ao objeto buscado, à coisa que se almeja. O apetite é uma busca por algo, por um fim, supõe o homem.

O segundo momento desse processo corresponde ao que podemos chamar a projeção dessa percepção nas coisas externas. Essa projeção encontra duas vias. Por um lado, o homem encontra em outros homens, que reconhece como seus semelhantes, a mesma disposição à busca por fins que encontra em si mesmo. Por outro, encontra no mundo coisas que servem aos seus fins, meios que servem à satisfação dos seus apetites.

Resulta disso que, sendo essa uma condição e, portanto, sendo recorrente, o mundo é logo reconhecido como algo “povoado” por fins, e as ações, como movimentos que se explicam por fins: “Segue [...] que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido”.²⁴ As coisas se movem por fins. Fato contínuo e sem percepção que a contradiga, porquanto, como

23 E, 1, ap.

24 E, 1, ap.

condição natural, é compartilhada por todos os homens, ela se espalha por todo o horizonte de desejos humanos. Inverte-se a ordem das coisas: o fim, de efeito, passa a ser causa, explicativo de tudo. Tudo obedece a um fim.

O homem é consciente dos seus apetites, mas a ignorância das causas produz uma ideia mutilada. Nesse sentido, há algo em comum entre a percepção das coisas externas representadas pelos sentidos que estão na origem dos universais e o apetite de que o homem é consciente: ambos são ideias mutiladas. A definição de homem como animal racional está para o corpo humano, singular, assim como o preconceito segundo o qual o homem age em vista de fins está para o apetite que o homem tem. Essa percepção é limitada pela ignorância das causas que reduzem tais apetites aos fins buscados, mas o preconceito se forma na sempre recorrente experiência desse apetite cuja causa se ignora, que é reforçada pela reciprocidade da projeção coletiva com que os homens estruturam as suas relações entre si e entre eles e as coisas. A ideia de fim nasce da percepção mutilada do apetite; mas o preconceito finalista se consolida como visão de mundo somente mediante a recorrente percepção das ações voltadas a fins, quando o mundo se torna então, aos olhos do homem, um espaço povoado por fins a serem buscados. A experiência vaga se caracteriza, tanto no caso das noções universais como no caso do preconceito finalista, pela multiplicidade, mas ela se intensifica ainda mais na reciprocidade coletiva que encontramos na formação do preconceito finalista.

A partir disso é possível pensar como se estabelecem as noções de *bem* e *mal*. Esse percurso culmina na noção de bem como algo a ser alcançado, algo por si mesmo bom. Tais termos serão fundamentais à discussão adiante.

A tensão constitutiva da *experiência vaga* dos apetites

Mas a experiência vaga dos apetites apresenta uma particularidade que escapa à experiência vaga quando vista somente sob a ótica da formação dos universais referentes aos corpos externos. Ainda que o homem viva entre outros homens e deles se somem imagens aos montes na mente humana, tal multiplicidade de imagens não se compara à constância da vivência que o homem tem de seus próprios apetites. O homem está a todo momento a querer. Dentro de seus horizontes, está sempre em busca de algum fim. Basta lembrarmos que, para Espinosa, o homem é essencialmente desejo. Corpo complexo, fonte de desejos variados, da alimentação ao abrigo, o homem alcança um fim para logo em seguida ir em busca de outro, estruturando assim a própria vida. Cônscio de todos, projeta neles o seu bem, concluindo que os busca porque são bons em si, e não o contrário. Bem e mal são categorias com que o homem busca reconhecer as coisas mas que, para Espinosa, não estão de fato nelas, sendo, portanto, um desdobramento do preconceito finalista:

Depois que os homens se persuadiram de que tudo que ocorre, ocorre em vista deles próprios, deveram julgar por principal em cada coisa aquilo que lhes é utilíssimo, e estimar excellentíssimo tudo aquilo pelo que eram afetados da melhor maneira. Donde terem devido formar, para explicar as naturezas das coisas, estas noções: *Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Feiúra*²⁵.

Ocorre que nem sempre os bens que busca lhe oferecem a satisfação que espera, ou, se causam satisfação, ela logo se dissipa ou, em sua busca, eles acabam por lhe

25 E, 1, ap.

causar afetos tristes que mitigam a alegria que se lhes associara. A insatisfação que a experiência assim evidencia se vincula ao proêmio do *Tratado da emenda do intelecto*. Não à toa Espinosa começa o TIE com algo que se constata pela experiência. É a experiência em sua vaguedade que acaba por ensinar

serem vãs e fúteis todas as coisas que freqüentemente ocorrem na vida comum, e como via que todas as coisas pelas quais e as quais eu temia não tinham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo era movido por elas, finalmente resolvi inquirir se se daria algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, e só pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se se daria algo pelo qual, descoberto e adquirido, eu fruísse, pela eternidade, de uma alegria contínua e suprema²⁶.

A noção de bem não deixa de estar presente, mas Espinosa aponta para um deslocamento dela das coisas para a relação delas com o ânimo. O deslocamento das noções de bem e mal das coisas é um resultado do ir e vir de objetos que afetam o homem e que se mostram insuficientes para a fruição de uma “alegria contínua e suprema”. Bem e mal, no preconceito finalista, são categorias com que o homem caracteriza as coisas em si mesmas, mas, na experiência vaga, o homem é afetado pelos objetos sem nenhuma ordem e prova de afetos os mais variados até mesmo em relação a uma única coisa. Para cada um dos bens mencionados, Espinosa mostra a variação que ocorre na relação do homem com eles:

quanto mais se possui de ambas [honras e riquezas], tanto mais aumenta a alegria e, consequentemente, mais e mais

26 TIE, §1.

somos incitados a aumentá-las. Por outro lado, se em algum caso nos frustramos nessa esperança, origina-se então a suma tristeza. [...] Com efeito, existem muitos exemplos daqueles que, por causa de suas riquezas, sofreram perseguição até a morte, e também daqueles que, para acumular recursos, expuseram-se a tantos perigos que, no fim, pagaram com a vida a pena de sua tolice. E não há menos exemplos daqueles que, para alcançar ou defender a honra, sofreram miseravelmente. Enfim, existem inúmeros exemplos daqueles que, pelo excesso de prazer lascivo apressaram a sua morte²⁷.

Se uma mesma coisa ora causa alegria ora causa tristeza, bem e mal, conclui Espinosa, não podem estar nas coisas, mas se dão na relação do homem com elas. As coisas só são ditas boas ou más em relação à sua utilidade para o homem²⁸. O homem está submetido ao objeto, na medida em que a mente com ele se distrai, colocando-o como sumo bem e se dedicando completamente a ele, depositando nele a esperança da alegria suprema. Esperança frustrada, esvanece-se a alegria. Prova-se da alegria com a riqueza enquanto se ganha dinheiro. Busca-se a riqueza como causa da alegria. Se se perde dinheiro, a busca por riqueza produz tristeza, e o vínculo causal com a alegria estabelecido pela associação percebida enquanto se acumulava se perde. A riqueza não é mais percebida como causa da alegria. Evento recorrente, a frustração ensina algo ao homem. A riqueza não é a alegria. Trata-se de um movimento que se dá no plano da experiência, da vagueza ao ensinamento, e que só é possível pelos conflitos que se multiplicam entre os diversos bens buscados pelo homem. Podemos dizer que, no contexto do *Tratado da emenda do intelecto*, o aspecto do ensinamento da experiência que se destaca é de desconstrução: aponta a insuficiência dos bens

27 TIE, §5 e §8.

28 E, 4, pref.

buscados até então para alcançar a alegria contínua e suprema.

Referindo-se à ocorrência do conceito de experiência na *Ética*, Pina Totaro afirma que "a família lexical de *experientia* assume, na *Ética*, o valor de "interioridade reflexiva", de uma reflexão sobre a atividade psicológica humana capaz de alcançar não a realidade empírica, mas a ciência intuitiva e a beatitude"²⁹. A experiência, portanto, é "o ato primário do qual se origina todo ulterior conhecimento reflexivo"³⁰. Mas esse sentido também dialoga com o ensinamento da experiência que abre o TIE. A experiência vaga é sempre abertura para que a mente aumente a sua potência por sua própria atividade, pois nela o homem prova da alegria, passagem de uma perfeição menor a uma maior³¹. O aumento de potência se traduz em mais ação. A alegria é aumento de potência da mente, mas, diante das interrupções ocorridas, com alternados aumentos e diminuições de potência, a ideia da alegria como que se separa da ideia dos objetos externos. Se ele percebe a insuficiência das coisas que o afetam para o alcance de uma alegria contínua e suprema, é porque está presente aí uma reflexão possível pela multiplicidade de afetos ocorridos em meios aos encontros contingentes com as coisas. A experiência, tal como posta no início do TIE, apresenta esse ensinamento, ponto de partida para o que será um complexo processo reflexivo a respeito do verdadeiro bem, uma

29 "La famiglia lessicale di *experientia* assume nell'*Ethica* il valore di 'interiorità riflessiva', di una riflessione sull'attività psicologica umana atta ad attingere non la realtà empirica, ma la scienza intuitiva e la beatitudine" (Totaro, 2002, p. 295).

30 "L'atto primario da cui si origina ogni ulteriore conoscenza riflessiva" (Totaro, 2002, p. 294).

31 E, 3, def. 2 dos afetos.

experiência da experiência. A noção de que bem e mal não estão nas coisas é, assim, um indício fundamental do caráter reflexivo que constitui essa experiência.

Se atentarmos à só ocorrência do termo *experiência vaga* na definição do primeiro gênero de conhecimento, isto é, à experiência vaga como formadora das noções universais referentes aos corpos externos – homens, animais, coisas em geral – sem relação com o aspecto afetivo envolvido na questão do desejo, dificilmente notaremos como ela pode oferecer ao homem uma condição para uma reflexão, uma experiência dessa própria experiência; quando se trata do desejo, da ação em vista de fins que tragam satisfação aos desejos humanos, o homem está sempre numa tensão propiciada pela insatisfação com os bens que não lhe trazem a alegria suprema. Por se tratar de uma multiplicidade desordenada, em meio à qual o homem, tendo-se posto em busca dos bens que crê serem bons em si mesmos, prova da frustração com a alegria passageira e da flutuação de ânimo produzida pela passagem da alegria à tristeza em relação até a um mesmo objeto, a mesma experiência vaga que ocasiona a crença nos fins produz encontros que arrefecem a associação entre os fins e a alegria. A própria ideia de fim que explicava as ações e a partir da qual se buscava ordenar o mundo ameaça desmanchar-se pela própria multiplicidade da experiência vaga que a produziu. Se bem e mal não estão nas coisas, as coisas não podem ser os determinantes das ações: as ações não se explicam pelos fins. Outra deve ser a causa da busca. É a partir daqui que a inversão da ordem segundo a qual as coisas se explicam pelos fins pode se desfazer.

Entre a experiência *docens* e o novo instituto: o impasse da decisão

Apresentada essa relação, é necessário, porém, atermo-nos àquilo que serve como resistência ao que a

experiência ensina, a começar pela própria natureza desse ensinamento. Tal ensinamento, retomamos aqui o já dito anteriormente, tem um caráter desestrututivo. Se, por um lado, a experiência ensina que bem e mal não estão nas coisas; por outro, esse ensinamento não produz de imediato um novo instituto a partir da compreensão de que bem e mal dependem da relação do ânimo com as coisas. Resultado disso é o grande impasse que se impõe a Espinosa no segundo parágrafo do TIE:

De fato, via as comodidades que são adquiridas pela honra e pelas riquezas, e que seria forçado a abster-me de buscá-las se quisesse trabalhar sério para outra coisa nova; e percebia que, se talvez a suma felicidade se situasse nelas, eu dela deveria carecer; porém, se ela não se situasse nelas e eu trabalhasse apenas para elas, então eu também careceria da suma felicidade³².

Se não são a riqueza, as honras e o prazer lascivo que oferecem uma alegria contínua e suprema e, no entanto, são as únicas que o homem vislumbra, que outra coisa é essa que se deve buscar? A insegurança cerceia por todos os lados o ensinamento adquirido com a experiência, pois, sendo desestrututivo, ele não oferece uma resposta afirmativa que substitua o que até então havia de estabelecido. A experiência vaga, ao mesmo tempo em que ocasiona o preconceito finalista, mina-o, mas, ao miná-lo, não oferece nada em troca em termos de uma estrutura alternativa imediata. Vaga-se pela experiência, e ela se enriquece de afetos e de encontros com as coisas. Mas esse enriquecer só faz fortalecer o sentimento de insatisfação ao não se alcançar a alegria suprema e contínua nas diversas coisas que se buscaram. Preso à satisfação dos bens já conhecidos e temeroso de perdê-los na procura por uma

32 TIE, §2.

alegria contínua e suprema – pois aquilo que já se tem pressupõe uma estrutura para ser mantido –, é possível que o homem se conforme à garantia das alegrias que lhe proporcionam, mas a possibilidade de gozar de um bem maior permanecerá sempre no horizonte. Tal possibilidade permanecerá como possibilidade, pois o medo de perder o que já se tem prevalece³³.

Ao constatar o que a experiência lhe ensina, o homem nem por isso se sente mais seguro e mais alegre, pois depara-se com a necessidade de um novo instituto, preso ao impasse entre a busca pela alegria contínua e suprema e a garantia dos bens até então conhecidos. É com esse impasse que podemos entender também, como afirma o próprio Espinosa, como a superstição se torna o caminho mais fácil a ser trilhado quando confrontada com os protestos da própria experiência, assunto de que trataremos nas seções seguintes.

A crença nos fins e a *fabrica* da superstição

Aquele mesmo preconceito finalista que vimos resultar nos ensinamentos da experiência no TIE vemos estruturar a *fabrica* da superstição, quando nos atemos à gênese da superstição no apêndice da *Ética I*. Se o que vimos no TIE é uma ameaça de ruptura do preconceito finalista, a superstição é como que um desdobramento do

33 “[...] não é de admirar (notemo-lo ainda de passagem) que tenham nascido entre os homens todas as controvérsias de que temos experiência, dentre as quais finalmente o Ceticismo. Pois embora os corpos humanos convenham em muitas coisas, discrepam contudo em várias, e por isso o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro, confuso; o que a um é agradável, a outro, desagradável [...]” (E, 1, ap.)

preconceito finalista. O filósofo coloca como subjacente a todo esse processo que culmina na confusa ideia do Deus criador e juiz justamente a crença nos fins de que já falamos anteriormente: "de fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim"³⁴. Se se pode falar de um sistema do pensamento supersticioso, é porque todos os elementos que integram esse sistema se correspondem segundo a ideia de que agem em vista de um fim ou são produzidos para um fim. A projeção coletiva que encontramos na gênese da crença nos fins com a qual os homens leem o mundo também tem como alvo as coisas com que se relacionam. Se tudo se explica pelos fins, também as coisas que já existiam antes do homem são assim explicadas. Se há água e a água é boa para beber, ela deve ter sido feita para esse fim, supõe o homem, e feita assim como o homem mesmo faz coisas tendo um fim em vista. Nesse ponto, Espinosa introduz a conclusão que coroa o sistema do pensamento supersticioso, isto é, a existência de dirigentes da natureza. Assim se fecha o ciclo constitutivo da superstição: da consciência do apetite cuja causa se ignora à conclusão sobre a existência de dirigentes da natureza que também agem em vista de fins. É com a projeção do apetite cuja causa se ignora que o preconceito finalista começa a dar forma a uma espécie de cosmogonia com a qual os homens buscam ordenar o mundo, mas é com o preconceito a respeito dos dirigentes da natureza que essa ordem assume uma forma acabada, consolidando uma lógica supersticiosa. O resultado prático engendrado por essa lógica é a busca por uma aliança com os dirigentes da natureza, pois somente por ela os homens julgam poder alcançar com constância os fins que almejam, dirigindo o seu temor

34 E, 1, ap.

àqueles que controlam a natureza e aos quais devem satisfazer com obediência e temor.

A reação da superstição aos protestos da experiência

Embora a discussão a respeito do sumo bem seja outra em relação ao do apêndice na *Ética I*, há algo a ser reconhecido tanto lá como aqui: a ameaça de ruptura que se produz, lá, com o ensinamento de que bem e mal não estão nas coisas até então buscadas e, no apêndice, nos protestos da experiência que vão de encontro à lógica supersticiosa. É a experiência vaga, indomável e múltipla, que propicia o ensinamento e os protestos da experiência: “e embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos que o cômodo e o incômodo sobrevêm igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito”³⁵. Mas, como se pode notar, Espinosa afirma que, mesmo diante de contradições, a superstição se mantém. A experiência dá forma ao preconceito finalista, que consolida a lógica supersticiosa, mas oferece igualmente muitos exemplos que contradizem tal lógica. Isso porque, com frequência semelhante àquela com que o homem se coloca em busca de algo, ele se vê frustrado perante o ímpio que se esbanja em bonança e o pio que chafurda no sofrimento. Na superstição, a busca pelo que se deseja pressupõe uma moral a ser seguida. Não há caos, mas necessidade de obediência para ser recompensado. Agir bem para gozar de uma boa vida. Ora, se o bom não desfruta de sua recompensa nem o ímpio sofre as consequências de suas más ações, o encadeamento de fatos previsto no pensamento supersticioso não se confirma.

Diante de tal tensão no interior da superstição, pode-se perguntar então: que impede que aquela experiência vaga explique efetivamente a fragilidade do

35 E, 1, ap.

preconceito finalista e torne mais vigorosos os exemplos que o contradizem, buscando demolir a estrutura supersticiosa? Por que ela resulta de pouco efeito e se cala? "Com efeito, foi-lhes mais fácil por esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova"³⁶. E por que seria mais fácil? Cremos que a resposta está, por um lado, na natureza desestrutiva do ensinamento da experiência que desenvolvemos numa seção anterior, isto é, no fato de que a constatação de que bem e mal não estão nas coisas não produz por si um novo instituto, deixando o homem num estado de desorientação prática, assim por dizer. Também no caso dos protestos da experiência contra a lógica supersticiosa da distribuição das recompensas podemos encontrar esse caráter desestrutivo, pois, se não há a devida recompensa para os bons nem o devido castigo aos maus, Deus não se faz conceber como deveria, isto é, como legislador e juiz. Se o cômodo e o incômodo sobrevêm igualmente aos pios e aos ímpios, a associação assegurada pelo pensamento supersticioso entre a obediência e a fortuna se dissiparia, Deus não pode mais sustentar-se como dirigente da natureza com o qual o homem pode conseguir os bens que busca. Mas o que se apresenta de imediato no horizonte é uma espécie de niilismo. Além disso, há um segundo ponto da resposta à questão formulada acima: sustentada coletivamente, a superstição possui mecanismos internos para reagir contra esses protestos.

Podemos encontrar no estado hebraico o exemplo histórico espinosano por excelência da estruturação política do pensamento supersticioso. A aliança dos hebreus com Deus estava fundamentalmente ligada à expectativa do povo de gozar de bonança na vida terrena: "o Pentateuco, é preciso notar, não promete nada além de uma

36 E, 1, ap.

felicidade puramente mundana: honrarias, fama, vitórias, riquezas, prazeres, saúde; a tranquilidade da alma e a verdadeira beatitude não são mencionadas em nenhum lugar”³⁷. O alcance de tais promessas pressupunha a boa conduta, conforme aos mandamentos divinos. De acordo com Matheron, esse anseio mostra que a fé hebraica não era de caráter especulativo³⁸. Os hebreus não eram um povo de filósofos e teólogos. Havia profetas, autoridades ao mesmo tempo políticas e religiosas que interpretavam as revelações, as quais regulavam a vida em comum. O hebreu agia bem para agradar a Deus, usando como critério a palavra dos profetas, o que constava nos livros contendo as revelações divinas, para que Deus assim lhe concedesse uma vida confortável, fartura etc. É assim, por exemplo, que, na teocracia hebraica, a falta de um era pena contra todos, contra o estado hebraico, e era passível de castigo:

os princípios éticos, longe de serem enunciados como tais, não se distinguam em nada dos

37 “Le Pentateuque, il faut le remarquer, ne promet rien d'autre qu'une félicité purement mondaine: honneurs, renommée, vistoires, richesses, plaisirs, santé; la tranquillité de l'âme et la vraie beatitude n'y sont mentionnées nulle part” (Matheron, 1997, p. 27).

38 “En quatrième lieu, enfin, ce ritualisme se fondait sur une dogmatique ultra-sommaire. Les véritables dogmes, c'étaient les articles de la Loi. Quant aux enseignements théoriques, il réduisaient au minimum indispensable pour justifier l'obéissance. Il fallait croire, bien entendu, aux récits historiques qui relataient les circonstances du pacte conclu entre Dieu et Israël. Mais, sur nature et les attributs de Dieu, Moïse n'imposa aucune doctrine spéculative. Ne disons même pas que les Hébreux étaient *libres* de penser ce qu'ils voulaient à ce sujet: ce serait un anachronisme; en réalité, la question ne se posait pas, puisque nul n'osait réfléchir. Aucun peuple, peut-être, ne fut aussi étranger à la philosophie que le peuple juif” (Matheron, 1997, p. 29-30).

imperativos jurídicos mais contingentes e mais diferentes do ponto de vista da beatitude: imersos entre esses últimos, reduzidos de certo modo ao mesmo plano, não apareciam como ensinamentos, mas como ordens, acompanhadas de sanções adaptadas ao contexto nacional³⁹.

A falta de um punha o povo em má situação frente a Deus. Os mandamentos divinos eram as leis do estado. Dentro desse contexto, os chamados protestos da experiência contra a superstição não se faziam sentir na mente. A superstição era absoluta na mente do hebreu: o que poderia ser visto como falha do pensamento supersticioso era tragado para dentro da sua lógica como sinal, resposta divina aos atos humanos, e servia de reforço à própria superstição⁴⁰. Mas isso só era possível pelo poder político que detinha o profeta como intérprete das revelações divinas. O próprio estado se incumbia de penalizar os malfeiteiros, atuando como realizador do mecanismo do castigo divino prometido a eles conforme aos mandamentos. A superstição estava consolidada politicamente, organizando integralmente a dinâmica entre os homens. Nesse contexto

39 “Les principes éthiques, loin d’être énoncés en tant que tels, ne se distinguaient en rien des impératifs juridiques les plus contingents et les plus indifférents du point de vue de la béatitude: noyés parmi ces derniers, rabattus en quelque sorte sur le même plan, ils n’apparaissaient pas comme des enseignements, mais comme des ordres, assortis de sanctions adaptées au contexte national” (Matheron, 1997, p. 27-28).

40 “Donde terem dado por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam 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 da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar)” (E, 1, ap.).

antigo, atentar aos protestos da experiência era impensável, pois não havia outra norma que não a da superstição.

Mas todo esse sistema sofre alterações muito importantes ao longo da história. Dissolvido o estado hebraico com seus conflitos internos e, por fim, com o domínio romano, o monopólio da punição se separa da estrutura do estado hebraico, não sendo mais possível fazer valer a lei divina como imperativo jurídico. Resultante dessa conjuntura, a diáspora hebraica só faz consolidar esse quadro. Não há mais perfeita correspondência entre a lei do estado e o mandamento divino. Não mais profetas, Cristo tem discípulos, homens que transmitem os seus ensinamentos. Não mais mandamentos que se impõem aos pecadores com a punição na vida terrena, mas uma lei moral interior⁴¹. Isso tudo desloca o mandamento do âmbito legal

41 "Podemos também concluir daí a razão por que a Bíblia está dividida em livros do Antigo e do Novo Testamento: é que, antes do advento de Cristo, os profetas costumavam pregar a religião como lei da Pátria baseada no pacto concluído no tempo de Moisés, ao passo que os apóstolos a pregaram depois a todos os homens como lei católica e baseada apenas na paixão de Cristo" (TTP, 12, p. 201-2 [163]). Matheron comenta esse mudança: "Ainsi la doctrine du Christ répondait-elle à un besoin historique bien défini. Moïse, en mettant au point un système institutionnel qui réalisait presque parfaitement le type d'équilibre vers lequel tendaient toutes les sociétés barbares, avait donné au problème des rapports entre religion et Etat la meilleure solution possible pour ce genre de société. Par là-même, il avait fait naître un climat des concorde sans équivalent nulle part ailleurs, et que les Juifs, par la suite, devaient toujours s'efforcer de retrouver. Dans la débâcle où l'Etat hébreu fut nécessairement entraîné par son unique malformation, cette exigence de fraternité tendait à se dégager des particularités culturelles à travers lesquelles elle s'était d'abord manifestée. Le Christ la reprit à son compte, acheva de la détacher de son milieu originel et l'adapta au nouveau contexte que créait maintenant, pour les Juifs, leur dispersion sur toute l'étendue d'un monde unifié par Rome. De

para o âmbito do sentimento, da interioridade. O homem interioriza o mandamento, e a punição se transmuta em promessa de punição na vida após a morte. O controle do homem encontra lugar na sua própria interioridade.⁴²

No que diz respeito ao estado hebraico, é praticamente impossível pensar os protestos da experiência como ponto de ruptura do pensamento supersticioso. Mas podemos, por meio das mudanças supracitadas, compreender como esses protestos da experiência, no âmbito coletivo, embora se façam sentir com maior força frente às mais novas formas de superstição, nem por isso deixam de encontrar resistência em alguma forma de reação da superstição.

É possível encontrar um denominador comum tanto no caso hebraico como no cristianismo: a superstição,

ce fait, il définissait un nouveau rapport entre religion et Etat: le meilleur possible pour une société civilisée. Le problème de la *sacralisation du politique* recevait une solution qui s'opposait point par point à celle de Moïse: divinisation, non plus d'une forme particulière de communauté considérée comme intangible, mais de la communauté humaine en général, toute latitude étant par ailleurs laissée aux hommes de se donner eux-mêmes les institutions et les lois qui leur convenaient; au lieu d'un ritualisme envahissant, réduction de la religion à une éthique de la solidarité interhumaine, tout le reste étant ainsi abandonné à la libre réflexion individuelle; conditionnement moral intérieur, et non plus extérieur, chaque individu pouvant ainsi être livré à lui-même en un grand nombre d'occasions sans jamais rien perdre de son dévouement au bien public" (Matheron, 1997, p. 81).

42 Esse processo de depuração do pensamento supersticioso resultante na interiorização da religiosidade, no entanto, não impede que encontremos, nos tempos de Espinosa, por exemplo, a tendência sempre latente dos representantes religiosos em concentrar maior poder e fazer reviver a simbiose teológico-política do estado hebraico. A Holanda do século XVII, muito embora longe de ser uma teocracia, vivenciava a constante ameaça de domínio político da parte de alguns grupos religiosos.

seja ela simplória e rude ou teologicamente elaborada, vale-se dos afetos negativos – sendo mais contundente dado o seu poder de punição entre os hebreus, mas onipresente na moral cristã, porquanto elaborada interiormente como culpa –, mostrando uma potente reação à experiência vaga quando essa pode produzir e tornar mais vigoroso o que nela contradiz o pensamento supersticioso. É compreensível então que, ao falar de superstição, tenhamos que falar de afetos e de coerção por meio dos afetos, como destaca Homero Santiago:

Não conhecemos todas as determinações e pensamos, então, que nossas ações dependem de causas finais, formando uma doutrina cujo ápice é a figura de um Deus criador e transcendente que teria criado o mundo segundo certos fins que são insondáveis para o homem, uma vez que derivam de um ser infinito. Surge a doutrina finalista, segundo a qual o mundo é estruturado tal como está porque é a vontade de Deus. As consequências para os afetos humanos são nefastas; resulta daí um sistema de tristeza e medo (o medo de punições, o medo do inferno, e assim por diante) que abre um campo onde a superstição se torna uma questão de poder, poder teológico-político. Aquele que se arroga intérprete dos fins divinos (o teólogo, o padre, o pastor, tanto faz) obtém poder sobre outras pessoas, unindo em si teologia e política, dando vida à forma mais perfeita, conforme Espinosa, de dominar uma multidão⁴³.

Há toda uma estrutura de poder que dá voz ao sistema de recompensas e castigos baseado na superstição, estrutura essa encabeçada por aqueles que se fazem intérpretes dos desígnios e das revelações divinos, mesmo no cristianismo. Esse domínio dos intérpretes dos deuses se

43 Santiago, 2024, p. 158.

traduz politicamente em concentração de poder e mobiliza os afetos da multidão. Se a natureza mesma não distribui com justeza as recompensas aos bons e os castigos aos maus, essa estrutura empenha-se ela mesma em fazer imperar a superstição, valendo-se do medo e do castigo, ou ao menos da promessa dele, quando o poder político não está todo nas mãos das autoridades religiosas. O discurso supersticioso, quando confrontado, reage com veemência:

E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses⁴⁴.

Uma tal predicação acarreta exclusão, marginalização, estigma. Tal reação produz afetos negativos no indivíduo. O aferrar-se à superstição se deve em grande parte à coerção presente no discurso que imprime o medo no homem. À disposição ainda incipiente à busca por algo que substitua a superstição, disposição essa oriunda do recorrente fracasso da superstição como leitura do mundo, a própria superstição opõe a condição da ignorância⁴⁵.

44 E, 1, ap.

45 "Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, a fim de prová-la tenham introduzido um nove modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por

Jamais o homem pode conhecer os desígnios de Deus, tamanha a sua pequenez no mundo, dirá o supersticioso. Que merece um ser tão limitado com tamanha soberba e ousadia? Se não vem o castigo, há de conviver ao menos com a sua ameaça. A superstição mina por sua força interna o estabelecimento de um novo instituto.

Assim, se, por um lado, a experiência que, pela condição natural dos homens, dá forma ao preconceito finalista é também aquela pela qual a experiência abre espaço a uma reflexividade que o coloca em xeque; por outro, tal experiência encontra grande fragilidade no próprio caráter desestrututivo do seu ensinamento e, por outro, na força de retenção da superstição. Isso faz com que o caminho do TIE permaneça difícil de ser trilhado. Em âmbito coletivo, à reflexão, trabalhosa e de início sem norte, impõe-se a força coletiva da superstição na vida do indivíduo. Ao preconceito finalista subjaz a ignorância e é com ele que se forma a *fabrica* da superstição, a qual não se sustenta sem o medo, seja da punição terrena para o hebreu, seja da punição eterna, para o cristão.

acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderás que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância" (E, 1, ap.).

Considerações finais

Mostramos ao longo desse trabalho que a experiência vaga está de fato presente na gênese do preconceito finalista que estrutura o pensamento supersticioso. A consciência dos apetites juntamente com a ignorância das causas produz a ideia dos fins e do desejo como busca de fins. Havendo uma projeção de tal percepção nos demais homens, o preconceito finalista se espalha por toda a realidade. A experiência vaga pode ser reconhecida aí por conta da ideia parcial e sempre recorrente que o homem tem de seus apetites na condição natural. O que deseja torna-se o fim de suas ações mediante a multiplicidade constitutiva da experiência vaga que está em sua gênese.

Num segundo momento, buscamos mostrar que é em meio a esse mesmo acúmulo de percepções, em sua incessante busca pelo que julga bom em si - desdobramento do preconceito finalista -, que a experiência ensina ao homem a fragilidade do preconceito finalista, tal como explicita o TIE. A mesma experiência vaga que faz nascer a ideia de fim a coloca em xeque pela multiplicidade de casos em que o homem experimenta a flutuação de ânimo produzida por um objeto que julgava bom em si. O que a experiência ensina, porém, coloca o homem num impasse sobre o que possa trazer-lhe uma alegria contínua e suprema, o que mitiga a força desse ensinamento.

Em seguida, buscamos mostrar como a experiência vaga explicita as contradições do pensamento supersticioso que se estrutura a partir do preconceito finalista. Isso porque a superstição, que busca codificar as ocorrências do mundo em termos de recompensa e castigo, está sempre em vias de romper-se quando o homem vê que seus esforços, embora concordes com os desígnios divinos, não recebem a devida recompensa que ele esperava.

Vimos, por fim, que, apesar dessa ameaça da experiência vaga no interior da superstição, há um contrapeso

a ela oferecido pelo sistema da superstição. Embora seu mecanismo sofra mudanças ao longo do tempo, dos hebreus ao cristianismo, a coerção pelos afetos possibilitada pelo fato de que a superstição é um constructo coletivo faz refrear os protestos da experiência contra ela e se impõe com força ainda maior perante a negatividade dos protestos da experiência que não oferecem de imediato uma estrutura alternativa à *fabrica* da superstição.

Referências bibliográficas

Bibliografia de Espinosa

- Espinosa, Bento de (2015). *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp. Edição bilíngue: latim-português.
- Espinosa, Bento de (2023). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Samuel Thimounier. Introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Belo Horizonte: Autêntica.
- Espinosa, Bento de (2004). *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. 3. ed.. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Outros filósofos e comentadores

- Mark, T. C. (1972). *Spinoza's Theory of Truth*. New York and London: Columbia University Press.
- Matheron, Alexandre (1997). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier.
- Moreau, Pierre-François (1994). *L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Santiago, Homero. Através do espinosismo. In: *Revista Co-natus - Filosofia de Spinoza*, v. 16, n. 27, ano de 2024, p. 155-161.

"Em vista de um fim"

Totaro, Pina. *Experientia* nella filosofia di Spinoza. In: Marco Veneziani (org.) (2002). *Experientia: X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 4-6 gennaio). Florença: Leo S. Olschki Editore. P. 287-302.

A DINÂMICA DOS AFETOS E DA IMITAÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA

Larissa Nardo Baio Rocha¹

Introdução

O ensaio é um convite para percorrer o caminho trilhado por Espinosa na dinâmica dos afetos e de sua imitação, essencialmente, pelo conjunto das proposições de vinte e sete a trinta e um, da terceira parte da *Ética*: da origem e natureza dos afetos² e será estruturado em duas

1 Doutoranda em filosofia pela Unesp-campus Marília; lattes: <http://lattes.cnpq.br/1587732799059433>; e-mail:larissa.nardo@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 As citações diretas e indiretas da obra espinosana apresentar-se-ão de forma que aqueles que as tenham em mãos, independentemente da tradução, tenham o exato acesso aos excertos mencionados. A proposta considera as informações trazidas na maioria das traduções e a forma com que a comunidade de estudos espinosanos convencionou mencioná-la. Neste sentido, ao indicativo da *Ética* (*E*), seguirá o número da *Parte*, apontado somente pelo algarismo romano, posteriormente, as proposições (prop.) serão seguidas de uma numeração em algarismos arábicos e as definições (def.), axiomas (ax.), escólios (escol.), corolários (corol.), explicações (exp.), demonstrações (dem.) também seguidos das respectivas numerações, quando houver (*EI*, prop. 32, escol.). Ao do Tratado Político (*TP*), seguirá a menção ao Capítulo, seguido pela numeração em algarismos arábicos, posteriormente, ao sinal de parágrafo §, acompanhar-se-á sua numeração (*TP*, Capítulo 1, §4).

seções.

A primeira parte: da gênese e estrutura dos afetos acomoda tópicos que se relacionam com a natureza singular do modo. Serão articulados temas como a imagem das coisas, as noções universais e as relações que se estabelecem (consigo mesmo e com os outros) pelo despertar da coisa semelhante em nós. Quanto aos afetos, percorrer-se-ão os seus fundamentos, gêneros e espécies. Construídas em função das relações e denominações extrínsecas, as espécies de afetos se diferenciam em razão de seu objeto. Seguir-se-á a advertência espinosana de que seria desnecessário tratá-las de maneira exaustiva e, até mesmo, impossível.³ Assim, buscar-se-á conhecê-las por suas propriedades comuns. Ao longo do texto, serão trazidos alguns afetos indispensáveis para o deslindar deste eixo temático, sem contudo exaurir os sentimentos elencados ao final da terceira parte da *Ética*, na definição dos afetos.

A segunda parte: da potência de agir e dos afetos coletivos, colaciona os tópicos que de alguma maneira se conectam mais diretamente com os afetos compartilhados. O modo como a dinâmica dos afetos e da imitação absorve, por meio da relação com os semelhantes, a formação destes afetos e a conveniência pela via afetiva. Ver-se-á que, mesmo sendo o campo afetivo composto de relações que se estabelecem pelo primeiro gênero de conhecimento (imaginação) e se caracterizam pela instabilidade e vulnerabilidade de seus vínculos, à proporção que os afetos compostos se intrincam e as flutuações da alma se acentuam, pode nele subsistir uma composição de potências.

A aparente simplicidade da dinâmica de imitação complicar-se-á à medida que são articulados os afetos primários (tristeza, alegria e desejo) com suas espécies: os afetos compostos (flutuação de ânimo) e os derivados. Por exemplo, para impedir a diminuição de sua própria

3 EIII, prop 56, escol.

potência, o homem se esforça para fazer o bem ao comiserado a quem não odiará, embora lhe cause tristeza. O desejo surgido daquele afeto triste é a benevolência. Neste caso, a paixão que pode estimular a potência, em que pese a certeza de um bem só se dê pela via racional. O exemplo da benevolência também é interessante, porque ao apontá-la como uma propriedade da natureza humana, Espinosa retira qualquer resquício de uma moralidade transcendente e reafirma que o caminho para a compreensão dos afetos é o das leis e regras universais da natureza.

Parte I - Da gênese e estrutura dos afetos

Nesta primeira seção, tratar-se-á de questões que se referem ao homem enquanto modo singular definido e determinado. Buscar-se-á apresentar, sucintamente, a relação que Espinosa estabelece entre o corpo e a mente; e a ligação que este modo estabelece com o mundo que lhe é exterior, por meio de um regime de afecções necessário. Ademais, as considerações espinosanas de que a mente possui ideias adequadas e inadequadas conectam-se a temas como potência, *conatus* e passividade.

Ao perquirir a natureza e origem dos afetos, Espinosa os faz pelos primários, ou seja, pela alegria, tristeza e desejo. Incluindo os afetos compostos, as flutuações da alma e os afetos derivados, com a advertência de referirem-se mais aos objetos aos quais são direcionados. Ademais, o poder de afetar e ser afetado simultaneamente de uma infinitade de maneiras vincula-se à capacidade que o homem tem de imaginar distintamente as coisas; de formar noções universais segundo a ordem comum da natureza; e identificar o outro como semelhante. O estabelecer de conveniências, ainda que em um campo de passividade acentuada, abre espaço para a segunda seção: da potência de agir e dos afetos coletivos.

A natureza dos afetos

Espinosa, na terceira parte da *Ética*, propõe conhecer a natureza e a força dos afetos e a potência da mente para refreá-los, seguindo o seu método geométrico. Em suas primeiras considerações, esclarece que nada acontece na natureza que lhe seja estranho, isto é, todas as coisas estão submetidas às suas leis e regras universais, sendo essa a única via para o conhecimento. Do que se segue que os afetos, inclusive os negativos (como o ódio, a ira, a vingança, o escárnio etc.)⁴ possuem causas e propriedades precisas que admitem ser compreendidas como as outras coisas singulares.

Afeto e afecção são termos que se correlacionam, mas não se confundem na filosofia espinosana. Na primeira parte da *Ética* que trata de Deus, as afecções (*affectio-nes*) se referem à substância, são os modos definidos como aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.⁵ Na terceira parte, ao definir os afetos (*affectum*), Espinosa o faz como sendo as afecções do corpo “pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada, diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente a ideia destas afecções”.⁶ Conforme a advertência de Chantal Jaquet, a afecção do corpo é uma condição necessária, mas não suficiente para a constituição do afeto que se explica pelas modificações (e suas ideias) que causam alguma variação em sua potência de agir: “todo afeto é uma afecção, mas nem

4 Os afetos, conforme veremos de forma mais detida adiante, são apresentados pelo autor de maneira não exaustiva, tendo em vista a impossibilidade e a ausência de necessidade de fazê-lo, uma vez que serão sempre derivados ou compostos dos três afetos primários: alegria, tristeza e desejo.

5 EI, def. 5.

6 EIII, def. 3.

toda afecção é um afeto.”⁷

Quanto aos afetos, importa esclarecer que eles se referem ao corpo e à mente simultaneamente (*simul*) e podem ser ações ou paixões a depender das causas das afecções (e de suas ideias). O modo será causa adequada de uma afecção qualquer se o efeito dela puder ser percebido clara e distintamente somente por sua natureza. A causa inadequada, embora possa ser entendida pela natureza do modo afetado, será de forma confusa ou mutilada.⁸ Assim, agimos ou padecemos, quando ocorre em nós, interna ou externamente, algo de que somos causa total ou parcial.

O corpo humano, enquanto uma modificação finita e determinada do atributo da extensão, é complexo, composto por inúmeros outros modos também complexos. Em sua relação com os modos exteriores, pode ser afetado parcial ou totalmente, logo, pode ser modificado de muitas maneiras pelo mesmo modo, em momentos diferentes, e de diversas formas, por modos diferentes, ao mesmo tempo.

As afecções podem aumentar ou diminuir a potência de agir, ou ainda, podem ser indiferentes.⁹ Os encontros modificam o indivíduo, podendo tornar suas partes maiores ou menores do que antes. Todos os corpos, intrínsecos (nos corpos complexos) e extrínsecos, estão em movimento ou em repouso¹⁰ e mantêm a sua forma desde que cada parte preserve o seu movimento e consiga comunicá-lo às outras nas mesmas dimensões que antes.¹¹

O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo existente em ato, e nada além dele. O homem é a manifestação de dois dos infinitos atributos da substância:

7 JAQUET, *A unidade do corpo e da mente*, 2015, p. 125.

8 EIII, def. 1.

9 EIII, post. 1.

10 EII, ax. 1, após prop. 13.

11 EII, Lema 5 e7, após prop. 13.

pensamento e extensão, e o corpo existe tal qual o sentimos.¹²

“Quanto mais um corpo é mais apto do que os outros para agir (fazer) ou padecer de muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua mente é mais apta do que as outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem dele próprio, e quanto menos os outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente.”¹³

Chantal Jaquet aponta para a importância de percebermos a passividade do corpo e da mente não como “uma natureza manchada de negatividade”, mas como uma aptidão para padecer que revela, com a aptidão de agir, a maior capacidade de um corpo e uma mente em relação aos outros. Espinosa, ao tratar da natureza dos afetos, propõe que façamos este exercício, portanto, que deixemos de tratá-los como odiosos, repugnantes, viciosos e possamos compreendê-los como inseridos em uma natureza que tem suas regras e leis universais.

“A potência de agir é primeiro apresentada como uma aptidão para agir e padecer de várias maneiras simultaneamente. Ela inclui assim tanto os efeitos de que o corpo é causa adequada, total, quanto aqueles de que ele é causa inadequada, parcial. Cumpre notar que a aptidão para padecer figura entre os critérios que permitem determinar em que um corpo supera um outro e contém mais realidade. A passividade não é, portanto, por natureza, manchada de negatividade, pois um corpo que pode padecer de maneira variada tem mais aptidão

12 EII, prop. 13, dem. e corol.

13 EII, prop. 13, corol.

que um corpo que padece de poucas maneiras. A passividade é uma realidade, sempre uma atividade parcial, pois, embora causa inadequada, o corpo contribui para a produção de efeitos com o concurso de causas exteriores. É por isso que ela é integrada à potência de agir.”¹⁴

A imitação dos afetos ocorre no âmbito da imaginação e se dá com relação àquelas coisas que nos eram indiferentes, isto é, não aumentavam, nem diminuíam a nossa potência, mas que passam a nos afetar à medida que as consideramos como semelhantes a nós.

As espécies de afetos

Ao inventariar as espécies de afetos em sua *Ética*, Espinosa afirma que seria impossível e desnecessário fazê-lo exaustivamente. Desnecessário porque, para conhecer a origem e a natureza dos afetos, e a potência da mente para refreá-los, basta compreender a natureza dos afetos primários e as propriedades comuns de suas espécies. Pela mesma razão, ao mencionar a dor (*dolorem*),¹⁵ melancolia (*melancholiam*), hilaridade (*hilaritatem*) e carícia (*titillationem*),¹⁶ o autor justifica que neles não se deterá por referirem-se mais à extensão do que ao pensamento.

“Não posso, de resto, explicar aqui as outras espécies de afetos (pois são tantas quantas são as espécies de objetos) e, ainda que pudesse, não seria necessário. De fato, para o que nos propomos, que é determinar a força dos afetos e a potência da mente

14 JAQUET, *A unidade do corpo e da mente*, 2015, p. 132-133.

15 Tendo em conta que as traduções para o português da *Ética* podem trazer algumas variações quanto à terminologia adotada para nomear os afetos. Optou-se, quando de sua primeira aparição no texto, colocar entre parênteses a sua forma em latim.

16 EIII, prop. 11, escol.

sobre eles, basta-nos ter uma definição geral de cada afeto. Basta-nos, afirmo, compreender as propriedades comuns dos afetos e da mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da mente na regulação e no refreio dos afetos. Portanto, embora haja uma grande diferença entre este e aquele afeto de amor, de ódio ou de desejo, por exemplo, entre o amor para com os filhos e o amor para com a esposa, não é preciso, entretanto, conhecer essas diferenças, nem investigar mais profundamente a natureza e a origem dos afetos.”¹⁷

Quanto à impossibilidade, se dá pelo fato de que existirão tantos afetos quantas forem as espécies de objetos pelos quais os homens podem ser afetados.¹⁸ No excerto abaixo colacionado, o autor apresenta a forma com que a natureza de cada espécie de alegria e de tristeza pode ser explicada.

“(...) a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de maneira que exprima a natureza do objeto pelo qual somos afetados. Assim, a alegria que provém de um objeto, por exemplo, A, envolve a natureza desse objeto A, e a alegria que provém do objeto B envolve a natureza desse objeto B. Portanto, esses dois afetos de alegria são, por natureza, diferentes, pois provêm de causas de natureza diferente. Da mesma maneira, também o afeto de tristeza que provém de um dado objeto é, por natureza, diferente da tristeza que provém de uma outra causa. É assim que se devem compreender também o amor, o ódio, a esperança, o medo, a flutuação de ânimo, etc. Necessariamente existem, portanto, tantas espécies de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, etc., quantas são as espécies de

17 EIII, prop. 56, escol.

18 EIII, prop. 56.

objetos pelos quais somos afetados.”¹⁹

A natureza das espécies de desejo surge como um desdobramento necessário da alegria e da tristeza. Como veremos mais detidamente adiante, o desejo se define como sendo a essência atual do homem, enquanto determinado a fazer alguma coisa por uma certa afecção. Trata-se de um apetite que provém dos afetos de alegria e tristeza e considera o estado atual daquele que foi por ele afetado. Assim, a natureza dos desejos suporá necessariamente os afetos de que provém, logo, “existem, assim, tantas espécies de desejo quantas são as espécies de alegria, de tristeza, de amor, etc., e, consequentemente, [...] quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.”²⁰

Com efeito, é possível que os nomes dados às espécies pelo uso comum expliquem mais a natureza dos objetos aos quais estão referidos do que a eles próprios. Espinosa adverte para as seguintes paixões: gula (*luxuria*), embriaguez (*ebrietatem*), luxúria (*libidinem*), avareza (*avaritiam*) e ambição (*ambitionem*); espécie de amor que se distanciam somente por seus objetos e, nesta medida, não possuem afetos opostos, aqueles que lhe parecem contrários, são, na verdade, a própria capacidade da mente em refreá-los.

“Entre as espécies de afetos, as quais (pela prop. prec.) devem ser muitas, são notáveis a gula, a embriaguez, a luxúria, a avareza e a ambição, que não passam de designações do amor ou do desejo, as quais explicam a natureza de cada um desses afetos pelos objetos aos quais estão referidos. Com efeito, por gula, embriaguez, luxúria, avareza e ambição não compreendemos nada mais do que um amor ou um desejo imoderado de comer, de beber, de

19 EIII, prop. 56, dem.

20 EIII, prop. 56, dem.

copular, de riquezas e de glória. Além disso, esses afetos, à medida que os distinguimos de outros apenas pelo objeto a que estão referidos, não têm afetos que lhes sejam opostos. Com efeito, a temperança, a sobriedade e, enfim, a castidade, que costumamos opor à gula, à embriaguez e à luxúria, não são afetos ou paixões: apenas manifestam a potência de ânimo que regula esses afetos.”²¹

A valer, para Espinosa, é suficiente, para o uso da vida, que se conheçam as propriedades comuns dos afetos e a natureza de seus gêneros. No entanto, ao final da terceira parte, na definição dos afetos, o autor elencou quarenta e oito espécies de afetos compostos e derivados, os quais variam de acordo com relações e denominações extrínsecas.²² Quanto às espécies apresentadas, revela o autor: “estes nomes significam outra coisa no uso comum. Contudo, o meu intuito não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas e indicá-las com vocabulários cuja significação usual não repugna inteiramente aquela com que quero empregá-los.”²³

A imagem das coisas

Por que podemos considerar como presente coisas que não existem ou estão ausentes? A ideia de como o nosso corpo é afetado envolve necessariamente a natureza do corpo humano e a do corpo exterior. Do que se extraem duas conclusões importantes: a cada afecção conhecemos a nossa natureza com a multiplicidade das coisas que nos afetam; e que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo.²⁴ Quando o

21 EIII, prop. 56, escol.

22 EIII, def. dos afetos 48, exp.

23 EIII, def. dos afetos 20, exp.

24 EII, prop. 16, corol. 1 e 2.

corpo humano é afetado, a mente contempla o corpo que o modifcou como existente em ato ou presente até que uma nova afecção, mais forte e contrária, exclua a existência ou a presença da primeira.²⁵

A mente, portanto, pode contemplar como presentes as ideias das afecções pelas quais o corpo foi afetado, ainda que não mais existam ou que não estejam presentes. O argumento espinosano se assenta na ideia dos vestígios ou impressões deixados pelas partes fluidas do próprio corpo em suas partes moles ao alterarem a intensidade com que se movimentam por determinação de um encontro com um corpo externo. Com o retorno do movimento espontâneo, as partes fluidas, ao tocarem a superfície modifcada de suas partes moles, fazem com que a mente tome aquele que a modifcou como presente²⁶ e assim o considere até que a ideia de outra afecção o substitua.

Por outro lado, salienta-se que a ideia que constitui o ser formal da mente humana é o corpo, uma ideia composta de muitíssimas outras ideias²⁷ e não se confunde com a ideia que temos do corpo exterior, somente essa última pode considerar presente as coisas que não estão. Para esclarecer este ponto, o próprio autor traz como exemplo a ideia de Pedro. Enquanto ideia que constitui a essência do próprio Pedro, a mente de Pedro envolve sua existência e sem ele não pode existir. Contudo, a ideia que Paulo tem de Pedro envolve a natureza dos dois e reflete mais a constituição do corpo do próprio Paulo do que de Pedro. Enquanto Paulo existir, sua mente poderá contemplar Pedro como presente, ainda que não mais exista. Neste sentido temos a definição de imagem das coisas como: “as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como presentes a nós, ainda que não reproduzam as

25 EII, prop. 17

26 EII, post. 5, após a prop. 13.

27 EII, prop. 15.

figuras das coisas. E quando a mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina.”²⁸

O regime de imitação dos afetos está inserido naquilo que Espinosa nomeou, na *Ética*, de primeiro gênero do conhecimento: opinião ou imaginação.²⁹ Ao perceber muitas coisas, os homens não podem imaginá-las distintamente e, por isso, formam noções universais a partir da experiência. A mente humana, quando parte do encontro com as coisas singulares, percebe as coisas pela ordem comum e, nestes termos, não terá de si própria, do seu corpo e do corpo exterior uma ideia que não seja confusa e mutilada, portanto, inadequada. A ideia que se seguirá dessa compreenderá as mesmas propriedades e da mesma maneira será incompleta.³⁰

Ao ouvirmos ou leremos uma palavra, formamos uma ideia semelhante àquela pela qual imaginamos uma coisa.³¹ O exemplo dado por Espinosa é o da palavra *pomum*: ao ouvir o signo, um romano recordará rapidamente de um fruto, não porque o som articulado lhe traga qualquer semelhança, mas por ter muitas vezes visto o fruto enquanto ouvia a palavra. Isso ocorre porque, quando o corpo humano tem afecções simultâneas, comprehende confusamente e não consegue distinguir o que é causa eficiente do que é causa accidental. Quando a mente imaginar qualquer uma delas, se lembrará da outra.³² Nesse sentido, a memória, no campo afetivo, será o encadeamento das ideias que se formam segundo a ordem e a conexão das afecções do corpo humano e, por isso, será diferente para cada homem.³³

28 EII, prop. 17, escol.

29 Sobre os gêneros de conhecimento na *Ética* conferir :EII, prop. 40, esc. 2.

30 EII, prop. 29, corol.

31 EII, prop. 40, escol. 2.

32 EII, prop. 18.

33 EII, prop. 18, escol.

As noções universais e a coisa semelhante a nós

O corpo humano é complexo, capaz de afetar e ser afetado, parcial ou totalmente, simultaneamente por inúmeros modos, e a mente será tão potente quanto o seu objeto, e formará a ideia destas afecções. Entretanto, assim como o corpo, a mente é limitada, podendo perceber clara e distintamente somente um número certo e determinado de imagens e, uma vez excedido, as imagens começam a se embaralhar, ao ponto de se misturar completamente entre si. A mente humana imaginará distintamente tantos corpos exteriores quantas imagens (afecções do corpo humano) possam ser formadas em seu corpo. Quando as afecções não puderem ser separadas, a mente imaginará os corpos sem qualquer distinção e os perceberá somente pelo atributo ou por noções universais. Isso pode explicar, inclusive, por que as imagens nem sempre têm a mesma força.

Espinosa define noções universais como as ideias confusas que formamos porque a capacidade de imaginar da mente é superada pelo número de afecções do corpo humano (imagens das coisas). Entretanto, essa capacidade não é inteira, mas parcialmente superada. A mente imaginará distintamente aquilo pelo qual foi mais frequentemente afetada, mas não as pequenas diferenças dos singulares, como, por exemplo, nos homens, a dimensão de cada um, a cor dos olhos, o cabelo. Não conseguimos imaginar o número determinado de homens existentes, por isso, os consideramos por um conjunto de infinitos singulares. As noções universais seguem a ordem comum da natureza, logo, não são formadas igualmente por todos, dependem das afecções às quais o corpo humano foi mais frequentemente exposto e do encadeamento das ideias destas afecções, pelo qual a mente imagina ou recorda mais facilmente do que de outras.

“Por exemplo, os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, entenderam sob o nome de homem o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede, sem penas, um animal racional; e assim, quanto ao restante, cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição do seu corpo. Por isso, não é de se admirar que, entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias”.³⁴

As coisas que imaginamos semelhantes a nós, referidas na proposição vinte e sete da terceira parte da *Ética*, são os homens, enquanto uma noção universal? Não. Ao contar a história do primeiro homem, o autor argumenta que, após ter se convencido de que os animais eram seus semelhantes, Adão passou imediatamente a imitar suas afecções.³⁵ Efetivamente, nada concorda mais com o homem do que outro homem racional. Neste sentido, poder-se-ia entender que eles são o que têm de mais semelhante um ao outro. Contudo, quando guiados por suas paixões, especialmente por afetos tristes, esses flutuam em seu ânimo, são levados a direções opostas e nem sempre concordam em natureza. Assim, a dinâmica afetiva pressupõe a maneira com que cada um formará esta noção universal, de acordo com as disposições do seu próprio corpo, do corpo exterior, e da forma com que é mais frequentemente afetado. Diante dessa passividade acentuada, a afecção pela qual imaginamos a coisa semelhante nos permitirá, segundo Marilena Chauí, contemplar o outro como alguém e este será o caminho trilhado pelo autor, que a partir

34 EII, prop. 40, escol. 1.

35 EIV, prop. 68, escol.

da proposição vinte e nove utiliza o termo homem (ou alguém).

“As paixões estão referidas à relação consigo mesma e com o Outrem. Por isso, a partir de agora, Espinosa introduzirá a percepção da semelhança de uma coisa conosco, ou seja, o outro como alguém. Essa percepção (ou essa afecção), nos determina a fazer algo, portanto a desejar, de maneira que, sob o desejo, se entrecruzam não apenas alegria, tristeza, amor e ódio, mas também as paixões geradas por eles. A semelhança com o Outrem, pondo em operação o desejo, cerra e esgarça o tecido da vida afetiva-passional.”³⁶

A autora nos apresenta sucintamente como essa afecção, o reconhecimento do outro como semelhante, determina os esforços e, portanto, a própria essência do homem e o seu estado atual. O complicar dos afetos ali gerados e fomentados revela a dinâmica variável e inconstante que opera na afetividade. A imitação dos afetos pressupõe que o agora semelhante não tenha sido causa de uma modificação anterior. Para compreendermos as afecções neutras, é importante ter em consideração a diferença entre afeto e afecção. Para Chantal Jaquet: “a existência de afecções que não aumentam, nem diminuem a potência de agir é tanto mais possível quanto elas não comprometem nada a potência de agir e não ameaçam de modo algum a forma corporal.”³⁷

O homem conhece as coisas exteriores e a si mesmo, enquanto corpo e mente, por meio de afecções. Todos os corpos convêm em alguma coisa, ainda que seja somente quanto ao atributo do qual são manifestação. Nós só conhecemos o corpo exterior naquilo que ele nos afetou.

36 CHAUI, *A nervura do real*, 2016, p. 344.

37 JAQUET, *A unidade do corpo e da mente*, 2015, p.127.

Desta maneira, quando consideramos algo como semelhante a nós, a ideia da afecção daquele corpo envolve uma afecção equivalente do nosso corpo. Para Espinosa, quando a mente imagina, ela contempla as afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos externos como presentes a nós, até que outra afecção mais forte ou contrária exclua a sua existência ou presença. Esta ideia confusa envolve a natureza presente de um corpo externo e simultaneamente a natureza do nosso corpo. A imitação dos afetos está em considerar como presente na mente os corpos externos, pois disso se segue que, ao imaginarmos que ele está sendo afetado por algo, aquilo que lhe afeta também se torna presente em nós, pelo que o nosso corpo será afetado por um afeto semelhante.³⁸

Quando odiamos algo que nos é semelhante, seremos afetados juntos, mas por um afeto contrário, o que nos levará a flutuar em nosso ânimo.³⁹ Por hipótese, se o meu semelhante é afetado de tristeza, por essa causa eu deveria me entristecer, mas eu o odeio, então me alegro com sua diminuição de potência.

Efetivamente, Espinosa estabelece que o que quer que modifique a potência de agir de nosso corpo, sua ideia, da mesma forma, mudará a potência de pensar da nossa mente. A ideia que constitui a mente é o corpo humano existente em ato, sua existência presente envolve a existência atual do próprio corpo. Do mesmo modo, a sua potência, pela qual ela recorda e imagina, envolve a existência atual do corpo: “a existência da mente e sua potência de imaginar são suprimidas assim que a mente deixa de afirmar a existência presente do corpo”.⁴⁰ Entretanto, não o faz porque o corpo deixou de existir, mas porque uma ideia que lhe era exterior excluiu a presença do seu objeto, sendo

38 EIII, prop. 27, dem.

39 EIII, prop. 27, dem.

40 EIII, prop. 11, escol.

contrária à sua essência.

Por certo, a mente se esforça por imaginar as coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do seu corpo, uma vez que disso depende a manutenção de sua própria potência de pensar.⁴¹ As afecções do corpo humano, que alteram a sua potência de agir, são os afetos e suas ideias alteram a potência de pensar da mente.

Os afetos primários

Assim como o corpo humano, a mente humana pode passar a uma perfeição maior ou menor sem alterar sua essência. O aumento de potência da mente pode dar-se por uma ideia inadequada e as paixões, as que aumentam e diminuem a potência, podem ser explicadas, respectivamente, pelos afetos de tristeza e alegria.⁴²

Espinosa define a alegria como uma paixão pela qual a mente passa a uma maior perfeição; a tristeza, por sua vez, como a paixão pela qual a potência da mente passa a uma menor perfeição.⁴³ Os referidos afetos não estão na perfeição em si, mas na transitoriedade entre elas. Com efeito, no caso da tristeza, observa-se que, enquanto o homem participa de uma perfeição, ainda que menor, não pode entristercer-se. Ela também não é privação de uma maior perfeição, pois a privação não é nada e a tristeza é um ato: o ato de passar para uma perfeição menor.⁴⁴

Por outro lado, o conceito de desejo passa pela teoria da liberdade necessária e a crítica espinosana ao livre-arbítrio. Apoiado no *conatus*, o autor esclarece que, como a mente conhece a si mesma e ao seu corpo por meio das afecções, sua essência é composta de ideias adequadas e

41 EIII, prop. 13.

42 EIII, prop. 13, escol.

43 EIII, prop. 11, escol.

44 EIII, def. dos afetos 3, exp.

inadequadas. O esforço por perseverar em seu ser é incesante, contínuo e por prazo indefinido. Logo será independente de um conhecimento claro e distinto.

Os termos vontade, apetite e desejo são equiparados em sua filosofia. São equivalentes, mas ampliando o espectro é possível identificar algumas distinções. O esforço da mente em perseverar no seu ser é apontado como vontade, ao passo que, quando referir-se à mente e ao corpo, será apetite, o qual é a essência do homem, enquanto determinado a fazer alguma (por sua natureza) a sua conservação.⁴⁵ O desejo é o apetite do qual se tem consciência e se define como: “a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção qualquer”, e são tão “variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele [o homem] é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.”⁴⁶

Por certo, estando ou não conscientes, o apetite será efetivamente o mesmo.⁴⁷ Com essa argumentação, Espinosa retira qualquer valoração ou critério moral que possa ser atribuído aos bens exteriores. Ele afirma: “não nos esforçamos, queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetece-mos e desejamos.”⁴⁸ O desejo surge da conveniência com a nossa natureza e o critério apresentado pelo autor para aquilo que é bom ou mal é o da utilidade.

Os afetos derivados: amor e ódio

O amor é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior. O ódio é a tristeza acompanhada da ideia

45 EIII, prop. 9, escol.

46 EIII, def. dos afetos 1, exp.

47 EIII, def. dos afetos 1, exp.

48 EIII, prop. 9, escol.

de uma causa exterior.⁴⁹ Aquele que ama se esforça, necessariamente, para ter presente e conservar a coisa que ama, enquanto aquele que odeia se esforça para afastar e destruir a coisa que odeia.⁵⁰ Com efeito, a “vontade do amante de se unir com a coisa amada” não define o amor, mas é uma propriedade do afeto que se manifesta no amante porque a presença da coisa amada corrobora ou fomenta sua potência de agir.⁵¹

Nada obstante, conforme visto anteriormente, pode ocorrer que aquele que reconhecemos como nosso semelhante é ao mesmo tempo aquele por quem nutrimos ódio. Neste caso, seremos afetados simultaneamente com o nosso similar, mas por um afeto contrário. A identificação de um semelhante como algo que nos causa tristeza é possível pela complexidade do corpo e da mente, neste sentido, porque podemos ser afetados total ou parcialmente. No âmbito da imaginação, os homens dominados por afetos podem ser levados a lados opostos, a variar seu ânimo.

A flutuação do ânimo se conecta ao que Espinosa entende por *conatus* (esforço por perseverar na existência), afetos e a dinâmica da imitação. A mente se esforça em imaginar o que exclui a existência ou a presença daquilo que diminui ou refreia a sua potência.⁵² Quando imagina aquilo que odeia triste, se alegra, pois na medida em que a coisa odiada é afetada de tristeza, ela é destruída. Quanto à força dos afetos, há uma inversa proporcionalidade entre

49 EIII, def. dos afetos 6.

50 EIII, prop. 13.

51 EIII, prop. 13 e def. dos afetos 6.

52 O homem se esforçará por aniquilar aquilo que ele julga causar-lhe tristeza, isto é, “quando a mente imagina algo que diminuiu ou coíbe a potência de agir do corpo, ela se esforça o quanto pode, por recordar, coisas que excluem a existência daquelas.” (EIII, prop. 13).

a alegria (da mente) e a tristeza (do outro).⁵³

Em outras palavras, quem imagina aquilo que odeia, afetado de tristeza, se alegra. Na mesma medida, se imagina que ele é afetado de alegria, se entristecerá. Como odeio aquilo que imagino diminuir a minha potência, eu me alegro com a sua tristeza, à medida que a diminuição de sua potência estimula ou aumenta a minha potência de agir. Por outro lado, quando a coisa a qual odeio se alegra, essa alegria, enquanto reforça a sua própria existência, coíbe a minha capacidade de agir e, por isso, eu sou afetado de tristeza.⁵⁴

Por outro lado, à medida que imaginamos que uma coisa que nos é semelhante é afetada de tristeza, devemos igualmente nos entristecer. E se imaginamos que ela é afetada de alegria, devemos nos alegrar. Por isso, a alegria que se origina da tristeza da coisa odiada é hesitante e revela sempre um conflito de ânimo.⁵⁵

A comiseração, a benevolência e a emulação

Espinosa dá mais um passo no seu regime de imitação dos afetos: a forma com que nosso semelhante é afetado também nos modifica. O autor passa a considerar aquele que, embora não tenha provocado em nós nenhum afeto diretamente, ao afetar de alegria nosso similar, faz com que nutramos amor para com ele. Da mesma maneira, se ele afetou nosso semelhante de tristeza, o odiaremos e isso pelo nosso esforço em perseverar na existência que é coibido ou estimulado pela afirmação ou não da existência de nosso semelhante.⁵⁶

A comiseração (*commiseratio*) é tristeza originada

53 EIII, prop. 20, dem.

54 EIII, prop. 23.

55 EIII, prop. 23, escol.

56 EIII, prop. 27, corol. 1.

do dano a outro,⁵⁷ da ideia do mal ao qual o nosso semelhante é acometido e se distancia da misericórdia porque essa pressupõe uma habitualidade. Ao nos compadecermos pela coisa, nossa mente imagina aquilo que causa tristeza ao nosso semelhante e, com isso, a nossa potência é refreada ou diminuída e isso se dá até que aquela imagem seja substituída pela de outra coisa que retire a existência ou a presença da primeira.⁵⁸

No núcleo da imitação afetiva estão ainda os afetos de emulação (*aemulatio*) e benevolência (*benevolentia*), cada um ao seu modo, derivados do desejo. A benevolência, indiretamente, apresenta-se como a vontade ou apetite de fazer o bem àquele ao qual temos comiseração. Conforme apontado por Marilena Chauí, “enquanto a comiseração é um sentimento interior, a benevolência suscitada por ela é uma atitude, uma conduta que envolve o bem de outrem pela ação contra quem o maltratou. E nesse sentido, ela se articula a uma outra paixão, a ira ou a cólera, desejo de fazer o mal a quem odiamos.”⁵⁹

Espinosa, ao tratar da utilidade das coisas à manutenção de nossa potência, torna evidente que não é porque uma coisa é boa ou má (elas nunca o serão em si mesmas) que a desejamos, mas porque nós a desejamos ou a repelimos que elas assim o são. Por certo a comiseração, tem como causa a tristeza e será sempre má (inútil). O esforço da mente para afastá-la se dará não só por ideias claras e distintas, mas também por ideias confusas e mutiladas. Deste modo, desencadeada pela comiseração, a benevolência não pode ser considerada um bem em si mesma.

“Quem souber corretamente que tudo segue da necessidade da natureza divina e é feito segundo as leis e regras eternas da natureza, certamente nada

57 EIII, prop. 22.

58 EIII, prop. 27, corol. 2.

59 CHAUI, *A nervura do real*, 2016, p. 346-347.

encontrará que seja digno de ódio, riso ou desprezo, nem se comiserá por ninguém; mas, tanto quanto o conduz a virtude humana, ele se esforçará para agir bem, como dizem, e alegrar-se. [...] E aqui falo expressamente do homem que vive sob a condução da razão. Pois quem não é movido pela razão nem comiseração a auxiliar os outros, este é corretamente denominado inumano, visto que (pela prop. 27 da parte 3) parece não ter semelhança com o homem.”⁶⁰

Com efeito, somente enquanto desejamos pelos ditames da razão, isto é, por ideias claras e distintas, podemos ter certeza de estarmos nos esforçando para fazer algo realmente bom. Entretanto, como reflete Espinosa, a comiseração e o seu esforço em livrar da infelicidade aquele ao qual nos compadecemos são preferíveis àqueles que não se entristecem com a dor de seu semelhante, pois esses estão inseridos em uma passividade tão acentuada que parecem não os considerar como tais.

A emulação, por sua vez, se manifesta como “desexo gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes tendo o mesmo desejo”.⁶¹ O autor diferencia as causas da imitação e da emulação, pois, o êmulo imita somente aquilo que julga honesto, útil ou belo, isto é, aquilo que imagina que aumente sua potência. Ao passo que na imitação, todos os afetos são igualmente copiados. Os exemplos dados pelo autor referem-se àquele que foge ao ver alguém fugindo, temendo o que outros temem, ou ainda aquele que, ao ver alguém queimar a mão, contrai a sua como se ela própria houvesse sido incendiada.⁶²

Parte II - Da potência de agir e dos afetos coletivos

60 EIV, prop. 50, dem. e corol.

61 EIII, prop. 27, escol.

62 EIII, def. dos afetos 33, exp.

Esta segunda e última seção traz temas concorrentes à *coletivização dos afetos*.⁶³ A advertência de que afetos não só conduzem o *conatus* relacionado à mente, quanto ao desejo de tornar presente (excluir) as imagens das coisas que lhe afetaram de alegria (tristeza), mas simultaneamente o corpo, que se esforça por fazer (afastar) aquilo que aumenta (diminui) a sua potência de agir em ato. Na dinâmica de imitação dos afetos, serão traçadas, em linhas gerais, a gênese dos afetos coletivos, as causas das flutuações da alma e a relação do livre-arbítrio com a força dos afetos. As paixões se deslocam em direção à relação que o modo estabelece para consigo mesmo, para com o seu semelhante e, para com aquele (aquilo) que afeta o seu similar, lançando-o para a vida comum.

Os afetos e *conatus*

Espinosa, na segunda parte da *Ética* (a natureza e a origem da mente), retrata que a mente se esforça, o tanto quanto pode, por considerar como presente ou existente em ato aquilo que lhe causa alegria, isto é, que aumenta a sua potência de pensar; e por afastar ou destruir aquilo que lhe causa tristeza. Na terceira parte, acrescenta-se ao argumento a igualdade e a simultaneidade das potências de pensar e agir.

A equiparação é dada pelo próprio *conatus*, enquanto expresso pelo desejo. É dizer, o desejo refere-se ao corpo e à mente.⁶⁴ É a própria essência do homem ou os esforços determinados por sua natureza.⁶⁵ Logo, o apetite não será somente por imaginar as coisas que nos causam

63 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p. 182.

64 EIII, prop. 9, escol.

65 EIII, def. dos afetos 1, dem.

alegrias como presentes ou existentes, mas também por realizá-las efetivamente. Quanto às coisas que imaginamos nos afetarem de tristeza, portanto, as coisas que odiamos, nosso esforço será para afastar a sua presença ou existência em ato e, simultaneamente, por destruí-la, de fato e não só na mente.⁶⁶

A formação dos afetos coletivos e o juízo de valor

Pelo regime de afecções, a mente conhece a sua natureza e a de seu corpo (seu objeto), tem consciência de si e de seu esforço por perseverar na existência. A relação dos homens consigo mesmos e com os outros se dá, em grande medida, pela via afetiva.

“Os afetos não se limitam a relação com as coisas e os outros, mas também são maneiras de nos relacionarmos conosco mesmos. A demonstração de que somos conatos, ou a potência de agir simultânea do corpo e da mente, de que a alegria o favorece e a tristeza o enfraquece, e de que o desejo é nossa própria essência quando determinada por uma afecção a fazer algo, permite à Espinosa deduzir o que podemos designar como a primeira lei da operação desejante, enquanto relação de cada um consigo mesmo. Nós nos esforçamos para imaginar ou manter presente tudo o quanto imaginamos conduzir a alegria, e para afastar e nos opor a tudo o quanto imaginamos poder contrariar esse esforço e conduzir a tristeza. Espinosa acrescenta. Nós nos esforçamos absolutamente para fazer com que isso aconteça. Absolutamente, isso é incondicionalmente sempre.”⁶⁷

66 EIII, prop. 28.

67 CHAUI, *A nervura do real*, 2016, p.347.

Com efeito, a opinião alheia é determinante para os esforços dos homens passionais. Ao considerar o homem meu semelhante e por não nutrir nenhum afeto anterior para com ele, insiro-me na dinâmica de imitação dos afetos. Nesta medida, ao imaginar que eles odeiam ou amam determinada coisa, também a amaremos ou a odiaremos, nos esforçaremos por imaginar a sua presença ou sua existência em ato, e desejaremos fazer tudo o que formos capazes e que imaginamos alegrar os demais homens.

“Ao acrescentarmos a imitação dos afetos ou a presença de outrem, uma segunda lei pode ser deduzida. Nós nos esforçaremos ‘para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria, e ao contrário, teremos aversão a fazer tudo o que imaginamos dar aversão aos homens’. Desse desejo nascem paixões, que a relação consigo mesmo é perpassada pela relação com os outros, conforme imaginemos os afetos que supomos eles experimentarem por nós.”⁶⁸

A sério, quanto ao juízo de valor, podemos citar alguns afetos. Dentre eles, a ambição, afeto coletivo, que se revela como todo o esforço desmedido para fazer ou se abster de alguma coisa, somente para agradar os homens, em prejuízo próprio ou alheio.⁶⁹ A humanidade (*humanitas*) ou modéstia (*modestia*), por sua vez, também é evidenciada pelo apetite de ser exaltado, mas sem prejuízo a si próprio ou outrem, portanto, é uma forma mais moderada de afeto. O louvor (*laudem*) é a alegria manifestada por imaginarmos que o outro se esforçou para fazer algo que nos alegra. O vitupério (*vituperium*), a tristeza acompanhada de uma causa accidental à qual somos acometidos

68 CHAUI, *A nervura do real*, 2016, p.347.

69 EIII, def. dos afetos 30 e 44.

quando temos aversão à ação de outrem.⁷⁰ Enfim, a aversão (*aversio*) se dá em conjunto com a ideia daquilo que nos causa tristeza, mas por acidente. Caso fosse uma causa eficiente, o afeto seria o ódio.⁷¹

Efetivamente, a mente humana percebe o corpo humano por meio das ideias das afecções. Este conhecimento envolve, necessariamente, a natureza da própria mente (as ideias que estão na mente) e é somente nesta medida que ela conhece a si própria.⁷² Ao imaginar que afeta os outros de alegria, o homem será modificado por um afeto semelhante e perceberá a si mesmo como causa. De maneira inversa, se julga ter entristecido seu similar, se entristecerá, consciente de si como causa desta tristeza.⁷³

O amor e o ódio pressupõem que o afeto de alegria ou tristeza seja acompanhado da ideia de uma causa externa. Sendo interna a causa, quando os homens consideram ser louvados ou vituperados, os afetos serão: a glória (*gloriam*) e a vergonha (*pudor*). Quando independem da opinião alheia, serão denominados contentamento para consigo mesmo (*acquiescentia in se ipso*) e arrependimento (*poenitentia*). Entretanto, no campo da afetividade, enquanto o homem se esforça para imaginar sobre si aquilo que lhe afeta de alegria e se glorifica de suas ações, pode ser tomado como soberbo (*superbus*) e, ao imaginar causar alegria aos outros, acabar por se tornar molesto (*moles-tus*).⁷⁴ Para Marilena Chauí, “Espinosa oferece, assim, um primeiro sinal para definir o desejo passional como causa de efeitos opostos, conforme a direção e o conteúdo desejados. Essa instabilidade não se limita à relação com outrem, mas incide também na relação que mantemos

70 EIII, prop. 29, dem. e escol.

71 EIII, def. dos afetos 9.

72 EII, prop. 19, EII, prop. 23 e dem.

73 EIII, prop. 30 e dem.

74 EIII, prop. 30, escol.

conosco mesmos.”⁷⁵

Decerto, o bem e o mal, como modos de pensar, se relacionam, na *Ética* espinosana, com o esforço do homem em satisfazer as necessidades de sua natureza, isto é, de buscar o que lhe é útil e, na via afetiva, com os afetos. Espinosa, na terceira parte da *Ética*, expõe: “Por bem, entendo aqui todo o gênero de alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo satisfazendo a carência, seja qual for. Por mal entendo todo o gênero de Tristeza, sobretudo frustrando a carência (*desiderio*).”⁷⁶ Na quarta parte, por sua vez, revela: “o conhecimento do bem e do mal nada mais é que o afeto de alegria e de tristeza enquanto dele somos cônscios.”⁷⁷ Assim, o bem e o mal se referem ao que obsta ou serve à nossa conservação, aumentando, diminuindo, favorecendo ou coibindo a nossa potência de agir. Por isso, quando percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza, consideramo-la boa ou má. Esse conhecimento (inadequado), depende da maneira como nos relacionamos com os modos externos e segue necessariamente dos afetos.

Devido à complexidade do corpo humano, é possível afirmar que homens diferentes podem ser afetados de múltiplas maneiras pela mesma coisa e o mesmo indivíduo, em tempos diferentes, pode ser impactado pela mesma coisa diversamente. Logo, ainda que os homens se compreendam semelhantes, é possível que um ame aquilo que outro odeia e que o mesmo homem deixe de amar uma coisa passando a odiá-la.

Por certo, pela via racional, os homens concordam inteiramente em natureza. No campo afetivo, é pelas ideias incompletas que concebem o que lhes é melhor. Assim, os homens serão afetados por outros à medida que a mente

75 CHAUÍ, *Nervura do real II*, p.348.

76 EIII, prop. 39, escol.

77 EIV, prop. 8.

os imagina como semelhantes e, por isso, lhes trazem mais realidade. O vínculo que os une é afetivo, à vista disso, serão sempre vulneráveis, instáveis e durarão somente até que apareça outra afecção mais forte e contrária que substitua a primeira. Para Espinosa: “[...] como cada um por seu afeto julga o que é bom e mau, melhor ou pior, segue-se que os homens podem variar tanto pelo juízo quanto pelo afeto; e disso se segue que quando comparamos uns com os outros, distingam-se pela só diferença dos afetos [...]”⁷⁸

Com efeito, o arrependimento traz consigo a ideia de termos praticado algo, não segundo as determinações de nossa natureza, mas pela superstição ou crença em um livre-arbítrio. Em conjunto com o contentamento para consigo, é uma variação afetiva que se une à ideia de si mesmo como causa. A oscilação entre os referidos sentimentos pressupõe a trama afetiva à qual o homem está inserido, isto é, a forma como comumente se relacionam os atos tristes com os perversos e os alegres aos retos. Espinosa reconhece como causa simultânea a aprovação ou a reprovação dos pais aos atos de seus filhos, ou ainda, os costumes, as superstições e as religiões.

“[...] não é nada surpreendente que a tristeza resulte, em geral, de todos os atos que, habitualmente, são chamados de perversos e a alegria daqueles que são ditos retos. Na verdade, isso depende sobretudo da educação, como facilmente se comprehende pelo que anteriormente foi dito. Com efeito, foram os pais que, ao desaprovar os primeiros e ao repreender, frequentemente, seus filhos a respeito deles, e, contrariamente, ao exaltar os segundos e ao encorajá-los a praticá-los, acabaram por fazer com que as comoções de tristeza fossem associadas a uns e as de alegria aos outros, o que é também confirmado pela própria experiência. Na verdade, o

78 EIII, prop. 51, escol.

costume e a religião não são os mesmos para todos. Pelo contrário, o que para uns é sagrado, para outros é profano, e o que para uns é respeitoso, para outros é desrespeitoso. Assim, dependendo de como cada um foi educado, arrepende-se de uma ação ou gloria-se por tê-la praticado.”⁷⁹

A soberba é uma espécie de alegria excessiva, portanto, pode ser má ou inútil ao homem que a experimenta. Consiste em fazer de si mesmo, por amor próprio, uma estimativa acima da justa. Espinosa a considera uma espécie de delírio, pois o soberbo contempla como reais coisas que só existem em sua imaginação, e assim o fará até que possa imaginar outras afecções que excluam a sua presença ou existência.⁸⁰

Os afetos compostos e as flutuações da alma

Na dinâmica de imitação afetiva, a flutuação de ânimo aparece expressamente em duas proposições: logo no início, com a proposição vinte e sete, e depois na trinta e um. Por certo, em ambas, o homem padece acometido por afetos contrários, mas diferem-se pela imediaticidade das relações estabelecidas. Na primeira hipótese, o homem odeia o seu semelhante, por isso, ao imitar o seu afeto, o faz pelo afeto contrário, com a mesma intensidade. Na segunda, o que lhe modifica é a forma como um terceiro afeta o seu similar.

Ao imaginar que alguém ama (alegria), odeia (tristeza), ou deseja o mesmo que ele, por semelhança, o homem imitará aquele afeto, e com isso reforçará o sentimento que antes nutria, fortalecendo-o. Contudo, caso os afetos sejam contrários, padecerá de uma flutuação de

79 EIII, def. dos afetos 27, exp.

80 EIII, prop. 26, escol.

ânimo. A imitação afetiva pressupõe que eu reproduza o afeto do meu semelhante, por exemplo, a ideia de que o meu similar ama algo, é causa para que eu também o ame: a causa desse afeto é a conveniência. Diante de causas simultâneas, a imitação afetiva pode dar-se como na seguinte hipótese: ao amar uma coisa (algum), assim o faço porque a considero causa da minha alegria. Se constato que o meu semelhante nutre por ela o mesmo sentimento, tenho uma nova causa, que se soma à primeira e torna o afeto mais forte, então, me torna mais potente. Entretanto, pode ocorrer que os sentimentos sejam contrários, isto é, posso amar aquilo ao qual o meu semelhante odeia e odiar aquilo que ele ama. Neste caso, por causas diferentes, amaremos e odiaremos a mesma coisa e seremos, por esse sentimento, levados para lados opostos.⁸¹

A flutuação de ânimo é uma forma de passividade acentuada e, para evitá-la, cada um se esforça para que os outros amem aquilo que ele ama e odeiem aquilo que ele odeia. Pela via racional, todos os esforços convergem para os homens poderem compreender verdadeiramente a sua natureza e, em última análise, a natureza infinita de Deus (bem interno) e, assim, perceberem a total conveniência e utilidade de unir suas potências. Na via afetiva, a despeito de seus esforços, o desejo para que os outros vivam segundo o seu modo de vida fomenta a distância entre os homens, especialmente por estarem inclinados a estimar aquelas coisas que não podem ser todos (bem exteriores). Nas palavras do autor: “cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente.”⁸²

81 EIII, prop. 31, dem.

82 EIII, prop. 31, escol.

O esforço, a potência e a essência da mente são equiparadas na filosofia espinosana e ecoam o seguinte argumento: a essência da mente só pode ser constituída daquilo que a afirma e não do que lhe é contrário. O seu esforço será por imaginar aquilo que coloca a sua potência.⁸³

O amor-próprio ou a satisfação para consigo mesmo são espécies de alegria acompanhada da ideia de si como causa. Esse contentamento pode ser recuperado toda vez que os homens considerem sua potência de agir, podendo, por via reflexa, torná-los reciprocamente insupor-táveis. É que, para reviver sua essência, os homens podem fazê-lo com histórias intermináveis de seus feitos e de suas forças (do corpo e do ânimo), que não interessam a ninguém a não ser a eles próprios.⁸⁴ Pois, enquanto se orgulham de suas ações, o ouvinte retrata a sua impotência, e sua mente se entristece ao ver seu esforço coibido: “disso se segue ainda que os homens são, por natureza, invejosos (*invidos*),⁸⁵ ou seja, eles se enchem de gáudio (*gaudare*) com as debilidades de seus semelhantes e, por outro lado, se entristecem com suas virtudes.”⁸⁶

“É por isso que cada um extraí o máximo de gáudio de sua própria consideração quando considera em si algo que vê como em falta nos outros. Mas se relaciona o que afirma sobre si próprio à ideia genérica de homem ou de animal, já não se encherá tanto de gáudio. Se, por outro lado, imagina que suas ações, em comparação com as de outros, são inferiores, ele se entristecerá, mas se esforçará por afastar essa tristeza⁸⁷ o que fará interpretando

83 EIII, prop. 54 e dem.

84 EIII, prop. 55, escol.

85 Referência dada no interior da citação: vejam-se o esc. da prop. 24 e o esc. da prop. 32.

86 EIII, prop. 55, escol.

87 Referência a EIII, prop. 28.

desfavoravelmente as ações de seus semelhantes ou exagerando as suas tanto quanto pode. [...] Fica claro, pois, que os homens estão, por natureza, propensos ao ódio e à inveja, o que é reforçado pela própria educação. Com efeito, os pais têm o costume de incitar os filhos à virtude, tendo como únicos estímulos a busca de honrarias e a inveja.”⁸⁸

Ao julgar positivamente suas próprias ações, os homens são afetados de alegria. A força deste afeto dependerá do grau de realidade em que ele é assimilado, portanto, tratando-se de afecções simultâneas, do quão distintamente aquela afecção do corpo é concebida pela mente, respeitando a capacidade humana limitada de formar imagens das coisas ao mesmo tempo.

O livre-arbítrio e a força dos afetos

Para Espinosa, as vontades ou qualquer impulso a que os homens tendam estão relacionados à necessidade de sua natureza, concebida por ele mesmo de forma adequada ou inadequada. No apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa expõe a crença no livre-arbítrio e adianta que os homens são conscientes de seu esforço por realizar determinadas ações, mas desconhecem as causas pelas quais o fazem. “É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade, estão somente pronunciando palavras sobre as quais não têm a última ideia. Pois, ignoram todos o que seja a vontade e como ela move o corpo.”⁸⁹

O afeto para com a coisa que imaginamos livre é mais intenso do que se a considerássemos necessária, e isso

88 EIII, prop. 55, escol.

89 EII, prop. 35, escol.

pela capacidade humana de imaginar as coisas simultaneamente. O amor é alegria acompanhada da ideia de sua causa. Se, por hipótese, essa causa é livre, ela será percebida independentemente das outras. Por outro lado, se for necessária, a causa do afeto é imaginada em conjunto com outras que colocam a sua existência ou presença. Neste compartilhar de causas, o afeto que se lhe atribui é menor: “disso se segue que os homens, por se julgarem livres, são tomados, uns para com os outros, de um amor ou de um ódio maiores do que os que têm para com as outras coisas.”⁹⁰ E, por isso, pode-se dizer que estão em maior estado de passionalidade.

A coletivização dos afetos e a vida política

Este tópico traz algumas reflexões apresentadas por Francisco de Guimaraens acerca do que ele denominou como coletivização dos afetos e seu afluir na vida política. O autor articula a relativização feita por Espinosa dos termos bem e mal: aquilo que não possui realidade ontológica, que se refere ao que melhor realiza a natureza de determinado modo e à utilidade que cada coisa tem para aquele que a considera; com a interpretação de que a sua filosofia seria individualista.⁹¹

“À primeira vista, pode parecer que o argumento espinosano contém uma visão de mundo extremamente individualista, na medida em que, se o útil consiste na busca da própria conservação, a construção de uma ética teria por centro o indivíduo e suas volições particulares. Esta conclusão não procede e se mostra perfeitamente incoerente. Caso se analise com o mínimo de cuidado o sistema de

90 EII, prop. 49, escol.

91 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p. 181-182.

pensamento espinosano. Trata-se de um sistema em que a ética e a política se vinculam indissociavelmente. As linhas fundamentais da política espinoziana se encontram em sua perspectiva *Ética*, sendo a reciprocidade verdadeira. E a política de Espinosa é fundada não no indivíduo, mas na necessidade de construção e conservação de bens e direitos comuns, sem os quais a liberdade coletiva e a liberdade individual restam consideravelmente ameaçadas.”⁹²

Na *Ética*, o *conatus*, a dinâmica das afecções e dos afetos, bem como a forma com a qual os modos se relacionam e se esforçam pelo aumento de sua potência, antes de apontarem para uma individualidade, retratam “a impossibilidade de o ser humano viver em isolamento.”⁹³

“Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social. E, de fato, a verdade é que, da sociedade comum dos homens advêm muito mais vantagens do que desvantagens. Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; execrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se com os animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte.”⁹⁴

92 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p. 182.

93 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p. 182.

94 EIV, prop.35, escol.

Francisco de Guimaraens ancora o seu argumento de que “só há ser humano em meio aos demais”⁹⁵ no seguinte trecho do *Tratado Político*: “Pois que, enfim, todos os bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e organizam uma sociedade civil, não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza dos homens, isso é da sua condição comum que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais do estado.”⁹⁶

Entretanto, podemos mencionar também o postulado quatro, após a proposição 13, da segunda parte da *Ética*: “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.” Assim, não é demais afirmar que os homens são seres relacionais, que não só aumentam ou diminuem sua potência de agir na relação com os demais, mas por ela conhecem o seu corpo, a sua natureza, a sua mente e persistem na existência por tempo indefinido.

Em que pese sob a via racional os homens convenham totalmente em natureza, é pela via passional, pelo compartilhar dos afetos, inclusive, pela dinâmica de imitação, que os seres humanos constroem sua conveniência. Para o autor “coletivizar afetos significa no fundo compor potências. A coletivização dos afetos implica um certo movimento de cooperação. Só compartilham afetos aqueles cujas naturezas convêm de tal modo que se torna possível tal experiência.” Ademais, “o termo coisa semelhante a nós usado por Espinosa é uma clara demonstração de que existe um regime de conveniência entre os que experimentam coletivamente afetos.”⁹⁷

95 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p.182.

96 TP, Capítulo 1, §7.

97 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p.183.

Nestes termos, a passividade é uma condição da natureza humana presente até nos homens racionais, que necessariamente padecem por serem modos finitos e limitados. A conveniência estabelecida sob a dinâmica afetiva será sempre inconstante, volúvel e fortuita à medida que os homens são causas inadequadas de suas relações. Por isso, em que pese possam se formar comunidades, uma sociedade comum dos homens necessitaria de instituições capazes de conter “os efeitos nocivos da vida passiva”, garantindo que as flutuações e os conflitos não destruíssem o próprio espaço por ela criado.

“Os seres humanos que vivem na passividade podem vir a concordar. Entretanto, normalmente não entrarão em um regime de conveniências duradouro e estável. Eles são submetidos ao domínio da fortuna para que entrem em situação de conveniência. Afinal, não concordam sempre necessariamente em natureza. Qualquer concordância no regime da passividade é fortuita. Na medida em que a fortuna é sempre inconstante e instável, muito dificilmente se construiria uma sociedade comum entre os homens sem instituições que bloqueassem os seus efeitos nocivos da vida passiva. Mesmo os homens racionais não dispensam a experiência de paixões, o que reforçará a necessidade das instituições, afinal, não é possível ser racional a todo momento. As paixões fazem parte da condição humana, sendo impossível que alguém se afaste por completo das mesmas.”⁹⁸

Por fim, Francisco de Guimaraens considera uma espécie de amor não apresentada expressamente por Espinosa: o amor à comunidade, como o alegrar-se que tem como objeto a própria vida coletiva. Encerramos o presente

98 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p. 185-186.

ensaio com sua significativa consideração: “A coletivização dos afetos é causada por um afeto essencial para a consolidação de tal regime: o amor à comunidade. Quem compartilha afetos já se encontra em um regime de comunidade que se constitui na condição necessária e adequada para partilha.”⁹⁹

Conclusão

Considerando a passividade como uma condição inerente ao ser humano finito e determinado, pudemos reunir algumas justificativas que nos permitiram considerar a afetividade e a imitação dos afetos no cerne da *Ética* e, por que não, de todo sistema espinosano. Ao seguir as particularidades trazidas pelo conjunto de proposições de vinte e sete a trinta e um, da terceira parte da *Ética* (a origem e a natureza dos afetos), buscou-se apresentar um sistema espinosano cujas partes são interligadas e por ele correlacionadas de forma coerente e evolutiva. Embora possa parecer repetitivo em determinado momento, especialmente pelo método empregado, o autor cuidadosamente alinhava os seus argumentos e os vincula no empreendimento ao qual pretende se lançar.

Na complexidade do sistema filosófico espinosano, está o homem, não menos complexo, que pode afetar e ser afetado de uma infinidade de maneiras, e precisa dos modos externos para como que regerar-se, mas também para aumentar a sua potência de agir. Da maneira com que se relaciona com as coisas exteriores, conhece mais o estado de seu corpo e a natureza de sua mente. Este conhecimento, segundo a ordem comum da natureza, depende do encadeamento causal das afecções e de suas ideias (eficientes, acidentais, simultâneas) e, por isso, conecta-se à

99 GUIMARAENS, *Direito, política e Ética em Espinosa*, 2002, p.183.

singularidade de cada modo. Na dinâmica das afecções, ultrapassado o número de imagens das coisas que os homens podem conceber distintamente (pelas afecções simultâneas), estas lhe aparecem embaralhadas, como que complicadas em uma só. A isso se coordenam as noções universais e a conveniência pela afetividade.

Ao percorrer os afetos primários de alegria, tristeza e desejo, e suas espécies (compostos e derivados), inclusive as flutuações da alma, encontramos uma passividade acentuada pelo domínio de sentimentos inconciliáveis, mas, qualquer cenário onde o homem se encontre, se achará também a força de um *conatus*, incessante, que busca com tudo o que tem em si aumentar a sua potência, ainda que o que tenha seja pouco, ainda que sua potência esteja refreada, coibida ou diminuída.

O bem e o mal e a utilidade se unem no desvelar dos preconceitos, crenças e superstições pelo conhecimento das causas e natureza precisas. Assim, enquanto o livre-arbítrio fomenta as paixões humanas, a liberdade espinosana tem como reflexo necessário a satisfação total de sua natureza.

Logo, a afirmação de Francisco de Guimaraens é precisa ao mencionar que só há natureza humana (portanto, liberdade) onde há a coletividade e esta pode dar-se, pela via passional, isto é, pela dinâmica de imitação dos afetos, onde os homens se modificam por imaginar a existência de uma semelhança entre eles. As relações estabelecidas entre homens subjugados por seus afetos são vulneráveis e instáveis. Não pressupõem uma ausência de conflito, pelo contrário, a presunção é de que aqueles ocorram e se intensifiquem, pois os homens sujeitos às suas paixões ainda não alcançaram a utilidade comum de todos como a sua própria. O grande passo dado na afetividade é que os homens se reconhecem iguais e, à medida que assim se relacionam, vão compondo a sua potência e realizando a natureza humana.

Referências bibliográficas

Referências primárias

- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. 600p.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Tradução de Díogo Pires Aurélio. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015. 160 p. (Coleção Folha Grandes Nomes do Pensamento, v. 17).

Referências secundárias

- CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. v. 2. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, Ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afeto, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães Oliva. 1. ed., 1. reimpr. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção Filô: Espinosa, 1).

Indicação de leitura

- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e razão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 356 p.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 344 p.
- CHAUI, Marilena. Poder e liberdade: a política em Espinosa. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 4, p. 9-44, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1517->

- 0128.v1i04p09-44. Acesso em: 30 out. 2025.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la quatrième partie, la condition humaine*. Paris: PUF, 2005.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- MATHERON, Alexandre. *Indivíduo e comunidade em Espinosa*. Tradução de Martha de Arantanha, Baptiste Grasset e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021. 564 p.
- SCRIBANO, Emanuela. Espinosa e o conhecimento do bem e do mal. *Cadernos Espinosanos*, n. 37, p. 33-72, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2017.124045>. Acesso em: 30 out. 2025.

OS SENTIDOS DO BEM E DO MAL EM ESPINOSA E NIETZSCHE: POR UMA LEITURA ANTIFASCISTA

Maria Caroline Belfante¹
Viviane Mayumi Resende Uenaka²

*Para que não mais existam amores servis.
(Vladimir Maiakóvski).*

Este ensaio propõe uma análise conceitual das noções de bem e mal nas filosofias de Espinosa e Nietzsche, compreendidas como categorias importantes para a crítica que ambos dirigem às estruturas de dominação e obediência. Vale observar que tais noções são compreendidas de maneira substancialmente distintas da tradição inaugurada por Platão. Em especial, a concepção platônica do bem como uma ideia suprema, de natureza metafísica e transcendental, não encontra ressonância nas filosofias aqui abordadas. Tanto Espinosa quanto Nietzsche rejeitam essa abordagem, propondo, cada qual à sua maneira, interpretações imanentes e afetivas do bem e do mal. Por caminhos distintos, mas convergentes em seu horizonte emancipador, Espinosa e Nietzsche desmontam os alicerces de governos autoritários, entendidos aqui como estruturas que impõem hierarquia rígida, subserviência e

¹Mestra em Filosofia e Doutoranda em Educação na Unesp - Campus Marília. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7157-3859>. E-mail: caroline.belfante@unesp.br - bolsista do CNPq.

²Mestra em Filosofia e Doutoranda em Educação na Unesp - Campus Marília. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8227-8849>. E-mail: mayumi.resende@unesp.br - bolsista da Capes.

negação da potência vital sob a lógica do medo e da moral da obediência. A partir desse diálogo filosófico, proporemos uma reflexão crítica sob uma perspectiva antifascista, examinando os fundamentos do autoritarismo e suas expressões na organização social e política. O intuito é evidenciar como esses pensadores oferecem ferramentas conceituais para pensar formas de existência mais livres e afirmativas, contrárias às pulsões fascistas que ainda atravessam o presente. Como mencionado, o bem e o mal são assuntos discutidos desde a história da antiguidade, seja pela metafísica grega, pela teologia ou pelas questões morais. Ao longo do tempo, inúmeros filósofos expressaram suas visões sobre o assunto - que transborda limites e fronteiras, sempre evocado e revisitado - e com Espinosa e Nietzsche não foi diferente.

No horizonte desta análise, o fascismo não será tratado sob um recorte histórico, mas pensado em sua dimensão trans-histórica, como estrutura de organização subjetiva e social que se manifesta em diferentes épocas e contextos. Assim, o fascismo aqui não será considerado apenas como um evento que ocorreu na Europa principalmente durante as Guerras Mundiais, mas sim como um conjunto de comportamentos e ações que se manifestam continuamente na história, em diversos lugares. Essa abordagem se inspira no diagnóstico de Theodor W. Adorno, especialmente em sua análise da personalidade autoritária, entendida como predisposição psíquica e sociocultural à obediência cega, à intolerância à diferença e à adesão a ideologias autoritárias. A partir dessa perspectiva, propomos uma reflexão crítica sobre os mecanismos de sujeição que atravessam as esferas social e política destacando como as filosofias de Espinosa e Nietzsche oferecem instrumentos conceituais para a resistência à interiorização de valores autoritários e para a afirmação de formas de vida mais livres e potentes.

O bem e o mal em Espinosa

A palavra *bem*³ pode ser compreendida de diversas formas, mas, de modo geral, refere-se a tudo aquilo que possui valor, preço ou dignidade, ou seja, tudo a que se atribui, sob qualquer aspecto, um juízo positivo. Nesse sentido amplo, o termo é equivalente à noção moderna de valor. Contudo, é possível delimitar, a partir dessa acepção geral, um campo de significado mais específico, no qual a noção de bem se refere particularmente à esfera da moralidade, isto é, ao domínio dos costumes, das normas de conduta e dos comportamentos humanos intersubjetivos. Nesse contexto, o bem designa o valor ético atribuído às ações e intenções humanas, sendo, portanto, central para a reflexão filosófica sobre a vida em comum.

O modelo clássico de todas as teorias metafísicas do bem encontra-se na filosofia de Platão⁴. Em sua obra A

3 Sobre o bem, ver: Abbagnano, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi. - 2 ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

4 “O modelo de todas as teorias metafísicas é a teoria de Platão, segundo a qual o B. é o que confere verdade aos objetos cognoscíveis, que confere ao homem o poder de conhecê-los, que confere luz e beleza às coisas, etc.; em uma palavra, é fonte de todo ser, no homem e fora do homem {Rep., VI, 508 e 509 b). Platão compara o B. ao Sol, que dá aos objetos não só a possibilidade de serem vistos como também a de serem gerados, de crescerem e de nutrir-se; e, assim como o Sol que, mesmo sendo a causa dessas coisas, não é nenhuma delas, também o B. como fonte da verdade, do belo, da cognoscibilidade, etc. e, em geral, do ser, não é nenhuma dessas coisas e está além delas {ibid., 509 b). Analogamente, Plotino vê no B. a primeira Hipóstase, isto é, a origem da realidade, o próprio Deus, considerando-o como causa, ao mesmo tempo, do ser, da ciência (ENN., VI, 7, 16) e, em geral, de tudo o que é ou vale um título qualquer {ibid., V, 4, 1). Essas noções tornaram-se correntes na filosofia medieval, que identificou, segundo o exemplo neoplatônico, o B. com Deus

República (livro VI, 508-509b), o filósofo afirma que o bem é aquilo que confere verdade aos objetos cognoscíveis, que torna possível ao ser humano conhecê-los e que ilumina o mundo sensível com beleza e inteligibilidade. O bem, nesse sentido, não é apenas um princípio moral, mas ontológico e epistemológico: é a fonte mesma de todo ser, tanto no homem quanto fora dele. Platão compara o bem ao Sol, que torna os objetos visíveis, mas também os faz existir, crescer e nutrir-se. Do mesmo modo, o bem, embora seja causa da verdade, do belo, da cognoscibilidade e da existência, transcende todas essas determinações, ele está além delas. Trata-se, assim, de uma realidade suprema, situada acima do ser, de uma ideia perfeita e universal que serve de medida para todas as coisas.

É importante notar que, embora Espinosa também desenvolva uma metafísica rigorosa, sua concepção de bem se distancia profundamente da teoria platônica. Enquanto Platão concebe o bem como uma essência transcendente, separada e fundadora do mundo inteligível, Espinosa recusa qualquer dualismo entre mundo sensível e inteligível, entre natureza e valor. Para ele, o bem não é uma entidade em si, nem um princípio exterior à realidade, mas uma noção construída a partir da relação que um corpo ou uma mente mantém com sua própria potência de existir. Em outras palavras, Espinosa propõe uma teoria imanente e subjetiva do bem: aquilo que aumenta a potência de agir de um indivíduo, promovendo sua perseverança no ser é considerado bom. Trata-se de uma concepção que será explorada neste ensaio, mas que desde já revela uma ruptura radical com a tradição platônica.

mesmo, de modo que só pode ser considerado "bom" o que é, de algum modo, semelhante a Deus (S. TOMÁS. S. Th., I. q. 6, a. 4)." (Abagnano, 1998, p.107).

Por meio da sua obra polemista e apologética, a *Ética*, notar-se-á que Espinosa, racionalista e pensador do século XVII, apresenta raciocínio soldado à precisão cor-tante de sua geometria, ou seja, Espinosa busca uma de-monstração para ética, espelhada na matemática, ciência de-monstrativa, uma vez que *demonstrar* é um proce-dimento metodológico que advém da geometria, e busca provar que uma conseqüência se segue necessariamente dos princípios dados. Assim, todas as ciências, incluindo a ética são demonstrativas e utilizam-se do método dedu-tivo. Observa-se que, entre tantas teses apresentadas, a *Ética* tem como alvo a busca pela utilidade do ser humano. Parte do engenho da obra está, portanto, norteada por esse princípio fundamental.

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, in-versamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente⁵.

Para aprofundar a análise sobre a temática do bem e do mal em Espinosa, é necessário retomar breve-mente o conceito de utilidade, já mencionado, e introduzir o de servidão, ambos fundamentais para a compreensão dessa questão. É na quarta parte da *Ética* que o filósofo hol-andês inicia sua argumentação sobre *a servidão humana ou a força dos afetos* - com a singularidade conceitual que lhe é própria e inconfundível.

Chamo de servidão a impotência humana para re-gular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeito

5 EIV prop. 20.

que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.⁶

O intento de Espinosa, ao inaugurar a quarta parte de sua obra magna com esse excerto, é justamente o de dar continuidade à análise dos afetos, evidenciando a força da natureza e seu domínio sobre nós. Tudo gira em torno dessa problemática. Trata-se aí, da matéria do propriamente humano: ser afetado, ser conduzido pelas paixões. É com esse fôlego que o holandês, ainda no prefácio da quarta parte, trata do bem e do mal: "Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou noções, que formamos por compararmos as coisas entre si"⁷. O que esse trecho teria a nos dizer? Como resposta: o bem e mal são compreendidos de forma completamente diversa do senso comum, que costuma unir esses conceitos a questões transcendentais. Eles não possuem um sentido substancial, ou seja, não existem por si mesmas na realidade. Para Espinosa, esses termos expressam apenas modos relativos de pensar, baseados na utilidade que algo tem em relação à nossa natureza. Assim, algo é considerado "bom" quando favorece a nossa potência de agir e o nosso *conatus* - esforço de perseverar na existência -, e "mau" quando nos prejudica ou diminui essa potência. Portanto, bem e mal são julgamentos que fazemos a partir da nossa perspectiva, não propriedades objetivas do mundo. Desta forma, não representam nada absoluto na ordem na natureza, pois são noções relativas, construídas a partir da comparação entre as coisas, e conforme sua utilidade. A própria história da filosofia encarregou-se, em grande parte, de produzir uma reflexão empobrecida sobre o bem e o mal, ao vinculá-los a dimensões

6 EIV prefácio.

7 EIV prefácio.

transcendentes. Espinosa, no entanto, nos oferece uma compreensão completamente diversa. Ainda na quarta parte da *Ética*, Spinoza define: “1. Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil. 2. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”⁸.

Rememorando, a utilidade⁹ para Espinosa é tudo aquilo que contribui para a conservação e afirmação do próprio ser. Logo, retomar esse conceito é essencial porque é a partir dele que se compreendem os juízos sobre o que é bom ou mau não como valores absolutos, mas como expressões daquilo que favorece ou prejudica nossa potência de existir. Em Espinosa, o indivíduo nunca é pensado como uma unidade isolada, mas sempre em relação com os outros. A noção de utilidade¹⁰, portanto, não se refere a um interesse individualista no sentido egoísta, mas àquilo que realmente contribui para a preservação e o florescimento do ser, e isso, para Espinosa, depende fundamentalmente do convívio e da harmonia com os outros. A razão disso está na própria natureza humana: somos seres interdependentes, afetados o tempo todo pelos encontros com outros corpos e mentes. Assim, a utilidade verdadeira se realiza quando os indivíduos se unem e cooperam, quando

8 EIV def. 1 e 2.

9 “[...] os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos”. (Spinoza, 2019, p.169)

10 “Somente os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se unem pela máxima ligação de amizade [...], e por igual empenho de amor esforçam-se para fazer o bem uns aos outros [...]; e assim [...], somente os homens livres são muitíssimo gratos uns para com os outros”. (Espinosa, 2021, p. 487).

suas potências se somam, o que os torna mais capazes de perseverar na existência. É por isso que Espinosa afirma que "nada é mais útil ao homem do que o homem", ou seja, a vida ética e racional só se realiza plenamente no coletivo.

Se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem."¹¹

O sistema de Espinosa se ergue nesse entrelaçamento entre o singular e o comum: pensar o indivíduo como parte de uma totalidade dinâmica, onde a liberdade de um está vinculada à liberdade de todos. Nesse sentido, o indivíduo-coletivo é uma só dinâmica, porque a verdadeira potência do ser humano só se efetiva na relação com os outros, na constituição de uma comunidade onde os afetos são organizados de modo a favorecer a vida. Ao entrelaçar os conceitos de bem e mal, de utilidade e servidão, tornamo-nos capazes de vislumbrar a intenção profunda do pensamento de Espinosa: a conservação do nosso ser, o aumento de potência e o domínio sobre os afetos. Assim, o bem se associa ao que nos é útil, aquilo que preserva nosso ser e amplia nossa potência. O mal, ao contrário, manifesta-se naquilo que nos diminui e enfraquece. Espinosa propõe uma nova postura que rompeu com a tradição escolástico-aristotélica, abalando sua autoridade no campo da compreensão da matéria.

A partir dessa breve exposição e conexão entre os conceitos, surge-nos uma nova questão: Tendo em vista que o bem e o mal em si não traduzem nada, como é que poderemos buscar o princípio da utilidade, ou seja, a conservação do nosso ser? Para isso, Spinoza nos responde: "O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o

11 EIV prop. 18, esc.

afeto de alegria¹² ou de tristeza¹³, à medida que dele estamos conscientes"¹⁴. Ou seja, para buscarmos a conservação do nosso ser, devemos ter a consciência do afeto da alegria e da tristeza, e nos alimentar apenas dos afetos alegres, que causam o aumento de nossa potência e evitar os afetos tristes, que causam a diminuição da nossa potência, de nosso ser¹⁵. É por meio do aumento ou diminuição de nossa potência que denominaremos se a coisa que nos afeta é boa ou má. Para elucidar essa argumentação, Spinoza nos apresenta um exemplo em seu prefácio: "a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo"¹⁶. Com esse fragmento, podemos compreender que o indivíduo melancólico experimentou um afeto de alegria ao entrar em contato com a música, ou seja, teve com ela um bom encontro, o que lhe proporcionou um aumento de potência e, por isso, a considerou boa. Já o homem aflito, por sua vez, não teve um bom encontro com a música: foi afetado negativamente, experimentando tristeza e uma diminuição de sua potência, razão pela qual a considerou

12 "A mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior" (Spinoza, 2019, p.107).

13 "Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor". (Spinoza, 2019, p.107).

14 EIV prep 8.

15 Na demonstração, Spinoza (2019, p.1633) diz: "Chamamos de bem ou mal aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser, isto é, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir. Assim, é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou de má. Portanto, o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que a ideia de alegria ou de tristeza que se segue necessariamente desse afeto de alegria ou de tristeza".

16 EIV prefácio.

má. Por fim, no caso do sujeito surdo, embora tenha tido um encontro com a música, esse encontro não produziu nem aumento nem diminuição de potência, uma vez que o sentido da audição não pertence à sua natureza. Esse exemplo reforça a tese de que o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que a consciência dos afetos de alegria e de tristeza.

Entre os afetos que atravessam o pensamento de Espinosa, talvez nenhum brilhe com tanta força quanto a alegria, esse aumento de potência que eleva o corpo e a mente à dança da vida e intensifica a potência de existir. O afeto da alegria não é um afeto qualquer. Trata-se de um dos afetos primários, capaz de aumentar a potência do nosso ser. Quando corpo e mente se alegram, há um florescimento do *conatus*, força interna que nos leva a perseverar incessantemente em nosso ser. Dessa forma, os afetos alegres não apenas promovem a saúde do corpo, mas também instauram uma ética viva no indivíduo, abrindo caminho para uma existência mais livre. É nesse horizonte que Espinosa esboça uma verdadeira política da alegria, um campo de encontros em que as potências singulares se reconhecem, se entrelaçam e, juntas, se engrandecem. Por outro lado, o afeto da tristeza procede em sentido contrário. Logo, deve ser evitado. O afeto da tristeza enfraquece o nosso *conatus*, nosso ser, mente e corpo. Este afeto retira de nós toda clareza da mente, e a nossa vida passa a ser conduzida pelo medo, pela servidão e demais formas de passividade, que nos arrastam de um lado para outro, nos afastando de nós mesmos.

O bem e o mal em Nietzsche

A primeira abordagem do tema da moral feita por Nietzsche, está em *Humano, demasiado humano*, mais especificamente no capítulo *Contribuição à história dos*

sentimentos morais. Porém, neste primeiro momento ao falar do tema, Nietzsche não possuía um método ou conceitos próprios, pois partilhava de ideias presentes na obra *A origem dos sentimentos morais*, de Paul Rée, recentemente publicada (1877). De forma análoga a Hume, Schopenhauer e Rée, Nietzsche relaciona os sentimentos morais com prazer e desprazer¹⁷.

Com o desenvolvimento de sua filosofia, Nietzsche passa a se distanciar da concepção de Rée e passa a desenvolver sua própria filosofia sobre a moral principalmente ao desenvolver o conceito de vontade de poder, que passa a ser o novo parâmetro valorativo. Segundo Claude-mir Araldi¹⁸, há pelo menos dois pontos importantes que distanciam Nietzsche de Paul Rée. A primeira é “a defesa do egoísmo como necessário para a geração dos fenômenos morais”, e a segunda é considerar os costumes e a tradição como ponto central de partida para a diferenciação entre bom e mau, moral e imoral.

Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche faz uso do método de observação psicológica, provindo dos psicólogos moralistas de sua época. Para o filósofo, a moral havia surgido nos homens primitivos devido à intensa ligação humana com as leis, os costumes e a tradição. Dando continuidade à concepção de Hume e Paul Rée sobre prazer e desprazer estarem ligados aos sentimentos morais, Nietzsche “afirma que há um prazer para o indivíduo em seguir costumes e hábitos unido à utilidade geral: a conservação da comunidade”¹⁹. O Estado está no cerne da moralidade uma vez que “o costume é condição necessária para o estabelecimento de formas humanas de vida

17 Araldi, 2008, p. 35.

18 Araldi, 2008, p. 36.

19 Araldi, 2008, p. 40.

estruturadas socialmente”²⁰. A repetição dos hábitos os tornaria prazerosos com o tempo.

Em *Aurora*, ao abordar a questão moral, Nietzsche retoma esta concepção inicial e pouco trabalhada por ele, presente em *Humano demasiado humano*. O ético seria formado pelo respeito à tradição:

Na origem, toda a educação e os cuidados do corpo, o casamento, a medicina, a agricultura, a guerra, a palavra e o silêncio, as relações entre os homens e as relações com os deuses, pertenciam ao domínio da moralidade: esta exigia que prescrições fossem observadas, sem pensar em si mesmo como indivíduo²¹.

Nas sociedades gregas pré-socráticas era comum a prevalência da valorização do coletivo em detrimento da individualidade. É a partir dos sucessores de Sócrates que a moral passa a ser olhada por outro viés e o homem passa a olhar para o seu bem e sua felicidade, ou seja, que o homem começa a voltar-se para si²². Próximo a concepção de Paul Réé e a visão que este faz de Darwin, parece haver uma proximidade do instinto social com a seleção natural. O bem estar geral na sociedade garante o bem estar do indivíduo inserido neste coletivo.

Em 1887, Friedrich Nietzsche publica a obra *Genealogia da Moral*, e podemos considerá-la como uma continuação e complementação de alguns pensamentos inicialmente desenvolvidos em *Para Além de Bem e Mal*. Em *Genealogia da Moral*, o autor irá procurar entender como surgiu a moral e os seus valores na sociedade através do seu método genealógico, isto é, de procurar a fundo as origens, de compreender a história e os processos nela envolvidos.

20 Araldi, 2008, p. 40.

21 Nietzsche, 2007, p. 23.

22 Nietzsche, 2007, p. 24

Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* - para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado²³.

A *Genealogia da moral* é dividida em três partes. A primeira, de modo geral, irá analisar a origem da concepção de bom e mau. O cristianismo construiu uma moral baseada no ressentimento e tudo o que é bom é associado com valores baixos e à fraqueza. A segunda parte, irá tratar do sentimento de culpa, da má consciência e da repressão. Tais sentimentos surgem da relação negativa do homem com a sociedade guiada pela moral de rebanho. A terceira, aborda a questão do ideal ascético, este ideal compreende um conjunto de valores que não exaltam a vida terrena, que prega a renúncia em prol de uma suposta vida superior e verdadeira após a morte.

O trabalho filosófico de Nietzsche para compreender a moral consistia em procurar a fundo como se deu a história da moral e a sua construção dentro da sociedade. Na filosofia, a moral costuma ser vista, de forma simplificada, como um conjunto de ações e costumes que refletem a vida de um grupo ou população. Conforme os padrões de pensamentos deste grupo ou população se modificam, a moral também é alterada, logo é importante compreender os aspectos históricos que permeiam o assunto.

23 Nietzsche, 2009, p. 12.

É importante salientar que a *Genealogia da moral* não é a obra final para tratar da moral e suas consequências niilistas. No final do livro ele escreve: “Tais coisas serão por mim tratadas em outro contexto, com maior profundidade e severidade (sob o título de “História do niilismo europeu”; numa obra que estou preparando: *A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos os valores*)”²⁴. O autor iniciou a obra em vida, contudo não chegou a concluir-la.

Dentre os principais temas abordados na obra *Genealogia da moral*, podemos citar: a vontade, o ressentimento e o desejo de vingança, o ideal ascético, a transvaloração dos valores e a consciência moral. Para o autor, os conceitos de bom e mau não são fixas, mas resultam de processos históricos diretamente vinculados aos interesses de grupos que detém maior poder.

Nietzsche, desde seus primeiros escritos, foi um crítico da razão e da lógica científica como guias das sociedades modernas, por isso ele analisa e estende esta crítica a vários aspectos da cultura ocidental, como a religião, a arte, a filosofia, a moral, etc. Para ele, a razão exacerbada conduz o homem à ruína; um exemplo disso seria a Revolução Francesa que, ao buscar fundar um novo alicerce social baseado no racionalismo, excluiu tudo o que não se ajustava a esse paradigma, levando a um episódio de barbárie.

Nietzsche buscou compreender a etimologia das palavras bom e mau, sem deixar de levar em conta as influências e os contextos que interferiram nelas. O autor então “percebeu que as palavras bom e mau expõem uma psicologia do cristianismo, na qual prevaleceu o surgimento do espírito de ressentimento contrariando os valores naturais e nobres”²⁵. Os valores nobres são aqueles que elevam os homens em direção ao super-homem,

24 Nietzsche, 2009, p. 137.

25 Gomes e Silva, 2016, p. 144.

aumentam sua vontade de potência. Por outro lado, há os valores baixos provindos da moral dos escravos que são valores decadentes, que diminuem a vontade de potência e que alimentam sentimentos negativos como o ressentimento, a vingança e o desamor à existência. Para o cristianismo, a ideia de bom está ligada à ideia de sacrifício, de pobreza, humildade, de algo fraco. Já o que é mau, é visto como aquilo que é nobre, abundante, forte. Os conceitos de bom e mau surgem da oposição social, da luta natural que se impõe aos homens, porém eles foram encaixados e moldados de acordo com os interesses da moral vigente.

Nietzsche reconhece a “imoralidade da natureza e da história”²⁶. Nietzsche acredita que a moral, assim como tudo o que é produzido por humanos tem um caráter perspectivista. Por meio da genealogia da moral, o autor visa compreender como ocorrem as classificações e conceituações das experiências humanas vividas em culturas e períodos distintos. Esta análise busca mostrar as diferenças de valoração, sem se apegar a ideias pré-estabelecidas provindas de alguém que vive em uma outra época, com outros costumes. Um traço comum desde a vida pré-histórica do homem:

Manifesta-se o desejo de dominar, de conquistar, subjugar, explorar, em suma a vontade de poder, traço fundamental da vida e do mundo. Quando a vontade de poder declina, a moral se torna antinatural, como é o caso da moral cristã, que triunfou sobre os valores aristotélicos e seu naturalista no moral, voltando-se contra os instintos da vida²⁷.

A vontade de poder (ou potência) é uma característica presente em todo o tipo de vida, até mesmo em uma escala microscópica. Toda vida envolve uma luta

26 (Araldi, 2008, p. 42).

27 Araldi, 2008, p. 42.

constante entre vontades de potência. Quando essa vontade se torna fraca, tende a desenvolver-se uma moral que vai contra os instintos naturais do homem, daí que o eleva e o faz afirmar a vida. Para Nietzsche, o cristianismo é uma expressão da decadência da vontade de poder. Seus valores negam o valor da vida em si, pois defendem que a vida superior e verdadeira só ocorre após a morte. A vida terrena é carregada de pecado e culpa, sinônimo de dor e sofrimento.

Ao questionar a moral em geral, Nietzsche entra em conflito com a filosofia daquele por quem tinha grande admiração em sua primeira fase, Schopenhauer. Para Nietzsche, a compaixão não deveria ser enaltecid a e considerada como algo superior pela humanidade, assim como fez Schopenhauer e mais outros filósofos europeus. A compaixão seria vista por Nietzsche como um sinônimo de fraqueza, pois ela mantém o indivíduo no lugar de inferioridade, reafirmando valores decadentes. A compaixão multiplica os sentimentos niilistas. Ela reforça os valores cristãos, da dor, da fraqueza, da baixeza humana, ela coloca e estagna o homem em um estado de inferioridade:

Observemos as crianças que choram e gritam a fim de inspirar compaixão, e por isso aguardam o momento em que seu estado pode ser visto; tenhamos contato com doentes e pessoas mentalmente afligidas, e perguntemos a nós mesmos se os eloquentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem o objetivo, no fundo, de causar dor nos espectadores: a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos um poder ainda, apesar de toda a sua fraqueza: o poder de causar dor²⁸.

28 Nietzsche, 2005, p. 51.

Além de rebaixar o homem, a compaixão faz com que ele desenvolva uma espécie de gozo pelo seu próprio sofrimento: “a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo [...]”²⁹. É um sentimento que congela a vontade de potência do homem, ele se torna triste, sofredor e gozador de sua infelicidade. A moral da compaixão é, na verdade, uma interpretação errada da realidade e dos sentimentos aplicados a ela.

Nietzsche acredita que é o egoísmo que está necessariamente ligado as ações humanas. Mesmo nas ações aparentemente boas e altruístas, o homem é egoísta, pois ele se sente com certo domínio e prazer pessoal ao realizá-las. No fundo, as ações visam sempre a auto fruição:

Pois ela [a compaixão] abriga no mínimo dois (talvez muitos mais) elementos de prazer pessoal, e é, desta forma, fruição de si mesma: primeiro como prazer da emoção, a espécie de compaixão que há na tragédia, e depois, quando impele à ação, como prazer da satisfação no exercício do poder. Além disso, se uma pessoa que sofre nos é bastante próxima, livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizar atos compassivos³⁰.

O homem moderno tem pavor do sofrimento, ele busca uma redenção em valores decadentes, na doutrina e moral cristã. A contraposição disso seria “a ‘disciplina do grande sofrimento’, em que o homem deve ser ao mesmo tempo criador e criatura, legislador e súdito”³¹. Para fugir da moral escrava, o espírito livre deve afirmar a vida, ser capaz da transvaloração dos valores morais decadentes, superar a si mesmo constantemente. Na moral escrava, o bondoso e o compassivo são considerados bons, pois eles

29 Nietzsche, 2005, p. 51.

30 Nietzsche, 2005, p. 74.

31 Araldi, 2008, p. 46.

permitem a manutenção dessa moral que exalta o fraco na qual estão inseridos. A noção de mau relaciona-se ao forte, àquele que é capaz de refletir, de criar seus próprios valores, recusando a submissão ao coletivo. Foi preciso criar uma moral do ressentimento, pois é por meio dela o único modo dos fracos dominarem os fortes. A moral escrava exalta os valores cristãos, que são os valores fracos.

A moral escrava se opõe à moral nobre, que é a moral daqueles que afirmam a vida, que são capazes de criar novos valores. Ela é guiada por uma vontade de poder afirmativa. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche vincula a tarefa de transvaloração dos valores àqueles que denomina de “homens do futuro”:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada - *ele tem que vir um dia...*³²

A moral escrava é a moral do niilista. É importante compreender que Nietzsche considera a moral niilista aquela que nega a vida, que exalta valores decadentes e que diminui a vontade de potência do homem. A moral cristã e a moral socrático-platônica seriam os sinônimos do niilismo. A moral de rebanho é também a moral do ressentido. O ressentimento é uma dificuldade do indivíduo em processar e lidar com determinadas vivências e sentimentos, fazendo com que ele permaneça nesse afeto negativo, que é constantemente retomado de forma intensa.

A moral socrático platônica também é vista pelo filósofo como a moral decadente, pois separou o mundo

32 Nietzsche, 2009, p.78-79.

em material (*doxa*) e imaterial (*episteme*). Segundo Platão, o mundo real no qual vivemos é inferior, pois consiste em uma cópia imperfeita do mundo superior da verdade absoluta, que é o mundo das ideias.

[...] afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse “outro mundo” como? Ele não deve assim negar o seu oposto, este mundo, nosso mundo?... É ainda uma fé metafísica, aquele sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina [...]³³.

A moral é a única forma dos mais fracos conseguirem dominar os mais fortes “sendo que as noções de bom e mau funcionam como uma vingança espiritual contra os mais fortes, operando como recurso de domesticação dos homens”³⁴. É fundamentado nesta ideia de vingança que Nietzsche irá desenvolver o conceito de ressentimento. O ressentimento é um desejo de vingança, uma vontade de ver o outro em uma situação ruim ou, pelo menos, pior que a sua. Ela demonstra a incapacidade de lidar com certos sentimentos, sensações ou pensamentos. O ressentido é uma pessoa de valores decadentes, que não ama sua vida e possui pouca ou nenhuma vontade de potência. Ele não consegue superar as coisas que lhe acontecem e acaba estagnado, impotente. O ressentido é infeliz, ele fica a remoer e odiar continuamente as coisas negativas as quais viveu.

33 Nietzsche, 2009, p. 130.

34 Sparemberger, 2021, p. 202.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que o homem cresce e o que depois se denomina sua “alma” [...] Com ela, porém foi introduzida a maior e mais siniстра doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com que o homem, consigo, como resultado de uma violenta separação de seu passado animal³⁵.

A moral reforça ainda mais este sentimento de limitação do extravasar e se desfazer dos sentimentos ruins. O homem moral encontra-se em uma camisa de força de princípios decadentes:

O homem moderno é fraco, porque é puramente artifício, porque em sua alma não vibram mais as forças vitais autênticas. Ele configura aquele tipo de aleijão por excesso, que Zaratustra tanto ironizava, o aleijado cuja monstruosidade não consiste na privação de um órgão, mas no hiperdesenvolvimento de um deles, em detrimento da integridade do corpo. Esse é o retrato do homem moderno, para Nietzsche, a quem o descomunal desenvolvimento da consciência e da faculdade de conhecimento implicou a teratológica atrofia de todos os outros órgãos vitais; em quem o escrupuloso refinamento da consciência moral resulta numa intensificação patológica do sentimento de culpa, que hipnotiza o psiquismo e esteriliza o agir³⁶.

A via de expressão ou liberação do homem moderno encontra-se bloqueada pelos valores morais. A imaginação torna-se o único meio de responsabilizar alguém por aquilo que lhe incomoda. O ressentido irá buscar um

35 Nietzsche, 2009, p. 67-68.

36 Giacoia, 2021, p. 50-51.

outro para culpar, imaginar teorias pelas quais este não deve ser aceito. A vingança que ele alimenta é fruto da imaginação, fundada em razões que encontram validade exclusivamente em seu pensamento. Uma vez que está inserido em uma moral cristã, ele é ensinado a sentir culpa devido a noção de pecado. O cristão tomado pelo ressentimento, imediatamente voltaria sua raiva para seus semelhantes ou para o representante religioso de seu grupo. Porém a noção de pecado faz com ele volte este sentimento de culpa contra si mesmo. O cristão já nasce com o sentimento de culpa carimbado em si, pois toda vida provém de um pecado: “O advento do deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”³⁷.

O fascismo sob a luz da filosofia de Espinosa

Como mencionado na introdução, abordaremos, de forma breve, a concepção de personalidade autoritária segundo Adorno antes de adentrarmos ao pensamento de Espinosa. Adorno oferece uma perspectiva fundamental para pensar o fascismo em termos trans-históricos. Para Adorno, essa personalidade caracteriza-se pela submissão rígida à autoridade, pelo conformismo e pela intolerância em relação às diferenças, configurando uma estrutura psíquica que facilita a adesão a regimes opressivos. Essa análise encontra correspondência no pensamento de Espinosa, que identifica na servidão voluntária e na manipulação das paixões tristes os fundamentos para a perpetuação do autoritarismo e da dominação social. Dessa forma, como mencionado, antes de aprofundarmos o pensamento espinosano, torna-se necessário apresentar um pano de fundo sobre a personalidade autoritária segundo Adorno. Em linhas singelas, o pensador alemão defende a importância

37 Nietzsche, 2009, p. 73.

de se compreender - para melhor combater - a personalidade potencialmente fascista, autoritária, àquela que necessita de um aglomerado de cidadãos que a apoie. Para ele, o fascismo não depende apenas das causas sociais e econômicas, mas também de disposições subjetivas. O que em muitos aspectos, se assemelha ao pensamento de Espinosa. Vale lembrar da questão da manipulação, especialmente aquela voltada aos afetos, tende a separar os indivíduos, minando seu potencial e suas forças, com caráter destrutivo.

Há uma quase completa falta de investimento objectal e de laços afetivos. (...) [expressa] uma espécie de super-realismo compulsivo que trata tudo e todos como um objeto a ser utilizado, manipulado, aprendido pelos próprios padrões teóricos e práticos do sujeito.³⁸

Para Adorno, existem algumas características que são salutares nesses indivíduos cuja personalidade é voltada para o fascismo: submissão cega à autoridade, agressividade contra grupos minoritários, pensamento rígido e estereotipado que tendem a aparecer juntos, formando uma “síndrome” chamada personalidade autoritária³⁹. Essa estrutura é, em grande parte, marcada por uma configuração sadomasoquista: obediência e respeito exacerbados aos superiores e hostilidade contra os mais fracos. Desta forma, o autoritário conserva valores convencionais

38 Adorno, 2019, 561.

39 Sobre a satisfação do desejo de dominação, Adorno (2019, p. 148) diz: “Essa atitude geral leva facilmente a uma desvalorização do humano e a uma sobrevalorização do objeto físico; quando é extrema, os seres humanos são vistos como se fossem objetos físicos a serem friamente manipulados – mesmo quando objetos físicos, agora investidos de apelo emocional, são tratados com um cuidado amoroso”.

e ataca quem os ameaça. Por isso que identificar esses indivíduos ou grupos, pode auxiliar no combate ao ressurgimento do movimento fascista. Muitas das características mencionadas acima já haviam sido tratadas por Espinosa, ainda que sob a perspectiva própria do século XVII, o que permite compreender como o fascismo pode manifestar-se em diferentes contextos históricos e de forma atemporal.

Partindo do esclarecimento do conceito de personalidade autoritária segundo Adorno, nossa empreitada consiste, antes de tudo, em buscar uma compreensão do sentido do fascismo à luz da filosofia de Espinosa e Nietzsche. Primeiramente, trataremos sobre a visão de Espinosa. Ressalta-se que, em Espinosa, a tarefa é mais delicada, devendo ser vista com ressalvas, pois o termo fascismo é anacrônico em relação ao seu tempo. Espinosa jamais utilizou tal linguagem, no entanto, sua filosofia oferece ferramentas conceituais potentes para pensarmos as formas de dominação, de servidão voluntária e de destruição da potência comum que caracterizam fenômenos políticos posteriores. Com base na leitura afetiva e conceitual da *Ética* e das demais obras de Espinosa, como o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico Político*, podemos afirmar que Espinosa é um pensador comprometido com a liberdade, a crítica a dominação, e o aumento de potência dos indivíduos. Por isso, Espinosa repudiaria o fascismo enquanto forma de poder que opera pela produção da tristeza, do medo e da submissão. O fascista é aquele que “não deseja conservar, mas sim destruir tudo aquilo que for possível, desde a vida das pessoas que existem à margem dos padrões de normalidade social, até as próprias instituições sociais que garantem a existência da civilização”⁴⁰.

No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa deixa claro sua crítica à monarquia, forma de governo que ele entendia como opressora, dominadora, cujo sistema político

40 Bueno, 2022, p.37.

operava por meio do medo. Ele sustentava que o governante, o rei⁴¹, manipulava seus súditos a tal ponto que se tornavam servos. Aliás, esse era o intento do rei, governar pelo temor, pela obediência cega. A partir do momento em que os súditos se sentiam temerosos, desesperados, o afeto da tristeza imperava, e isso, enfraquecia a potência de agir deles, tornando-os servos. Por outro giro, a potência do rei aumentava, pois não havia opressão em sua direção, mas satisfação plena de suas vaidades e vontades.

O segredo do regime monárquico e seu interesse maior é o de enganar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, a fim de que combatam por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação, e creiam não vergonhoso, mas honroso no mais alto nível, espalhar seu sangue e dar a vida para satisfazer a vaidade de um homem só.⁴²

No inacabado *Tratado Político*, Espinosa discorre sobre as formas de governo a partir de um princípio fundamental em sua filosofia: potência. O que distingue os regimes políticos, para ele, é o modo como essa potência coletiva é organizada e exercida, se está concentrada nas mãos de um soberano, como no regime monárquico, ou distribuída entre os muitos, como na democracia. É por

41 “Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência [...] e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a multidão elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros ou amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o estado, que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo”. (Espinosa, 2009, p. 49-50).

42 Spinoza, 2014, p. 46.

isso que Espinosa sugere que o regime democrático se sobressai aos demais: trata-se da forma que melhor conserva o direito natural dos indivíduos, ao mesmo tempo em que o articula com o poder civil (*imperium*), viabilizando a participação ativa dos cidadãos. Nesse arranjo, a potência está nas mãos da multidão, o que favorece tanto a liberdade quanto a estabilidade do corpo político. De modo coerente, no *Tratado Teológico-Político*, especialmente no capítulo XVI, o autor também expressa sua preferência pela democracia, reconhecendo nela a forma de governo mais adequada à natureza humana e à razão.

É tudo uma questão de potência. Em certo momento, a produção desejante individual e a coletiva confluem na necessidade entoada por esta filosofia, a da liberdade: a necessidade e a liberdade aliam-se na vida coletiva em que operam predominante-mente os afetos fortes, que aumentam a potência de agir do indivíduo e propiciam a gênese e a continuidade do direito e da lei comuns que conduzem os múltiplos constituintes do corpo político pela vida veramente comum, como cidadãos.⁴³

Como dito no início da seção “O bem e o mal em Espinosa”, o pensador mostra que os homens dominados pelas paixões vivem como “escravos”. Desejam sua própria servidão como se fosse salvação. Os homens podem abraçar, com paixão, regimes políticos que enfraquecem suas potências de ser e agir, contanto que os governantes saibam manipular os afetos, principalmente o medo. Assim, não se trata apenas de uma servidão política, mas afetiva e ontológica. Sublinhe-se ainda, não há nada de bom, mas só de mau. O princípio da utilidade como dito anteriormente é completamente anulado nestas situações. Pois os homens são capturados por paixões tristes que os

43 Silva, 2020, p. 40.

mantêm obedientes, e inclinados a aniquilar o outro como forma ilusória de restabelecer sua própria potência.

No *Tratado Político*, Espinosa retrata a servidão como uma forma de impotência coletiva. Ao analisar as estruturas de dominação, ele mostra como elas se sustentam nos afetos que mantêm os indivíduos sob o império da paixão e da ignorância. Em contraponto, propõe a democracia como o modelo de governo mais adequado para superar essa condição, pois é o regime que melhor favorece o uso da razão e a construção de uma liberdade compartilhada. Para ele, todo regime que opta pela exclusão da participação dos cidadãos não se sustenta. Ademais, o governo que se deixa levar por esse pensamento é precário, frágil, pois o seu sucesso depende da ignorância e manipulação dos afetos dos homens. Espinosa nos recorda que esse estado de ignorância e passividade pode ser transformado a qualquer momento. Ainda que as instituições se empenhem em manter essa pobreza de afetos, os indivíduos conservam a capacidade de pensar por si mesmos e de modificar tal condição. Basta conhecer a sua verdadeira natureza, conhecer seus afetos, ter domínio sobre eles, sobre seus corpos. “Uma importante conclusão que traz a *Ética* no âmbito da ética da potência é que a racionalidade não pode propriamente refrear os afetos, pois não tem tal poder. Mas pode tornar os indivíduos mais sábios, mais sabedores das coisas referentes à sua natureza e seu papel dentro dela”⁴⁴. A liberdade e a utilidade ganham espaço quando os homens são guiados pela razão; assim, tornam-se capazes de se organizar, criar afetos comuns e afastar a tristeza e tudo o que lhes é prejudicial, o que, consequentemente, aumenta a potência coletiva e enfraquece, ou mesmo destrói a potência de um mau governante. O mal, no âmbito social, revela-se como tudo aquilo que reduz ou limita a potência

44 Prado, 2024, p. 38.

de agir e de existir dos homens, isto é, toda forma de restrição à sua liberdade e à afirmação da vida.

Os problemas que Espinosa enfrentou e combateu: o autoritarismo, o uso político do medo e a manipulação das paixões tristes persistem ao longo dos séculos. A sociedade segue imersa em afetos que enfraquecem a ação comum e perpetuam a servidão. Os instrumentos políticos, em sua essência, não se modificaram: o medo, a falsidade e o isolamento continuam a operar com igual eficácia. Sua ética da alegria e da liberdade ressurge como um verdadeiro antídoto contra a degradação da potência coletiva. Assim, o fascismo no presente não se revela apenas como uma estrutura autoritária de poder político, mas como um verdadeiro regime afetivo, isto é, trata-se de um arranjo político que opera sustentando e intensificando determinados afetos: medo, ódio, ressentimento, submissão e enfraquecendo outros, como alegria, solidariedade e confiança mútua. Esse controle afetivo não é secundário: ele é central para manter a servidão, pois molda o modo como as pessoas percebem a si mesmas, aos outros e ao mundo. Nele, os indivíduos são capturados por paixões tristes: medo, inseurança, ódio, que os conduzem a um estado de servidão voluntária. Alimenta-se um ressentimento profundo, no qual os sujeitos, tomados por afetos destrutivos, passam a desejar sua própria submissão como se fosse salvação. Há um combate sistemático a tudo aquilo que possa gerar emancipação e alegria de viver, instaurando-se um ambiente em que predomina o ressentimento, cuja influência se estende às relações sociais, à vida política, à cultura e até às formas de pensamento.

O comportamento ressentido na esfera da cultura é altamente perverso, pois no fundo a pessoa se volta justamente contra os instrumentos que poderiam possibilitar que ela se libertasse de tanta infelicidade, sofrimento e frustração. É dessa forma que podemos compreender porque regimes fascistas

são inimigos das artes, da literatura, da filosofia e das humanidades em geral, pois eles necessitam combater exatamente aqueles elementos de cultura que poderiam dissolver a mentalidade perversa e nefasta do fascismo.⁴⁵

Poderíamos nos perguntar: haverá superação para o fascismo? De acordo com o que propõe Bueno a resposta é afirmativa, para ele, “o antídoto contra o fascismo é a autorreflexão”⁴⁶. Afinal, em sua filosofia, o conhecimento de si, a autorreflexão, a racionalidade, e conhecimento das causas exteriores, são subsídios fundamentais para o afastamento das paixões tristes que sustentam o autoritarismo. O fascismo encarna o avesso do projeto espinosano: em vez de uma ética da alegria, do bem e da utilidade comum, temos a degradação da potência coletiva, a transformação da força de existir em violência estéril. Onde Espinosa propõe a liberdade por meio da razão e da cooperação, o fascismo opera pela ruptura dos laços, pela negação da vida partilhada e pela reprodução do medo como forma de controle. Assim, considerando os fundamentos da filosofia espinosana: a valorização da razão comum, a centralidade dos afetos alegres, a crítica rigorosa à servidão voluntária e a defesa de uma democracia, torna-se evidente sua oposição ao fascismo.

O fascismo sob a luz da filosofia de Nietzsche

É comum considerar que o fascismo foi um movimento que surgiu e se consolidou durante as Guerras Mundiais. Nietzsche não escreveu especificamente sobre o fascismo, pois viveu antes do surgimento e formulação histórica deste conceito. Isto não significa que a essência do

45 Bueno, 2021, p. 67-68.

46 2022, p. 21.

fascismo, ou seja, o autoritarismo e alguns outros elementos que o compõem não estivessem presentes em inúmeros momentos e culturas da história humana. A abordagem aqui utilizada do conceito do fascismo será trans-histórica, pois será considerado que o fascismo não compreendeu apenas uma manifestação pontual que aconteceu em um período histórico. O fascismo é um conjunto de comportamentos e ações que acontecem pela história atravessando tempos e distintos lugares. Portanto, para compreendermos de forma mais ampla a noção de fascismo em Nietzsche, iremos abordar algumas ideias e conceitos usando a filosofia de Theodor Adorno, que escreveu especificamente sobre o tema, e relacioná-los com a filosofia de Nietzsche. Adorno foi um filósofo que dedicou boa parte de seus estudos a assuntos relacionados com o fascismo e com a personalidade autoritária. Para ele, a primeira exigência educacional a partir do horror que ocorreu em Auschwitz, é evitar que fenômenos deste tipo voltem a acontecer. Para lutar contra a barbárie, faz-se necessário compreender o que leva as pessoas a cometerem tais atrocidades, como isso acontece no plano individual e subjetivo do ser. Para isso, ele analisa os elementos psicológicos que podem levar as pessoas a cometerem esses atos brutais e cederem a pensamentos fascistas.

Adorno defende que é necessário voltar a atenção aos perseguidores e não aos perseguidos. Isto, pois os argumentos usados pelos perseguidores são sempre vazios, baixos, dotados de insignificância. É preciso conhecer estes mecanismos internos disfuncionais, para poder trabalhar em evitar novos episódios. É como se o conhecimento de algo fosse uma espécie de antídoto: “culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva”⁴⁷. A consciência envolve não apenas compreender se um ato é bom ou ruim,

47 Adorno, 1995, p. 121.

mas o motivo interno que leva o indivíduo a escolhê-lo. Assim, o papel da educação deve ser encaminhar para uma *autorreflexão crítica*. A filosofia de Nietzsche pode ser uma grande aliada nesta questão de autoconhecimento e desenvolvimento de si, pois defende a multiplicidade de vivências se afirmando e construindo seu próprio caminho. Os espíritos livres, conceito presente na filosofia de Nietzsche, são pessoas capazes de superar a moral e criar seus próprios valores, eles conseguem se libertar do peso das amarras sociais. Eles questionam, refletem, não aceitam o que é gratuitamente imposto. Em oposição ao espírito livre, há os espíritos cativos, que constituem a massa que segue as normas sociais e a moral imposta sem questionar, eles vivem na moral de rebanho.

Adorno ao considerar o conceito nietzschiano de ressentimento, o relaciona com a ideia de mal-estar na civilização de Freud. Este último descreve este mal-estar como um sentimento claustrofóbico do humano em relação à socialização. Quanto mais alguém é impelido a sociabilizar, maior é o seu desejo de fuga, de libertação, porém também, mais difícil também é esta saída, pois ele se encontra entrelaçado pelos laços necessários sociais. Isto faz com que o indivíduo sinta uma raiva contra a própria civilização na qual ele vive. Há um sentimento de que o sacrifício individual para conviver em sociedade é muito maior do que as recompensas que esta convivência pode proporcionar. Assim, para Adorno, a teoria de Freud ajuda a compreender como questões subjetivas da psiquê humana quando reprimidas podem gerar um sentimento de raiva que se volta contra a própria civilização. Os alvos costumam ser os indivíduos tidos como mais fragilizados ou mais fracos, àqueles que estão à margem da sociedade ou são negligenciados por ela.

É importante um trabalho de conscientização e educação geral para uma luta efetiva contra o fascismo. Este trabalho deve permear para além da educação,

também a cultura de um povo. Adorno aborda que a Alemanha foi um grande berço do fascismo em sua época devido também a questão histórica e cultural que se passava naquele momento. A Alemanha havia presenciado a queda de um império e a população não estava preparada para lidar com a autodeterminação exigida pela nova conjuntura. A filosofia de Nietzsche torna-se uma aliada neste momento, pois ela aborda a questão do vazio que é deixado devido à morte de Deus, ou seja, uma figura grandiosa que dava sentido à vida das pessoas. Para enfrentar essa problemática, Nietzsche formula a noção de super-homem (ou além do homem a depender da tradução), que pode ser compreendido como um ideal humano de superação constante de si. O filósofo não apresenta um modelo ético ou um modo de ser ideal, fica claro que cada um deve seguir seu caminho na busca do desenvolvimento e criação de si. Este caminho é único para cada ser, fórmulas prontas não funcionam neste modelo:

Ninguém pode construir em seu lugar pontes que precisarás passar para atravessar o rio da vida, ninguém exceto tu, somente tu. Existem, por certo, inúmeras veredas, e pontes, e semideuses que se oferecerão para levar-te do outro lado do rio; mas isso te custaria a tua própria pessoa: tu te hipotecarias e te perderias. Existe no mundo um único caminho, por onde só tu podes passar. Para onde leva? Não perguntes, segue-o⁴⁸.

Assim, Adorno⁴⁹ ressalta que o retorno ao fascismo ocorre não somente por uma questão psicológica, mas também e principalmente por uma questão social. A moral costuma ditar aquilo que é e o que não é socialmente aceito. As pessoas que desejam fazer parte do todo e serem

48 Nietzsche apud Dias, 1993, p. 71.

49 Adorno, 1995, p. 23.

aceitas, precisam se curvar a tais regras. Entretanto, a união de fatores como a incapacidade de autodeterminação, a ausência de reflexão crítica sobre aquilo que é moralmente imposto como certo ou errado e a fragilidade psicológica, quando associado à atuação de governantes autoritários, favorece a adesão irrefletida destas pessoas a extremismos. Governantes autoritários, emanam uma imagem de força e domínio, fazendo com que pessoas alienadas e ressentidas tenham uma disposição para a submissão cega a ideais extremistas e fascistas. Nietzsche irá considerar essa cega adesão aos valores vigentes como uma moral de rebanho. Esta moral perpetua os valores decadentes, que negam a vida e que diminuem a vontade de potência do homem.

A figura paterna, para Horkheimer e Adorno é o que permitia que as pessoas se desenvolvessem de forma autônoma e responsável, pois era sinônimo de força e autoridade, muito importantes do desenvolvimento da estrutura da personalidade. As mudanças na sociedade burguesa do século XX, impactaram também o desenvolvimento de aspectos psicológicos e causaram uma decadência dessa figura paterna. Sem um modelo de identificação importante, há uma dificuldade dos indivíduos em lidar com as questões de amor e ódio. Isso porque o pai é a figura que se apresenta como o terceiro elemento na relação entre a mãe e o bebê na primeira infância. Por meio dele, a criança começa a ter a noção do social, de que existe algo além daquela relação dual que ele vive intensamente com a mãe. O pai também é um grande causador de sentimentos ambíguos nas crianças de amor e ódio, ele se insere como um regulador. A relação edípica que deveria se estabelecer na infância, fica deficiente se não há essa forte presença da figura paterna. Na teoria psicanalítica o pai surge como uma figura que chega para impor limites, noções sociais e assim permitir que o indivíduo se desenvolva de forma autônoma. Se essa figura paterna é prejudicada,

a pessoa sentirá uma necessidade de buscar no mundo uma identificação que para suprir essa ausência. Essa substituição poderá ocorrer de forma muito mais intensa que a original, levando a pessoa buscar líderes extremistas ou grupos coletivos fascistas, uma forma de suprir essa ausência.

Pode-se considerar como estratégia para suprir essa ausência de um exemplo forte de identificação, o ideal do super homem ou além do homem nietzschiano. Ele é um símbolo de humano forte capaz da constante superação de si, um ideal a ser considerado como estratégia para lidar com questões internas mal resolvidas. Se falta um regulador moral interno, é possível ser capaz de autodeterminar-se tendo como visão um ideal humano superior, uma vez que “o indivíduo autônomo é aquele que não se conforma com uma simples projeção de suas dificuldades internas sobre o mundo, mantendo-se fiel aos seus ideais representados pela autoridade paterna, realizando uma confrontação permanente entre o real e o ideal”⁵⁰.

Sobre a questão cultural, outro ponto interessante de salientar é a severidade de certos povos disfarçada de “costume”. É comum que certos coletivos imponham certos testes de sofrimento, como uma espécie de ritual, para aqueles que desejam fazer parte dele. São povos que naturalizam e enaltecem a dor. Uma educação rígida e severa é sempre pautada em valores como dureza, disciplina, rigurosidade, virilidade, seriedade, não deixando espaço para o desenvolvimento de habilidades socioemocionais, reflexão, desenvolvimento amplo e plural, empatia. Toda essa cultura e educação baseadas na severidade e no sofrimento, ensinam que é natural tratar o outro com indiferença, há uma coisificação do outro. Por meio desta coisificação eu diminuo a pessoa, a anulo enquanto ser dotado de uma individualidade e sentimentos, pois uma vez que

50 Bueno, 2021, p. 32.

sou capaz de me tratar mal, de aceitar que posso viver com a dor, torno o outro uma extensão de mim, logo desenvolve-se a falsa crença de que o outro também deve ser sofrer, como um ato de vingança que faz sentido em sua lógica doentia fascista:

Uma consciência coisificada é aquela capaz de des-
tituir as pessoas em geral – e antes de mais nada a
si mesma – de qualidades autenticamente huma-
nas, tornando-se fria, apática e insensível ao sofrimen-
to alheio. O Outro é reduzido a mera coisa, sus-
cetível de todo tipo de manipulação e desprezo, em
virtude da incapacidade do próprio sujeito de rea-
lizar experiências sensíveis com o mundo⁵¹.

Estas pessoas que vivenciam a dor e o sofrimento como constantes, também possuem um desejo de vin-
gança. O ressentimento por terem sofrido e/ou ainda sofrer, faz com que desejem que os outros também vivenciem a infelicidade. Se para atingir determinado objetivo foi pre-
ciso passar por uma provação severa, o indivíduo deseja que o outro passe por algo semelhante ou até pior para a obtenção do resultado. Como foi mostrado, Nietzsche tra-
balha com a ideia do ressentimento que é presente na mo-
ral de rebanho. O homem sente-se sem forças para desven-
cilar daquilo que lhe causa sofrimento, seus valores são decadência e sua vontade de potência é fraca ou nula, por isso ele precisa criar uma moral onde ele consiga sobrevi-
ver e se sobressair perante os mais fortes.

Este sadismo da vingança, de ver o outro em so-
frimento, é uma forma desfuncional que o ressentido en-
contra de extravasar parte de sua dor e sofrimento no
mundo. Toda a agressividade que ele guarda dentro de si,
ele volta para o outro: “consciência é mutilada, isto se re-
flete sobre o corpo e a esfera corporal de uma forma não-

51 Bueno, 2021, p. 13.

livre e que é propícia à violência”⁵². Para Nietzsche, o ressentido irá impor e disseminar o seu ódio à existência e àqueles que a exaltam. O sentimento de ódio à vida é disfarçado por meio das noções de virtude, justiça ou até mesmo compaixão. A violência do homem ressentido não se volta apenas contra si, mas também contra os que estão à volta e fazem parte da sociedade. Ele adocece psicologicamente vivendo de sentimentos negativos e perpassa isso através da moral da decadência que cria. Os ideais cristãos ajudam a disfarçar estes sentimentos por meio de concepções como o pecado, punição, etc.

A técnica é algo fetichizado pelos homens na modernidade, pois eles tendem a considerá-la como algo elevado, com um fim em si mesma. Porém, ela é apenas uma facilitadora, um meio para a obtenção de um fim. O problema envolvido nesta questão é que os homens se utilizam dela sem levar em conta suas consequências. Não costuma haver uma reflexão ou um desenvolvimento ético relacionado ao seu uso. A razão e a ciência sem consciência são cruéis. O homem fetichizado é guiado pelo tecnicismo, é frio, distante e acaba por coisificar e desprezar o que é humano: “Hoje em dia qualquer pessoa, sem exceção, se sente mal-amada, porque cada um é deficiente na capacidade de amar. A incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz”⁵³. Estes sentimentos e valores de frieza, desprezo, distanciamentos fazem com que o homem perca a capacidade de amar. A filosofia de Nietzsche irá ensinar justamente o contrário: a importância de amar a vida em sua completude, todos os aspectos bons e ruins. A vida deve ser exaltada como força máxima da potência do ser e merece todo o amor e reconhecimento por isso:

52 Adorno, 1995, p. 127.

53 Adorno, 1995, p. 134.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!⁵⁴

Não há espaço para o ressentimento, o ódio, o sofrimento e valores que baixam a potência humana. Na filosofia nietzschiana tudo isso é substituído pela vontade de potência afirmadora da vida, pelo *amor fati*, pela elevação do homem em sentido a algo superior como o super-homem em sua filosofia.

Assim, compreender os elementos que contribuem para a formação de uma personalidade e cultura autoritárias, possibilita criar formas de evitá-las e combatê-las. Neste sentido, a filosofia de Nietzsche mostra-se uma importante ferramenta de conscientização e promulgação da importância do desenvolvimento de si em direção a afirmação da vida. Sua filosofia aborda diversos temas que ele aponta como decadentes, inferiores e que levam a degradação do homem e de sua essência vital. O ressentimento que está na base da moral cristã, também chamada de moral de rebanho, visa reforçar valores que desvalorizam a vida terrena e o homem como potência para valores elevados. A moral de rebanho, os valores morais baixos criados por ela, transformam os homens em seres alienados e pré-dispostos a autoritarismo e ao fascismo. Mesmo que Nietzsche não tenha escrito especificamente sobre o fascismo, sua filosofia constitui uma forte oposição aos

54 Nietzsche, 2012, p. 166.

valores totalitários e alienantes, que estão na base deste sistema.

Considerações finais

Tanto em Espinosa quanto em Nietzsche, o conceito de bem aponta para uma direção semelhante: o aumento da potência de existir. Em Espinosa, o bem não é um valor absoluto, mas algo relativo à utilidade que nos proporciona, ou seja, é considerado bom aquilo que fortalece nossa potência de agir e está ligado aos afetos alegres. Já os afetos tristes, ao diminuírem essa potência, são compreendidos como maus, pois geram servidão, dependência e passividade. Para Espinosa, é fundamental termos consciência desse processo, por meio da autorreflexão, para que possamos agir com mais liberdade e autonomia. Nietzsche, por sua vez, embora veja o bem como uma construção histórica carregada de interesses morais e sociais, valoriza aquilo que contribui para o fortalecimento da vida, da vontade, da criação. Assim como Espinosa, ele associa o bem ao que afirma a existência e intensifica a potência humana, sendo esse movimento essencial para a superação de si mesmo rumo ao ideal do super-homem. Ambos, portanto, embora por caminhos distintos, associam o bem ao que nos torna mais potentes, mais afirmativos, mais livres. De igual modo, as filosofias de Espinosa e Nietzsche manifestam uma orientação nitidamente antifascista, na medida em que desconstroem os alicerces da autoridade dogmática, rejeitam a obediência irrefletida e afirmam, cada um a seu modo, a primazia da liberdade como expressão da potência singular do existir. Mesmo os autores sendo cronologicamente anteriores a conceitualização do fascismo, podemos considerá-los como aliados na luta contra sistemas extremistas, autoritários, violentos e que preguem uma moral baixa. Apesar de filosofias distintas acerca do bem e do mal, elas têm pontos semelhantes que apontam, de forma

geral, para uma filosofia potente, que afirme o homem em sua existência por meio de valores elevados e que corroboram seus sistemas filosóficos como ferramentas eficazes no combate do fascismo.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, NICOLA. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. - 2 ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADORNO, Theodor W. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- ARALDI, C. L. Nietzsche como crítico da moral. *Dissertatio*, Pelotas, v. 1, n. 27-28, p. 33 - 51, 2008.
- BUENO, S. F. *Adorno, o fascismo e o mal*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021.
- BUENO, S. F. *O Fascismo em dez lições*. São Paulo, Editora Unesp, 2022.
- DIAS, A. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1993.
- ESPINOSA, Benedictus de. *Ética*. 1. ed. 2^a reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- ESPINOSA. *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 (1^a ed. 1925).
- GIACOIA JUNIOR, O. *Ressentimento e vontade: para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Veritao, 2021.
- GOMES, C. W. B.; SILVA, H. L. da. O Problema do Bem e do Mal em Spinoza e Nietzsche: Para uma crítica dos valores morais. *Occursus - Revista de Filosofia*. Fortaleza, v. 01 n. 01, p. 133-154, 2016.
- NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007.

- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRADO, Lúcio Lourenço. *Ética da potência e moral da submissão: Espinosa no contexto da modernidade pré-crítica*. In: Espinosa Filósofo da Potência. Guarapuava. Editora Apolodoro. 2024.
- SPAREMBERGER, C. O ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v.1, n. 38, p. 199-211, 2021.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SILVA, Daniel Santos da. *Conflito e Resistência na filosofia de Espinosa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO EM ESPINOSA

Jefferson Torres Velozo¹

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo expor, de maneira breve, a metodologia estabelecida por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto* e refletir sobre sua função no sistema filosófico do autor. De acordo com Espinosa, o método, se seguido corretamente, permitiria ao ser humano alcançar o conhecimento adequado de si mesmo e da natureza. A partir do auxílio de comentadores, será possível explorar, de maneira crítica, algumas sutilezas tanto da metodologia quanto da Filosofia de Espinosa. Considerando que a *Ética* é a obra na qual Espinosa expõe a sua Filosofia, e tal obra é escrita à maneira dos geômetras, com definições, axiomas e proposições, entender a função do método no sistema filosófico se faz importante. Tendo em vista a busca do autor pela verdade tinha como objetivo o conhecimento do *sumo bem* para que os seres humanos pudessem alcançar uma vida virtuosa e feliz, apresentaremos algumas considerações acerca do método como um caminho que, segundo Espinosa, permite alcançar esse conhecimento de maneira adequada.

Durante a história da Filosofia muitos autores estabeleceram sistemas a partir dos quais buscavam expor as suas teses, entender e explicar o ser humano e a natureza. Um desses filósofos foi Bento Espinosa que desenvolveu o seu sistema filosófico destacando diversos núcleos teóricos que pretendem explicar diferentes aspectos da realidade,

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

mas dialogando entre si, tendo uma fundamentação comum. Além dos diversos núcleos teóricos que um sistema filosófico pode abarcar (epistemologia, política, estética, ética, metafísica, etc.) houve uma preocupação de alguns autores do período moderno da Filosofia com a metodologia a ser utilizada na investigação para alcançar o conhecimento da realidade. No presente capítulo, faremos uma breve exposição sobre o método utilizado por Espinosa em seu sistema filosófico, levando em consideração as teses que o próprio autor apresentou acerca da metodologia utilizada em suas obras.

Para que se possa entender o método de investigação do filósofo é preciso compreender a sua teoria do conhecimento, apresentada pelo autor no *Tratado da Emenda do Intelecto* e presente também na *Ética*. Em síntese, Espinosa estabelece três gêneros de conhecimento, ou seja, três maneiras distintas do ser humano produzir ideias e distinguiu, de maneira crítica, cada uma dessas maneiras, a saber: o primeiro gênero do conhecimento é aquele no qual o homem produz uma ideia a partir da experiência sensível, do ouvir dizer, ou seja, é a ideia na qual não está envolvido nenhum raciocínio, a essência do objeto ou a sua causa não são conhecidas nessa ideia; o segundo gênero de conhecimento é aquele que envolve um raciocínio, no qual o objeto é conhecido por alguma propriedade que tenha em comum com outros objetos e com a sua causa. É um gênero de conhecimento mais seguro que o primeiro, mas não o suficiente para produzir um conhecimento indubitável e científico, pois a ideia produzida a partir desse gênero de conhecimento não permite intelijir a essência dos objetos; e há o terceiro gênero do conhecimento que produz ideias adequadas, ou seja, ideias que compreendem a essência dos objetos. Para Espinosa, conhecendo a essência de um objeto é possível deduzir todas as suas propriedades, sejam propriedades essenciais ou não. Para o autor,

esse é o conhecimento mais seguro e o que mais deve ser utilizado na busca pela verdade.

O terceiro gênero de conhecimento, o conhecimento da essência do objeto, é o que produz ideias adequadas, ou seja, ideias completas. O método de Espinosa, estabelecido pelo autor no *Tratado da emenda do intelecto*, consiste em identificar a ideia do *ente perfeitíssimo*, conceber adequadamente essa ideia e deduzir corretamente todas as outras ideias. Para compreender isso passamos à primeira parte do capítulo.

Ideias inadequadas e ideia verdadeira

Considerando a teoria dos gêneros de conhecimento estabelecida pelo autor, tendo em vista a possibilidade de conhecimento verdadeiro que cada percepção poderia proporcionar, Espinosa estabelece a metodologia pela qual a investigação acerca do *sumo bem* deve ser feita. Mais que isso, o autor justifica essa metodologia apresentando os seus fundamentos e defendendo que é possível conceber a natureza verdadeira das coisas na ordem correta utilizando esse método. O autor faz uso de uma analogia, a produção de um martelo, para explicar como se deve conceber o método verdadeiro, visto que o método possui um estatuto racional. A analogia permite que a explicação do método fique menos abstrata, e o autor defende que o mesmo argumento pode ser utilizado para explicar as duas coisas:

Porque, para forjar o ferro, é mister um martelo, e para que se tenha um martelo, é necessário fazê-lo, para o que é mister outro martelo e outros instrumentos, e assim ao infinito; e desse modo alguém frustradamente se esforçar em provar que os homens não têm poder algum de forjar o ferro. Mas, do mesmo modo pelo qual os homens, de início,

foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas facilíssimas, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menos labor e mais perfeitamente, e assim, prosseguindo gradativamente de obras simplíssimas a instrumentos e de instrumentos a outras obras e instrumentos, perfei-zeram com pequeno trabalho tantas e tão difíceis coisas [...].²

Da mesma maneira como ocorre com os instrumentos de construção, Espinosa defende que não é preciso estabelecer um método para que se descubra qual o método verdadeiro para alcançar o conhecimento do *sumo bem*, de forma que para todo conhecimento verdadeiro seria preciso um conhecimento anterior a este para justificá-lo, e assim ao infinito. Como afirma Espinosa, não seria possível chegar a nenhum tipo de conhecimento se assim se procedesse. O conhecimento verdadeiro se justifica por si mesmo. Considerando a teoria dos modos de percepção proposta pelo autor, o conhecimento verdadeiro é reconhecido pela sua natureza, ou seja, conhecendo a natureza de cada modo de percepção é possível saber qual deles proporciona ideias adequadas da natureza. Da mesma forma que ocorre com os instrumentos utilizados em qualquer tipo de arte na produção de algo, seja um móvel ou uma obra de arte, o método que Espinosa estabelece também deve ser considerado como um instrumento. O método é um instrumento intelectual que pode, assim como os instrumentos físicos, ser aperfeiçoado cada vez mais.

O autor afirma que com o aperfeiçoamento o próprio intelecto produz “instrumentos intelectuais” (*instrumenta intellectualia*) a partir dos quais é possível chegar ao conhecimento verdadeiro. Para demonstrar isso, Espinosa

2 ESPINOSA, 2015a, p. 44-45.

defende a existência de uma ideia verdadeira³ para cada coisa existente, que é diferente do seu ideado mas que é a essência objetiva do mesmo. O autor exemplifica falando da ideia verdadeira de Pedro. Existe Pedro e existe uma ideia verdadeira de Pedro, que é a sua essência objetiva. São duas coisas diferentes e reais, de forma que é possível inteligir a ideia de Pedro, considerada na sua essência formal, concebendo assim a ideia da ideia de Pedro, que também é real, inteligível e compõe a essência objetiva de Pedro. Segundo Espinosa, essência objetiva e essência formal são coisas distintas. A essência objetiva consiste em conceber uma ideia enquanto uma forma de pensamento, sem levar em consideração o conteúdo dessa ideia. Conceber a essência formal de algo é conceber o conteúdo de determinada ideia, ou seja, a ideia enquanto essência formal diz respeito ao seu conteúdo. Assim, as ideias possuem a mesma essência objetiva (ideia enquanto forma de pensamento) e se diferenciam umas das outras considerando o seu conteúdo, porque existe apenas uma ideia verdadeira para cada ideado⁴. Espinosa defende que conceber uma ideia da ideia verdadeira de Pedro implica em conceber a essência formal e a essência objetiva da ideia verdadeira de Pedro, mas a ideia de Pedro e a ideia da ideia de Pedro são ideias diferentes. Pela ideia verdadeira se intelige a essência objetiva, se conhece Pedro, enquanto pela ideia da ideia verdadeira sabe-se que se conhece Pedro.

O autor afirma que esse processo de conceber a ideia da ideia verdadeira de Pedro pode ser feito indefinidamente. Mas todo esse processo é desnecessário para que se conheça Pedro, pois consistiria em afirmar que sabe que

3 Tese importante da filosofia de Espinosa que fundamenta todo o sistema do autor e reaparece no sexto axioma do primeiro tomo da *Ética*: “VI. A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado.”

4 Tese forte de Espinosa, e está presente no segundo tomo da *Ética*, no qual o autor trata da origem e natureza da mente.

se sabe de algo. Espinosa afirma que conhecer a essência objetiva de algo, a sua ideia verdadeira, já basta para que esse conhecimento seja fundamentado e justificado como verdadeiro. Nas palavras do autor: “Daqui fica patente que a certeza nada é além da própria essência objetiva; isto é, o modo pelo qual sentimos a essência formal é a própria certeza. Donde, de novo, fica patente que para a certeza da verdade não é mister nenhum outro signo senão ter uma ideia verdadeira⁵”. Dito de outro modo, Espinosa afirma que o conhecimento da natureza dos modos de percepção é o fundamento, ou a justificativa, da ideia verdadeira.

Tendo justificado que o conhecimento verdadeiro justifica a si mesmo quando a essência objetiva é inteligida, e isso se dá pela concepção da ideia verdadeira, Espinosa estabelece o seu método de investigação, que tem como ponto de partida a ideia verdadeira. O verdadeiro método, como o autor denomina, consiste em inteligir as essências objetivas das coisas na ordem correta conforme a norma de uma ideia verdadeira:

O método, ainda uma vez, necessariamente 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 [próprio] inteligir as causas das coisas, mas é inteligir o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza, para que daí conheçamos nossa potência de inteligir e assim coibamos a mente para que ela intelija **conforme aquela norma** todas as coisas que são a inteligir, trazendo como auxílio regras certas e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades⁶

5 ESPINOSA, 2015a, p. 47

6 ESPINOSA, 2015a, p. 47 – grifo nosso

Fica evidente a importância da distinção dos modos de percepção estabelecidos por Espinosa para compreender a metodologia proposta pelo autor. Em uma carta de Espinosa a Jean Bouwmeester, o autor estabelece mais algumas considerações a respeito do verdadeiro método:

Vê-se por aí claramente qual deve ser o método e no que ele consiste essencialmente, a saber, no conhecimento exclusivo do entendimento puro, de sua natureza e de suas leis. Para adquiri-lo é necessário antes de tudo distinguir entre a imaginação e o entendimento, isto é, entre as ideias verdadeiras e as outras, as que são forjadas, falsas, duvidosas e, em uma palavra, todas aquelas que dependem da exclusiva memória. Para compreender isso, ao menos na medida em que o exige o método, não é necessário conhecer a natureza da alma por sua causa primeira; pode-se contentar com um pequeno conhecimento descritivo das ideias como aquele que Bacon ensina.⁷

É importante também considerar que Espinosa supõe a primeira ideia verdadeira, afirmando que tal ideia é inata no ser humano. Assim, o autor parte de um conhecimento já dado, supondo a existência de uma ideia verdadeira. Nota-se que a teoria do conhecimento que Espinosa estabelece é indispensável para que se alcance a emancipação humana e a *beatitude*. Em sua carta a Bouwmeester, Espinosa faz menção a Bacon, e isso pode, mais uma vez, sujeitar a interpretação de que Espinosa foi diretamente influenciado pelo filósofo inglês no que se refere ao método de investigação. Gabbey também tratou do quanto Bacon poderia ter influenciado Espinosa diretamente:

O “verdadeiro método” imaginado por Spinoza quase não é baconiano, à medida que projeta a

⁷ ESPINOSA, 2014, p. 182

geração de percepções claras e distintas umas das outras; mas o material sobre o qual supostamente trabalha devem ser coletados de maneira baconiana. Sem esse material empírico, não podemos ascender ao conhecimento da natureza das coisas. Ou melhor, seguindo o relato do quarto tipo de *perceptio* no *Tratado sobre o intelecto*, podemos adquirir um conhecimento por suas causas aproximadas das essências ou definições de modos finitos.⁸

Considerando como foi estabelecido por Espinosa aquilo que o autor considera o verdadeiro método para que se investigue a natureza, ou a essência, das coisas, da mesma forma que também foi estabelecido qual o modo de percepção mais adequado para inteligir e conceber as essências, a saber, o quarto modo de percepção, é preciso que se saiba qual deve ser a primeira ideia verdadeira da qual se poderá conceber, sem nenhuma espécie de dúvida, a essência de toda a Natureza na devida ordem, para que se possa compreender e alcançar o *sumo bem*. Mas antes de tratar da ideia verdadeira, é razoável fazer um questionamento: se todo o conhecimento deve se dar de acordo com a norma de uma ideia verdadeira, por que Espinosa não inicia a sua investigação, pelo menos no *Tratado da Emenda do Intelecto*, estabelecendo primeiramente uma ideia verdadeira e compreendendo as coisas de acordo com tal norma da mesma? Ao invés disso, Espinosa faz uma discussão epistemológica e depois faz uma exposição metodológica, e apenas nessa exposição o autor começa a tratar de uma ideia verdadeira. Como foi visto anteriormente, essa ideia verdadeira não está dada, e, como afirma Lívio Teixeira, é necessário que o autor realize a sua investigação a partir do que ele tem como dado:

8 GABBEY, 2011, p. 228.

Qualquer que seja a orientação psicológica das diversas filosofias, não há senão partir daquilo que é *dado* – dado pelos sentidos, quando se têm como boas as informações dos sentidos; *dado* pela *revelação* de Deus, quando se trata das teologias; e, quando se rejeita inicialmente essas duas categorias de *dados*, é necessário partir do exame dos *dados* da consciência. Tal é o caso do cartesianismo e do espinosismo.⁹

Justamente por ter de partir daquilo que é dado, Espinosa começa a sua investigação tratando dos modos de percepção. Teixeira ressalta a importância de uma frase de Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*, quando o autor holandês estabelece o fim de sua investigação e se propõe a *emendar* o intelecto, que é a seguinte: “Para que isso se faça, a **ordem que naturalmente temos** exige que eu resuma aqui todos os modos de perceber [...]¹⁰. De acordo com Teixeira, essa ordem que naturalmente temos é o ponto de partida para a investigação do autor, porque é isso que Espinosa tem como dado: “Essa ordem é a da experiência psicológica comum; a que nos oferece o exame do conteúdo da nossa consciência em seu estado natural¹¹”. Ao realizar o exame dessa experiência psicológica comum e reduzi-la aos modos de percepção que são utilizados para fazer juízos de afirmação e negação, que, como ressalta Teixeira, são juízos desprovidos de espírito crítico, Espinosa pretendia verificar o que seria de proveitoso em tais modos de percepção para que fosse possível, assim que se conhecesse a natureza de cada um desses modos de percepção, adquirir uma postura crítica ao realizar os juízos.

Teixeira estabelece os dois principais objetivos de Espinosa ao estudar os modos de percepção: “a) conhecer

9 TEIXEIRA, 2001, p. 24

10 ESPINOSA, 2015a, p. 37 – grifo nosso

11 TEIXEIRA, 2001, p. 23

o melhor deles; e b) começar a conhecer as forças do seu próprio entendimento com o objetivo de levá-lo à maior perfeição¹²". Por ter de iniciar a sua investigação a partir daquilo que tem como dado, Espinosa não parte, pelo menos no *Tratado da Emenda do Intelecto*, da ideia verdadeira, mas do exame dos modos de percepção.

Tendo em vista, como o autor afirmou, que o verdadeiro método deve seguir a norma de uma ideia verdadeira, considera-se a seguir a ideia verdadeira estabelecida pelo autor, a saber, a ideia de *ser perfeitíssimo*. Nas palavras de Espinosa:

Donde será um bom Método aquele que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada. Ademais, como a razão que há entre duas ideias é a mesma que a razão que há entre as essências formais daquelas ideias, segue-se daí que o conhecimento reflexivo que é da ideia do Ente perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das demais ideias; isto é, será perfeitíssimo o Método que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma da ideia dada do Ente perfeitíssimo¹³

Ainda que Espinosa tenha estabelecido o seu método e se ocupado de desenvolvê-lo mais no *Tratado da emenda do intelecto*, ou seja, esta obra é dedicada a tratar da metodologia do autor, Gabbey afirma que o argumento utilizado por Espinosa nesta obra para estabelecer a sua metodologia possui problemas. Principalmente no que se refere à compreensão da essência objetiva das coisas. Segundo Gabbey, Espinosa não explica adequadamente como acontece tal compreensão, e é justamente a partir da compreensão da essência objetiva das coisas, ou da ideia

12 TEIXEIRA, 2001, p. 23

13 ESPINOSA, 2015a, p. 49

verdadeira, que o autor holandês estabelece o seu método. Não é possível que haja um método verdadeiro sem a compreensão de uma ideia verdadeira. Nas palavras de Gabbey:

Então, qual é o método de Spinoza para revelar as essências das coisas? [...] É difícil moldar uma resposta, já que não fica claro como precisamente o método de Spinoza supostamente fornece uma compreensão das causas ou essências. Onde ele aconselha receitas baconianas, como na carta a Bouwmeester ou na carta a Oldenburg defendendo uma história dos líquidos (ambas citadas acima), aquela parte preliminar do método é simples, mas como um meio de desvelamento de essências e causas próximas ela teria sido tão impotente quanto o método do próprio Bacon se mostrou ser.¹⁴

Um dos problemas considerados por Gabbey consiste justamente pelo método estabelecido por Espinosa permitir o alcance de um conhecimento da essência das coisas sem nenhuma espécie de dúvida, concebendo ideias claras e distintas, mas que é a partir do conhecimento de uma ideia verdadeira, clara e distinta, suposta pelo autor, não sendo possível admitir nada que não seja uma ideia verdadeira e o próprio intelecto para desenvolver esse conhecimento. Isso se concretiza como um problema porque Espinosa defende que conforme o intelecto intelige as coisas adequadamente pelas suas essências, utilizando o método, mas o intelecto é capaz de conhecer. Isso significa que não importa quão amplo é o conhecimento adquirido pelo verdadeiro método porque a primeira verdade estabelecida, a primeira ideia verdadeira, foi suposta, não demonstrada, então todo o conhecimento produzido a partir dessa ideia não está justificado adequadamente. A respeito

14 GABBEY, 2011, p. 235

do desenvolvimento do intelecto utilizando o método, Espinosa diz:

E como é claro por si que a mente tanto melhor se intelige quanto mais intelige da Natureza, conta daí que tal parte do Método haverá de ser tão mais perfeita quanto mais coisas a mente inteligir, e haverá de ser, então, perfeitíssima quando a mente atentar ou refletir sobre o conhecimento do Ente perfeitíssimo. Consequentemente, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor intelige também suas forças e a ordem da Natureza; mas, quanto melhor intelige suas forças, tanto mais facilmente pode dirigir a si mesma e propor regras para si; e quanto melhor intelige a ordem da Natureza, tanto mais facilmente pode coibir-se de inutilidades, no que consiste todo o Método, como dissemos.¹⁵

Por mais que se apresentem dificuldades quanto a justificação do conhecimento produzido a partir de uma ideia suposta, é necessário, ao investigar a Natureza, que se parta de uma primeira ideia verdadeira para que se conheça a Natureza na sua devida ordem. Não a partir de qualquer ideia verdadeira, mas a partir da ideia verdadeira do *Ente perfeitíssimo*, que é considerado por Espinosa como *Deus*, ou *Natureza*, porque somente essa ideia pode estabelecer a ordem correta da Natureza a ser investigada pelo verdadeiro método. Nas palavras de Fragoso: “Spinoza necessariamente deve partir de um princípio que possua a certeza da verdade, que possa sustentar esta certeza por si, sem o auxílio de nada além dele mesmo, ou seja, a ideia verdadeira¹⁶”. Pois o conhecimento da essência objetiva dessa ideia permite conhecer toda a ordem e as leis que são causadas pelo *Ente perfeitíssimo*, de forma que se o método

15 ESPINOSA, 2015a, p. 49

16 FRAGOSO, 2011, p. 137

verdadeiro for utilizado adequadamente junto do quarto modo de percepção estabelecido por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*, resultará, segundo o autor, num conhecimento claro e distinto, não restando a possibilidade de haver nenhuma dúvida.

Explorando o método

Espinosa apresenta a sua metodologia em duas partes: a) o autor afirma que é necessário distinguir a ideia verdadeira das ideias falsas, dúbias e fictícias; b) estabelecer como devem ser feitas as boas definições e, em seguida, qual a melhor maneira de as descobrir.

Ao estabelecer a distinção entre a ideia verdadeira e as ideias falsas e fictícias, o autor explica, ao tratar de cada uma dessas ideias, o que se deve fazer para evitar que a mente humana conceba ideias que não sejam verdadeiras e, dessa forma, garanta que o conhecimento produzido seja de acordo com a ordem da Natureza. Toda percepção, afirma Espinosa, se refere a algo existente ou tão somente à essência de algo. O autor faz essa consideração ao tratar da ideia fictícia, afirmado que é mais comum que tais ideias se refiram acerca de coisas existentes. Ora, como já foi visto, a essência objetiva de algo é a ideia desse algo, e Espinosa alerta que também é possível conceber ficções a respeito da essência, mas o autor trata antes do objeto real, pois é a respeito desse ideado que mais comumente são produzidas as ficções, ou seja, primeiramente o autor vai tratar sobre como nós podemos conceber a ideia de algo que não está na realidade no instante em que concebemos. Dito de outra maneira, como podemos fingir que algo existe. Espinosa admite que certas coisas o ser humano não consegue fingir, e para entender isso é preciso considerar as seguintes palavras do autor:

Chamo de coisa impossível aquela cuja natureza implica contradição para que ela exista; necessária, aquela cuja natureza implica contradição para que ela não exista; possível, aquela cuja existência, pela própria natureza dela, seguramente não implica contradição para que exista ou não exista, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existência depende de causas por nós ignoradas enquanto fingimos sua existência.¹⁷

Segundo Espinosa, é possível que sejam concebidas ideias fictícias apenas ao que diz respeito à existência de coisas que possuem uma causa externa e que tal causa não seja conhecida por nós. Não se pode fingir a não existência daquilo que é necessário, do mesmo modo que não é possível fingir a existência daquilo que é impossível. O autor afirma que não é preciso que se apresente uma demonstração a respeito disso, e que apenas o exemplo é suficiente para que se compreenda o que o autor quis dizer. Quando se intelige, por exemplo, a verdadeira natureza de *Deus*, não é possível fingir que tal ente não exista, porque a existência de *Deus*, de acordo com Espinosa, é necessária. Da mesma forma, não é possível, depois de conhecermos a verdadeira natureza do triângulo, fingir que a soma de seus ângulos internos seja diferente de dois ângulos retos. Não se pode, de acordo com o autor, conceber ficções acerca de verdades eternas (*aeternas veritates*). No que diz respeito às coisas a cuja existência são possíveis, só se pode fingir que existem, ou não existem, enquanto a sua causa externa é desconhecida, ou ainda não foi inteligida. Acerca daquilo que Espinosa diz sobre a possibilidade, Teixeira escreve:

A ideia da possibilidade, porém, é uma ideia que não se aplica à realidade, ou antes, que provém de

17 ESPINOSA, 2015b, p. 55

um movimento do espírito que o afasta da realidade. Nesta, tudo existe necessariamente, ou necessariamente não pode existir, visto que é o domínio das causas que necessariamente produzirão ou impedirão tais ou tais efeitos. A ideia de existência *possível* é, pois, uma ideia abstrata, isto é, a aplicação da *ideia* do ser ou da existência a objetos da imaginação que também são abstratos.¹⁸

Quanto mais se intelige a natureza de algo, mais dificilmente se poderá conceber uma ideia fictícia a respeito dele. Ainda que se considere, como o próprio autor faz, que é possível conceber uma ideia fictícia a respeito de algo que, quando compreendemos, não se comporta de acordo com essa ideia, isso só ocorre no que tange às coisas que são possíveis, não ao que é necessário ou impossível. Espinosa considera o exemplo de uma concepção do planeta Terra como um meio globo. Sabe-se, ao inteligir corretamente a Terra, que é uma esfera, mas ainda assim pode-se fingir que o planeta é um meio globo. Isso ocorre porque, além de não haver contradição na concepção de que a Terra não é uma esfera, é possível realizar a rememoração de um erro que se possa ter tido ao conceber a Terra antes de comprehendê-la adequadamente. Como afirma Teixeira ao explicar o estudo de Espinosa a respeito das ideias fictícias e estabelecer a sua interpretação do que seria o conceito de *abstração* na teoria espinosista, o que o autor holandês propõe ao estabelecer como uma ideia fictícia é concebida consiste em: “A ficção que Espinosa aqui estuda resulta de pensarmos qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos, o que precisamente define o processo de abstração¹⁹”.

Além da ficção acerca da existência de algo, também pode-se falar da ficção a respeito da essência. Uma

18 TEIXEIRA, 2001, p. 45-46

19 TEIXEIRA, 2001, p. 46

passagem importante do texto de Espinosa a respeito desse assunto é a seguinte: “[...] quanto menos a mente intelige e, no entanto, percebe muitas coisas, tanto maior potência tem para fingir; e quanto mais intelige, mais aquela potência é diminuída²⁰”. A ficção acerca da essência ocorre devido ao desconhecimento da natureza das coisas, ou mesmo da própria Natureza, uma vez que o próprio Espinosa diz que quando se obtém o conhecimento verdadeiro da natureza de algo, não se pode mais fingir nada acerca desse algo. Sobre isso, Teixeira afirma: “Quanto às ficções que dizem respeito à essência, elas provêm da nossa ignorância das coisas, ou melhor, vêm de que tomamos como conhecimentos os dados dos sentidos, as percepções, sem conhecermos a natureza da percepção²¹”. Espinosa ainda considera a possibilidade de ser questionado acerca da garantia daquilo que caracteriza a ficção, ou seja, alguém o questiona se existe mesmo uma ideia verdadeira que pode ser inteligida e distinguida de uma ideia fictícia, ou se tudo o que o autor estabeleceu até esse momento é uma ficção, até mesmo aquilo que ele chama de ideia verdadeira.

Nas palavras de Teixeira: “Levanta-se como objeção a ideia de que o espírito pode ficar como que preso de suas próprias forjicações, de modo que, uma vez forjada uma certa ideia dos corpos ou da alma, não pudesse tirar delas senão determinadas conclusões²².” A respeito disso, o próprio Espinosa fala que inteligindo uma ideia que seja verdadeira e seguindo o método, deduzindo outras verdades segundo a **norma** da ideia verdadeira inteligida, a própria verdade, de certa maneira, se mostra, pois quando se assim se procede apenas verdades são deduzidas, ao passo que ao tentar deduzir algo a partir de uma ideia que não seja verdadeira o resultado será a produção de ideias que

20 ESPINOSA, 2015b, p. 61

21 TEIXEIRA, 2001, p. 47

22 TEIXEIRA, 2001, p. 47

são confusas, e a própria mente vai se atentar ao absurdo das conclusões a que se chegou. Sobre isso, Teixeira diz: “[...] se uma ideia for verdadeira, ela e as deduções que dela se fazem se inserirão naturalmente e sem dificuldades na ordem universal das essências; se for falsa, verificar-se-á que ela e as deduções que dela se tiram não podem caber dentro dessa ordem; são ideias *separadas*, abstratas.²³” Como ressalta Teixeira, todo esse encadeamento de essências está, ainda que não de maneira explícita, tendo como base a teoria do *monismo substancial* e o *paralelismo dos atributos*²⁴. Sobre isso, Teixeira afirma:

Quer no domínio das existências, quer no domínio das essências, não podemos fazer nenhuma ficção, a não ser que saímos da ordem universal da natureza. Dentro dessa ordem e atentos ao encadeamento universal das coisas, estaremos dentro da própria realidade, e, portanto, estaremos na *verdade*.²⁵

Dito isso sobre as ideias fictícias, é possível passar ao que Espinosa disse acerca das ideias falsas. De acordo com o autor, da mesma maneira que ocorre com as ideias fictícias, as ideias falsas se referem ou à existência de algo, ou à essência. Como afirma Teixeira, a principal diferença entre as ideias falsas e as ideias fictícias é a seguinte:

As ideias falsas se distinguem das ficções pelo fato de não serem acompanhadas, como aquelas, da consciência de que são criações da nossa mente, possibilitando isso o assentimento que aquela consciência elimina das ficções. Resulta que,

23 TEIXEIRA, 2001, p. 48

24 Tanto o *monismo substancial*, quanto o *paralelismo dos atributos*, são teses fortes da filosofia de Espinosa, as quais o autor estabelece na *Ética*.

25 TEIXEIRA, 2001, p. 48

aparentemente, nosso espírito se encontra desarmado para verificar a sua falsidade.²⁶

Para evitar que se conceba uma ideia falsa acerca da existência de algo, Espinosa diz que o mesmo procedimento utilizado para que se evite conceber uma ideia fictícia (a respeito da existência) pode ser utilizado. Haverá uma distinção no que diz respeito à ideia falsa da essência. Sobre a concepção desse tipo de ideia falsa, Teixeira diz: “elas provêm, diz Espinosa, invariavelmente, de que são compostas de percepções confusas de coisas existentes na Natureza.²⁷”. Para que se entenda isso melhor, é preciso ter em mente o que Espinosa diz sobre as ideias simples. Uma ideia simples é uma ideia concebida **clara e distintamente**, ou seja, não há nenhum tipo de confusão quando se concebe uma ideia simples, e aquele que a concebe é côncio de todas as causas e relações dessa ideia. Segundo Espinosa, uma ideia clara e distinta nunca pode ser falsa. É preciso ter em mente, como afirma Teixeira, que a ideia simples proposta por Espinosa não é uma ideia que não tem partes, ou que não possa ser dividida.

Nas palavras de Teixeira: “simples, para Espinosa, não pode significar ‘sem elementos’ ou ‘sem composição’ [...] Aliás, é o próprio Espinosa que nos diz que, uma vez que saibamos o que é uma ideia verdadeira, podemos *formá-las* sem temer errar²⁸.²⁹” A partir de ideias simples, Espinosa diz que se pode conceber ideias compostas, ou seja, formar ideias que sejam compostas de ideias simples. E caso essas ideias compostas sejam concebidas da mesma maneira que as primeiras, não há que se temer o erro,

26 TEIXEIRA, 2001, p. 48-49

27 TEIXEIRA, 2001, p. 49-50

28 Nota explicativa **24** de TEIXEIRA, 2001, na qual o autor cita o trecho do *Tratado da Emenda do Intelecto* ao qual ele está se referindo

29 TEIXEIRA, 2001, p. 52

porque não haverá nada de confuso nessas ideias. Outro aspecto importante a ser considerado é que Espinosa afirma que deve-se considerar a ideia em si para que ela seja verdadeira. Isso significa que uma ideia não pode ser considerada verdadeira apenas por convir ao seu ideado, mas que o estatuto de verdade de uma ideia deve estar na própria ideia, e esse estatuto é verificado quando, ao se conceber uma ideia, todas as causas, relações e propriedades são conhecidas, e essas causas, relações e propriedades dizem respeito apenas ao entendimento. Espinosa considera o exemplo de um construtor que concebe uma casa. Ainda que essa casa não exista, nem nunca venha a existir, a ideia que o construtor concebeu é verdadeira, porque o construtor tem consciência de todas as causas, propriedades e relações que essa ideia, que é composta, possui. Não há nada de obscuro ou confuso na ideia que o construtor concebeu. Sobre isso, Teixeira diz:

Não dependendo assim da ideia verdadeira, nem da sua relação com um objeto exterior, nem do conhecimento das causas primeiras, é necessário concluir que a forma da ideia verdadeira deve estar contida na própria ideia verdadeira e deve depender da força e natureza do entendimento.³⁰

Tendo considerado o que Espinosa concebe como ideia simples e como o estatuto de verdade de uma ideia depende apenas da ideia e do entendimento, é possível dizer como se deve evitar conceber ideias falsas, ou mais propriamente, como são, tais ideias, concebidas. Sobre isso, Teixeira explica:

Os nossos erros vêm, pois, exclusivamente de que nos pomos a formar combinações de ideias ou de imagens soltas em nossa mente, separadas daquele

30 TEIXEIRA, 2001, p. 41

conjunto que constitui a ordem e a conexão de ideias que, por ser tal, exprime a realidade; isto é, de que nos pomos a jogar com as abstrações, como se fossem realidades. Se, evitando esse processo errôneo, procuramos de cada ideia a sua ligação racional ou lógica, estamos integrando essa ideia na ordem universal das ideias verdadeiras. Em suma, não haverá ideia errada ou falsa quando, por mais mesquinha ou pouco significativa que seja, soubermos ligá-la ao todo que a explica.³¹

Resta agora tratar das ideias duvidosas. Há uma passagem no texto de Espinosa em que ele explica a que tipo de dúvida está se referindo: “Falo do verdadeiro duvidar da mente, e não daquele que muitas vezes vemos acontecer, a saber, quando as palavras, ainda que o ânimo não duvide, alguém diz que duvida³²”. De acordo com Teixeira, há uma razão para Espinosa estabelecer a diferença entre a verdadeira dúvida do intelecto e a dúvida que apenas se diz. Essa razão diz respeito aos estudos que Espinosa fez da filosofia cartesiana. De acordo com Teixeira:

[...] Espinosa critica aqui a dúvida metódica de Descartes em seu aspecto geral e na forma particular da dúvida hiperbólica ou do Deus enganador [...] O que Descartes pretende que seja um método de descobrir a verdade não passa para Espinosa de uma traição ao pensamento verdadeira, porque a dúvida metódica consiste em afirmar que se duvida daquilo que realmente não é objeto de dúvida: é, pois, para Espinosa, uma ficção, uma hipótese indigna de um filósofo.³³

31 TEIXEIRA, 2001, p. 53

32 ESPINOSA, 2015a, p. 75

33 TEIXEIRA, 2001, p. 54-55

Espinosa diz que uma ideia considerada em si mesma não pode gerar no ânimo nenhuma dúvida. Qualquer ideia que alguém conceba, quer seja um construtor concebendo uma casa, quer seja uma criança concebendo um unicórnio, a ideia em si não gera nenhuma dúvida, pois é verdadeiro que concebeu tal ideia, seja a ideia da casa, seja a ideia de unicórnio. Se não é a ideia em si que produz a dúvida, Espinosa diz que é a relação de uma ideia que produz a dúvida. Ou seja, quando o intelecto se atenta para as causas dessa ideia e percebe que tal ideia não é clara e distinta, o intelecto passa a duvidar que tal ideia seja verdadeira. A respeito da dúvida do intelecto, Teixeira afirma:

Também a dúvida real, não a dúvida de Descartes, a dúvida que é uma experiência psicológica, diz respeito ao encadeamento ou combinações de ideias, resulta da falta de clareza e distinção quanto ao nexo que une duas ideias. De uma ideia isolada na mente não se poderia dizer, realmente, que ela é certa, nem que ela é duvidosa.³⁴

Ora, a maneira de se evitar, segundo Espinosa, que o intelecto forme ideias duvidosas consiste em seguir o método estabelecido pelo autor, ou seja, conceber ideias segundo a norma de uma ideia verdadeira, pois as ideias duvidosas são formadas quando não se atenta à ordem, nesse caso, a ordem das ideias. A dúvida aparece quando não se concebe uma ideia clara e distinta, justamente por não se saber quais são as causas, propriedades e relações que essa ideia duvidosa concebida possui com a ordem de todas as ideias verdadeiras. Feitas essas distinções entre a ideia verdadeira e as ideias fictícias, falsas e duvidosas, é importante considerar algumas palavras de Teixeira antes de se prosseguir com a exposição da metodologia de Espinosa:

34 TEIXEIRA, 2001, p. 55

Em suma, é necessário distinguir das ideias verdadeiras das ideias forjadas, falsas e duvidosas. O processo, porém, que Espinosa inculca para conseguir-se isso não exige nenhum critério da verdade, mas simplesmente o “método”, isto é, partir de uma ideia verdadeira.³⁵

Depois de estabelecer a distinção entre a ideia verdadeira e as ideias fictícias, falsas e duvidosas, é possível entender como a compreensão de uma ideia verdadeira pode, segundo Espinosa, garantir o conhecimento verdadeiro de toda a Natureza. O método estabelecido por Espinosa será perfeito se se considerar a norma da ideia verdadeira do *Ente perfeitíssimo*, pois conhecendo a ideia desse ente que é considerado pelo autor como a causa de toda a realidade, o conhecimento que o ser humano poderá adquirir será muito mais amplo. Quanto ao desenvolvimento da ideia do *Ente perfeitíssimo*, ou *Deus/Natureza*, Espinosa trata de estabelecer a sua definição de maneira mais completa na *Ética*. Contudo, Espinosa estabelece como deve ser feita a definição do *Ente perfeitíssimo*, ou da coisa criada, já no *Tratado da emenda do intelecto*, e é importante entender essa definição para que se estude a *Ética*, cujo primeiro livro trata justamente do conceito de *Deus*:

- I. Que exclua toda causa, isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação.
- II. Que, uma vez dada a definição dessa coisa, não permaneça lugar para a Questão: “se ela é?”.
- III. Que não tenha quaisquer substantivos que, quanto à mente, possam ser adjetivados, isto é, que ela não seja explicada por algumas abstrações.
- IV. E, por último (embora notar isso não seja muito necessário) é requerido que, a partir de sua

35 TEIXEIRA, 2001, p. 57

definição, todas as suas propriedades sejam concluídas. Todas essas coisas também se fazem manifestas àquele que atenta acuradamente³⁶

Além da definição do daquilo que é inciado, e essas definições que o autor estabelece são importantes pois compõem uma parte do método, Espinosa também estabelece como dever ser feita a definição da coisa criada:

- I. Se se trata da coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima.
- II. É requerido um conceito ou definição da coisa, tal que, a partir dele, todas as propriedades da coisa - quando esta é considerada sozinha e não conjungada por outras - possam ser concluídas [...]³⁷

Estabelecidas como devem ser feitas as definições, tanto da coisa criada, quanto da coisa inciada, é importante fazer algumas considerações. Pode-se compreender que todas as obras de Espinosa carregam muitos de seus núcleos teóricos. No *Tratado da emenda do intelecto* é possível encontrar pelo menos dois deles: em um primeiro momento, o autor trata, de maneira rápida, de sua teoria ética, ao problematizar o que é o *sumo bem*, diferenciando-o dos prazeres cotidianos, afirmando que apenas o conhecimento dele, devido à sua natureza, é fonte inexaurível de felicidade; e apresenta uma moral provisória, que consiste em entender que os prazeres cotidianos devem ter uma medida para não prejudicarem a busca pela verdadeira felicidade. Em um segundo momento, como foi visto no início do capítulo, Espinosa trata de sua teoria do conhecimento, distinguindo os saberes que são produzidos por cada um dos gêneros de conhecimento, sendo que apenas o último modo permite o conhecimento adequado da

36 ESPINOSA, 2015a, p. 87-89

37 ESPINOSA, 2015a, p. 87

essência objetiva das coisas; e apresentando a sua metodologia, pela qual é possível inteligir a natureza na devida ordem. Fragoso estabeleceu que o método proposto por Espinosa pode ser dividido em três partes:

Primeira parte do método: estabelecer os critérios para a distinção entre a ideia verdadeira e as demais percepções, como, por exemplo, as ideias fictícias, falsas ou duvidosas, para que se possa tomar como ponto de partida a primeira ideia verdadeira dada. Segunda parte: guiar-se pela norma da ideia verdadeira, ou seja, a reflexão sobre as ideias verdadeiras que nós possuímos. Terceira parte: ordenar essas ideias verdadeiras, para que possamos explicitar o que nós já sabemos, intuitivamente, sem poder explicá-lo e também distinguir entre as certezas que sobressaem de uma intuição que pode ser demonstrada, das convicções mais ou menos claras que sobressaem da imaginação e da confusão mental.³⁸

Entendendo que as quatro grandes obras do autor (*Tratado da emenda do intelecto*, *Ética*, *Tratado teológico-político* e *Tratado político*) constituem um grande sistema filosófico, que abarca diversos núcleos teóricos (Metafísica, Teoria do Conhecimento, Ética, Epistemologia, Teologia Racional e Política), e que o estudo de cada um desses núcleos teóricos pressupõe o conhecimento mínimo de todos os outros, o estudo do *Tratado da emenda do intelecto* se mostra muito importante, pois o autor expôs a sua metodologia nesta obra, apresentou um dos objetivos de sua vida intelectual, a saber, a emancipação humana, a busca pela vida feliz ou o aperfeiçoamento da natureza humana, e, como foi visto, tudo isso está relacionado.

38 FRAGOSO, 2011, p. 136-137

Considerações finais

Durante o período moderno da Filosofia havia uma preocupação em justificar a produção do conhecimento humano. Não apenas conhecer a verdade, esses autores pretendiam explicar os processos cognitivos que permitem ao homem conhecer, garantindo e buscando demonstrar que o conhecimento produzido era verdadeiro. Só essa postura pode gerar reflexões, no sentido de que é necessário ter cautela na maneira como investigamos as coisas. Explorando as sutilezas da metodologia de Espinosa com a ajuda dos autores apresentados neste capítulo, além de refletir sobre a sua teoria do conhecimento e a sua teoria das definições, é possível compreender de maneira mais profunda a maneira como as teses do autor são expostas em cada uma de suas obras, e é importante entender isso pois se trata de um pensamento muito rico que pode auxiliar em reflexões contemporâneas a respeito da Política e no campo da Ética.

Referências bibliográficas

- ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2015a (Edição bilíngue – Latim e Português).
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinianos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015b. (Edição bilíngue – Latim e Português)
- SPINOZA, B. *Tratado Teológico-Político*. In: SPINOZA, B. *SPINOZA Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- FRAGOSO, E. A. R. *O método Geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2011.

Considerações sobre o método

- GABBEY, A. *Ciência natural e metodologia de Spinoza*. In: SPINOZA/DON GARRETT (org). *Metafísica de Spinoza; Teoria do conhecimento de Spinoza; Ciência natural e metodologia de Spinoza; Psicologia metafísica de Spinoza; Teoria ética de Spinoza; Teologia de Spinoza*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. (Coleção Companions & Companions).
- TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

REALISMO E DEMOCRACIA: PENSANDO A POLÍTICA BRASILEIRA COM ESPINOSA

Victor Fiori Augusto¹

O objetivo deste texto é evidenciar o sentido do que seria um realismo político espinosano e sua relação com a democracia. Partindo de uma definição de realismo político, analisarei os parágrafos iniciais do *Tratado político*, expondo as críticas que Espinosa faz à abordagem costumeira dos filósofos e dos políticos acerca da vida civil. Tendo em mente tanto o idealismo dos filósofos quanto o realismo dos políticos, procurarei mostrar como Espinosa procura deduzir da comum condição ou natureza dos seres humanos aquilo que melhor convém com a práxis, o que permitirá perceber que sua filosofia política é marcada por um realismo que pode ser chamado de democrático. Por fim, apontarei como esse realismo democrático espinosano pode contribuir tanto para uma melhor compreensão de uma forma de realismo político de viés conservador quanto para uma crítica da atual estrutura política brasileira.

Introdução: realismo?

Inicialmente, dada a equivocidade da palavra “realismo”, é oportuno observar que não entendo aqui por “realismo” a posição adotada por certos filósofos e teólogos no interior da chamada querela ou questão dos universais, extenso debate que opôs realistas e nominalistas e no qual ser “realista” significava, grosso modo, defender a

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG.

existência de entidades universais para além dos indivíduos singulares. Ao utilizar o termo “realismo”, também não o comprehendo em seu sentido político de “monarquismo” ou “afeição ideológica ou doutrinária à realeza, à monarquia”², embora o “realismo” de que falarei aqui tenha sentido político.

Para apresentar, um pouco ao estilo de Espinosa, uma definição do termo que vou empregar, devo dizer que, por “realismo político”, entendo uma forma de encarar a estrutura política ou de poder de uma dada sociedade que pretende apreendê-la tal como ela é, sem ser perturbada pela imaginação de como se gostaria que ela fosse. Antes de explicitar como essa ideia de realismo político pode ser abordada a partir da filosofia espinosana, me parece oportuno fazer duas observações.

A primeira observação diz respeito ao quão problemático é imaginar que uma dada estruturação política da sociedade é inalterável ou não pode ser transformada pela ação humana. Esse realismo – que pode ser chamado de realismo “fatalista” – evidencia ignorância em relação à história, pois esta permite observar a constante ascensão e queda de diferentes regimes políticos, países e impérios. A história ensina que, se há algo de constante na política, esse algo é antes a mudança do que a conservação inalterada do poder – como bem notou Maquiavel em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Capítulo 6, “todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo”³. Além disso, esse tipo de realismo político é típico de pessoas frias, manipuladoras e autoritárias que, sendo educadas com base no ideal bastante problemático da severidade, aprendem a simplesmente aceitar o que está dado e

2 HOUAISS e VILLAR, 2001, verbete “realismo”.

3 MAQUIAVEL, 2007, p. 32.

a ser indiferentes à dor alheia e à barbárie. De acordo com Theodor Adorno,

O caráter manipulador (...) se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, *realpolitik*. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de *doing things*, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações.⁴

A segunda observação é a de que apreender as relações de poder de uma dada sociedade tal como elas são é, certamente, uma pretensão legítima e, de certa forma, inescapável para uma ciência da política ou para uma ciência política. Contudo, é preciso problematizar o caráter político desse tipo de ciência e questionar o desejo que está por trás da mera descrição de certa realidade política. Descrevo essa realidade por que quero conservar as coisas como estão? Descrevo-a por que desejo alterá-la? Descrevo-a como observador neutro? Existe essa neutralidade ou toda fala parte de um determinado local de enunciação ou de um determinado lugar de fala? Eis algumas questões que parecem dignas de reflexão.⁵

4 ADORNO, 2006, p. 128.

5 Para essa reflexão, são de grande valia as observações de Antonio Negri e Michael Hardt no livro *Assembly*. Como observam Negri e Hardt (2018, p. 326), “a ciência política tornou-se uma criada dos poderes dominantes. Temos em mente não a disciplina acadêmica, principalmente, mas a ampla gama de jornalistas, políticos e analistas de estirpes diversas (entre os quais se encontram muitos acadêmicos, é claro) (...) geralmente alegam fornecer conhecimento não tendencioso. Uma vez que, mesmo nas ciências naturais, quaisquer pretensões a conhecimento objetivo devem ser contestadas, como

Os filósofos, os políticos e a política

No Capítulo I de seu *Tratado político* (doravante, *TP*), Espinosa evidencia a forma como ele procurou abordar o objeto de seu tratado – que é, justamente, a política. No parágrafo inicial do *TP*, Espinosa observa a maneira como os filósofos tradicionalmente abordaram a política, a saber, encarando as paixões e os afetos humanos não como algo que depende da potência da natureza – ou seja, não como algo natural –, mas como vícios em que os seres humanos “incorrem por culpa própria”⁶. Assim, concebendo a natureza humana não como ela é – isto é, atravessada pelos afetos –, mas como eles gostariam que ela fosse, os filósofos não conceberam nenhuma política que pudesse ser posta em prática, mas somente idealizações e imagens sobre a organização da vida civil. Donde Espinosa concluir: “como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação (*quae usum habent*), mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos (*Theoretici, seu Philosophi*)”⁷.

Já no segundo parágrafo do *TP*, Espinosa afirma que “os políticos” (*Politici*) costumam ser vistos como pessoas cuja preocupação maior é armar ciladas (*insidiari*) e

demonstrado de modo extremamente convincente por estudiosos de raça e gênero, alegações de objetividade quanto ao estudo de sistemas políticos e de comportamentos não têm fundamento ou razão de ser – exceto quando seu intuito é encobrir ou mascarar os valores políticos daqueles que alegam”.

6 ESPINOSA, 2009, p. 5. Essa ideia de que os seres humanos, por sua própria culpa (*suâ culpâ labuntur*), incorrem nos afetos ou vícios certamente nos remete à noção de livre-arbítrio da vontade, ideia criticada por Espinosa em diversos momentos de sua obra. A título de exemplo, ver *Ética I*, apêndice e *Ética II*, Proposição 48 e seu escólio.

7 ESPINOSA, 2009, p. 6.

não cuidar dos interesses comuns dos seres humanos, sendo por isso considerados mais habilidosos ou calejados do que sábios (*potius callidi, quam sapientes*). Tendo a experiência por mestra, não se afastaram da prática, e perceberam que “enquanto houver homens, haverá vícios”, pois os seres humanos de fato fazem coisas que prejudicam outros seres humanos. Por isso, os políticos buscaram se pre- caver da malícia humana, mas fizeram isso através de artes que costumam ser utilizadas por quem é conduzido “mais pelo medo que pela razão” (*magis metu, quam ratione*). Ainda assim, afirma Espinosa, é inegável que os políticos “escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos”⁸, o que equivale a dizer que os textos escritos por aqueles são muito mais úteis do que as abstrações escritas por estes.

Se, por um lado, existe um abismo a separar os filósofos ou teóricos e a prática, por outro, há também algo a separar os políticos e a teoria, como se o conhecimento por estes adquirido e ensinado fosse sempre motivado pelo medo de não serem alvo da malícia humana. Espinosa define o afeto de medo como “Tristeza inconstante, originada de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos”⁹. Sendo uma tristeza, o medo é necessariamente uma paixão¹⁰, isto é, um afeto pelo qual padecemos e de que não somos causa senão parcial, já que não entendemos total ou adequadamente o que ocorre em nós ou fora de nós quando somos por ele afetados.¹¹

Assim, embora possa ser posto em prática, o saber elaborado pelos políticos não é senão imaginativo e não alcança, portanto, as causas que explicam as paixões e os afetos humanos. A experiência sobre a qual se apoia o

8 ESPINOSA, 2009, p. 6-7.

9 ESPINOSA, *Ética III*, definição 13 dos afetos.

10 Cf. ESPINOSA, *Ética III*, Proposição 59, demonstração.

11 Cf. ESPINOSA, *Ética III*, definições.

conhecimento que Espinosa atribui à figura do político pode ser entendida como uma experiência vaga, errática ou vagante, que está sujeita a erro e pode ser causa de falsidade. Tal tipo de experiência é relacionada por Espinosa ao conhecimento inadequado tanto no *Tratado da emenda do intelecto* quanto no *Breve tratado* e na *Ética*.¹² Se o que a experiência ensina efetivamente tem uso, cabe notar que os ensinamentos dos políticos, embora aplicáveis, podem ser prejudiciais aos seres humanos, pois têm por base mais o medo em relação ao que estes fazem e podem fazer do que a razão, que ensina o que é realmente útil a cada ser humano e a todos eles.¹³

O que estou chamando aqui de realismo político tem a ver com essa compreensão da política que Espinosa atribui aos políticos: seus ensinamentos são eficazes, eficientes, e a experiência mostra que o que eles dizem sobre a política faz sentido – de fato, é preciso se precaver da malícia humana –; porém, guiados mais pelo medo que pela

12 No §19 do *Tratado da emenda do intelecto*, a noção de experiência vaga está ligada ao segundo modo de perceber, que é “uma percepção que obtemos da experiência vagante (*ab experientiâ vagâ*), isto é, da experiência que não é determinada pelo intelecto, mas que é chamada dessa maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponha, de modo que ela permanece como inconcossa junto a nós” (ESPINOSA, 2015b, p. 37); na *Ética*, o “conhecimento por experiência vaga” (*ab experientiâ vagâ*) pertence ao primeiro gênero de conhecimento, também chamado de “opinião ou imaginação”, e se define como aquele que se dá “a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto” (*Ética* II, Proposição 40, escólio 2); já nos capítulos I e II da Segunda Parte do *Breve tratado*, tal tipo de experiência é referida à primeira maneira de conhecer, designada como conhecimento “simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer)” ou como “opinião” (ESPINOSA, 2012, p. 92 e p. 94).

13 Cf. ESPINOSA, *Ética* IV, Proposição 35, demonstração.

razão, também os políticos se apoiam, assim como os filósofos, sobre uma imagem – nesse caso, pessimista – do que é um ser humano. Como observa Sebastián Torres, se os teóricos ou filósofos podem ser ditos “idealistas” por considerarem os seres humanos “como deveriam ser e não como são, atribuindo-lhes direitos e vícios que nada têm a ver com sua natureza”, os políticos, por sua vez, podem ser chamados de “realistas”, que “fazem da debilidade e da impotência dos homens o princípio de todo governo e não lhes concedem nenhum direito”¹⁴.

A filosofia política espinosana

No trecho compreendido entre os parágrafos 3 a 7 do Capítulo I do *TP*, Espinosa evidencia a maneira como ele próprio procurou abordar a política – ou seja, sua metodologia. Não se trata de, por meio da especulação, chegar a algo inédito que estaria de acordo com a prática, pois, sendo a vida em comum inerente aos seres humanos, é difícil imaginar que a experiência política, da qual tanta gente já se ocupou, não tenha de alguma maneira mostrado tudo que pode ser posto em prática a fim de que os seres humanos vivam em concórdia. Conforme Espinosa observa no parágrafo 4 do Capítulo I do *TP*, “quando (...) apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática (*cum praxi optimè convenient*)”¹⁵.

A fim de que a experiência possa servir de esteio ao conhecimento da política e, ao mesmo tempo, ser útil não só para conter a malícia, mas também para cultivar a potência humana, é preciso que a prática seja lida a partir do

14 TORRES, 2020, p. 395.

15 ESPINOSA, 2009, p. 7-8.

ser humano tal como ele é, ou seja, um ser necessariamente afetivo; se não estão isentos dos afetos – como queriam os filósofos – os seres humanos também não se reduzem à malícia, à impotência e aos vícios, como querem os políticos. Donde Espinosa afirmar:

[...] para investigar aquilo que respeita a esta ciência [isto é, a política] com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza.¹⁶

De maneira diferente do realismo imaginativo e amedrontado dos políticos¹⁷, Espinosa vai procurar deduzir de uma condição comum a todos os seres humanos o que melhor convém com a práxis. Tal condição não é senão o esforço de cada ser humano por perseverar em seu ser, que define seu direito natural e equivale à sua potência de fazer o que quer que suas paixões ou sua razão aconselhem.¹⁸ Concebendo os seres humanos como passionais e

16 ESPINOSA, 2009, p. 8 [acríscimo nosso].

17 A esse tipo de realismo, Sebastián Torres (2020, p. 406) dá o nome de “realismo político conservador”.

18 Sobre o conceito espinosano de direito/potência natural, ver os parágrafos 1 a 8 do Capítulo II do *TP* (ESPINOSA, 2009, p. 11-16). Que a condição comum aos seres humanos seja o esforço de cada um por perseverar em seu ser, é o que Espinosa explicita no parágrafo 18 do Capítulo III do *TP*, onde ele afirma que suas

racionais, Espinosa entende que a política não pode depender da sabedoria ou da bondade de algum ou de alguns governantes, mas que os assuntos de interesse comum precisam ser ordenados de tal maneira que quem governa não seja induzido a agir de má-fé.¹⁹

Assim, mais do que se voltar às virtudes privadas dos governantes, interessa a Espinosa pensar como os arranjos institucionais podem impedir que a vontade de alguns indivíduos particulares se sobreponha ao desejo comum da multidão, indivíduo coletivo cujo direito/potência define o direito/potência do estado ou império (*imperium*) e cujo consenso comum institui a vida política, independentemente da forma por ela assumida – monárquica, aristocrática ou democrática²⁰ –. A maneira mais natural de evitar que a multidão seja subjugada é cultivar uma forma social que justamente não separe governantes e governados, a saber, a democracia.²¹ Contudo, também ao pensar

demonstrações tiveram por base a “necessidade da natureza humana” ou o “esforço universal de todos os homens para se conservarem a si mesmos (*universalis omnium hominum conatu sese conservandi*), esforço que existe em todos eles, sejam ignorantes ou sábios” (ESPINOSA, 2009, p. 35).

19 Cf. o parágrafo 6 do Capítulo I do *TP* (ESPINOSA, 2009, p. 9). Como Espinosa observa no parágrafo 3 do Capítulo VI do *TP* (2009, p. 48), “o estado tem de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá se as coisas do estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém”.

20 Cf. o trecho compreendido entre os parágrafos 15 a 17 do Capítulo II do *TP* (ESPINOSA, 2009, p. 19-20).

21 Conforme Espinosa afirma no Capítulo 16 de seu *Tratado teológico-político*, “num Estado democrático, são menos de recear os absurdos: primeiro, por ser quase impossível que a maior

os impérios monárquico e aristocrático no *TP*, Espinosa procura fazer com que as decisões políticas sejam, de alguma forma, controladas por quem por elas é afetado²², pois, sendo o direito do império definido pela potência da multidão, o enfraquecimento desta acarreta a fragilização da cidade como um todo.

Uma vez que Espinosa entende direito e potência como idênticos, uma cidade na qual houver desproporção entre o número de governantes e de governados – o que se dá quando a maior parte da sociedade está excluída do direito de governar – não encontrará apoio na potência da multidão para se manter, estando assim mais propensa aos caprichos do poder tirânico e à derrubada do poder instituído por meio de um golpe de estado.²³ Como observa Marilena Chaui, Espinosa entende que

parte de um conjunto de homens reunidos, se for um conjunto suficientemente grande, concorde com um absurdo (*in uno absurdo conveniat*); segundo, pelo próprio fundamento e finalidade da democracia, o qual (...) não é senão o de evitar os absurdos do instinto (*absurda appetitus vitare*) e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz. Sem esse fundamento, todo o edifício ruirá (*facile tota fabrica ruet*)” (ESPINOSA, 2008, p. 240-241). Além disso, Espinosa entende que a democracia é o tipo mais natural de império porque nela “ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza” (ESPINOSA, 2008, p. 242).

22 Sobre esse ponto, ver AZEVEDO, 2011, p. 178 e BALIBAR, 2016, p. 86-90.

23 Vale lembrar aqui que, no parágrafo 14 do Capítulo IX do *TP*, Espinosa afirma que as causas que ocasionaram a “súbita queda” (*subitâ eversio*) em 1672 da república ou “estado dos holandeses” (*Hollandorum imperium*) foram a “defeituosa situação deste

[...] se se desejar a estabilidade política, será preciso multiplicar conselhos e assembleias e fazê-los muito numerosos quanto à quantidade de membros para que “seja impossível a um particular corrompê-los”, isso porque “quando um punhado de homens decide tudo segundo sua paixão, é a liberdade que perece”.²⁴

O que a abordagem espinosana da política evidencia, portanto, é que seu pensamento constitui um “realismo político democrático”, que busca “restituir à política seu poder de intervenção sobre a realidade, a partir do princípio que a institui, a *potência organizada da multidão*”²⁵.

Considerações finais: realismo democrático e a estrutura política brasileira

Em afirmação semelhante à famosa frase de Simone de Beauvoir presente no livro *O segundo sexo* (“ninguém nasce mulher: torna-se mulher”²⁶), Espinosa observa no segundo parágrafo do Capítulo V do *TP* que os seres

estado” (*deformi ejusdem imperii statu*) e a sua “escassez de governantes” (*paucitate regentium*) (ESPINOSA, 2009, p. 126-127).
24 CHAUI, 2003, p. 294-295. Os trechos entre aspas são citações do *TP* de Espinosa e encontram-se, respectivamente, no Capítulo VIII, parágrafo 38 e no Capítulo IX, parágrafo 14. Em sentido semelhante, Luís Machado de Abreu (1993, p. 67) afirma que Espinosa “denuncia o poder demasiado centralizado e concentrado nas mãos de muito poucos ou, pior ainda, de um só”, sendo “necessário desenvolver a participação dos cidadãos a todos os níveis da organização do poder: cidades, províncias, Estados gerais”.

25 TORRES, 2020, p. 407.

26 BEAUVOIR, 1967, p. 9.

humanos não nascem civis, mas tornam-se civis – sendo esta condição, assim como o gênero, uma construção social. Se as leis de uma cidade são desobedecidas com frequência e a vida nela é muitas vezes ruim e precária, isso se deve sobretudo à precariedade de sua estrutura política²⁷, que não é capaz de impedir que as decisões políticas sejam tomadas contra a saúde da multidão – quer porque essa estrutura visa especialmente atender a interesses privados, quer porque ela não é capaz de impedir que quem governa aja de má-fé.

Uma das formas de realismo político conservador que se apresenta frequentemente hoje no Brasil é a ideia de que a estrutura política brasileira, tal como ela está, funciona perfeitamente, mas a situação de muitas pessoas é ruim e precária simplesmente porque a maior parte da população, ao escolher quem deve representar o seu desejo, não sabe votar. Diante disso, cabe perguntar: por que motivo essa população não aprendeu a votar devidamente? Quando ela vota como se gostaria que ela votasse, o que acontece? As coisas efetivamente melhoram? Há margem para uma mudança efetiva a partir da estrutura política brasileira? Não é esta estrutura, portanto, um problema? Algo a ser criticado, revisto, reformulado, emendado?

Não se trata de meramente defender que a sociedade brasileira deva abrir mão do jogo político dado e abandonar a luta no interior das instituições estatais. Contudo, limitar a prática política da multidão ao voto nas eleições; entender que a política se faz somente por meio de instâncias representativas; e pretender que isso é democracia, em nada ajuda a ter uma melhor percepção da (má) estrutura política (oligárquica) brasileira, e não tem contribuído muito para que a multidão produza consensos comuns e, desta maneira, organize a sua potência e melhore a sua situação. Cabe também refletir seriamente se o que

27 Cf. ESPINOSA, 2009, p. 44.

Espinosa entende por democracia em seus tratados *Teológico-político* e *Político* é algo equivalente à atual ordenação política brasileira, pois simplesmente imaginar que esse é o caso me parece um impedimento para que apreendamos a potência (democrática) de sua filosofia (política).

Para concluir, julgo oportuno recorrer aqui ao que algumas experiências políticas brasileiras ensinam e têm ensinado: diversos povos indígenas, quilombolas e movimentos sociais demonstram em suas práticas que é possível garantir moradia, cultura, terra, saúde, educação e alimentação para todas as pessoas de uma comunidade e, ao mesmo tempo, preservar e cultivar a natureza. Se essas garantias e esse cuidado com a natureza são muitas vezes impossíveis dentro da estrutura política brasileira tal como está dada, talvez ser realista seja justamente exigir o impossível²⁸. De qualquer forma, diante das crises ecológica e climática que têm se tornado cada vez mais evidentes, parece pouco realista deixar tudo como está e esperar a boa-fé dos políticos. Eis, creio eu, alguns ensinamentos que podem ser extraídos de um realismo político democrático espinosano.

Referências bibliográficas

- ABREU, Luís Machado de. *Spinoza – a utopia da razão*. Lisboa: Vega, 1993.
- ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 4^a edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2006, p. 117-138.

28 Impossível não lembrar aqui da epígrafe anônima que abre o texto de Sebastián Torres (2025, p. 225) e que, com algumas variações, pode ser vista em diversos muros no território brasileiro: “Sejamos realistas, exijamos o impossível” (*Seamos realistas, pidamos lo imposible*).

- AZEVEDO, Pablo. A multidão contra o povo: Spinoza e o exórdio de uma democracia por vir. In: BARRETO, A. C. G.; BILATE, D.; BARROS, T. M. S. (Orgs.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. 4^e édition. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo II: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. 2^a edição. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1967.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 v.
- ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2^a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ESPINOSA, B. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio de Marilena Chauí, introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu, tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015a.
- ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2015b.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Glossário e revisão técnica de Patrícia Fontoura Aranovich; tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.
- TORRES, Sebastián. Spinoza contra Naudé: una hipótesis de lectura sobre los golpes de Estado. In: LUCAS, F. J.; GUIMARAENS, F.; ROCHA, M.; VARELLA, M. I. (Orgs.). *Spinoza, filosofia & liberdade*. Volume I. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020, p. 385-414.
- TORRES, Sebastián. Spinoza y la utopía: una hipótesis de lectura. In: OLIVA, L. C. G.; GUIMARAENS, F.; PACIULLO, L. L.; MORAIS, M. R.; SOUZA, G. F.; SCARFIA, L. D. *Spinoza: natureza, trabalho e liberdade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2025, p. 225-234.



Grupo de Pesquisa Estudos da Modernidade - GPEM

Apolodoro Virtual Edições



978-85-93565-36-6