

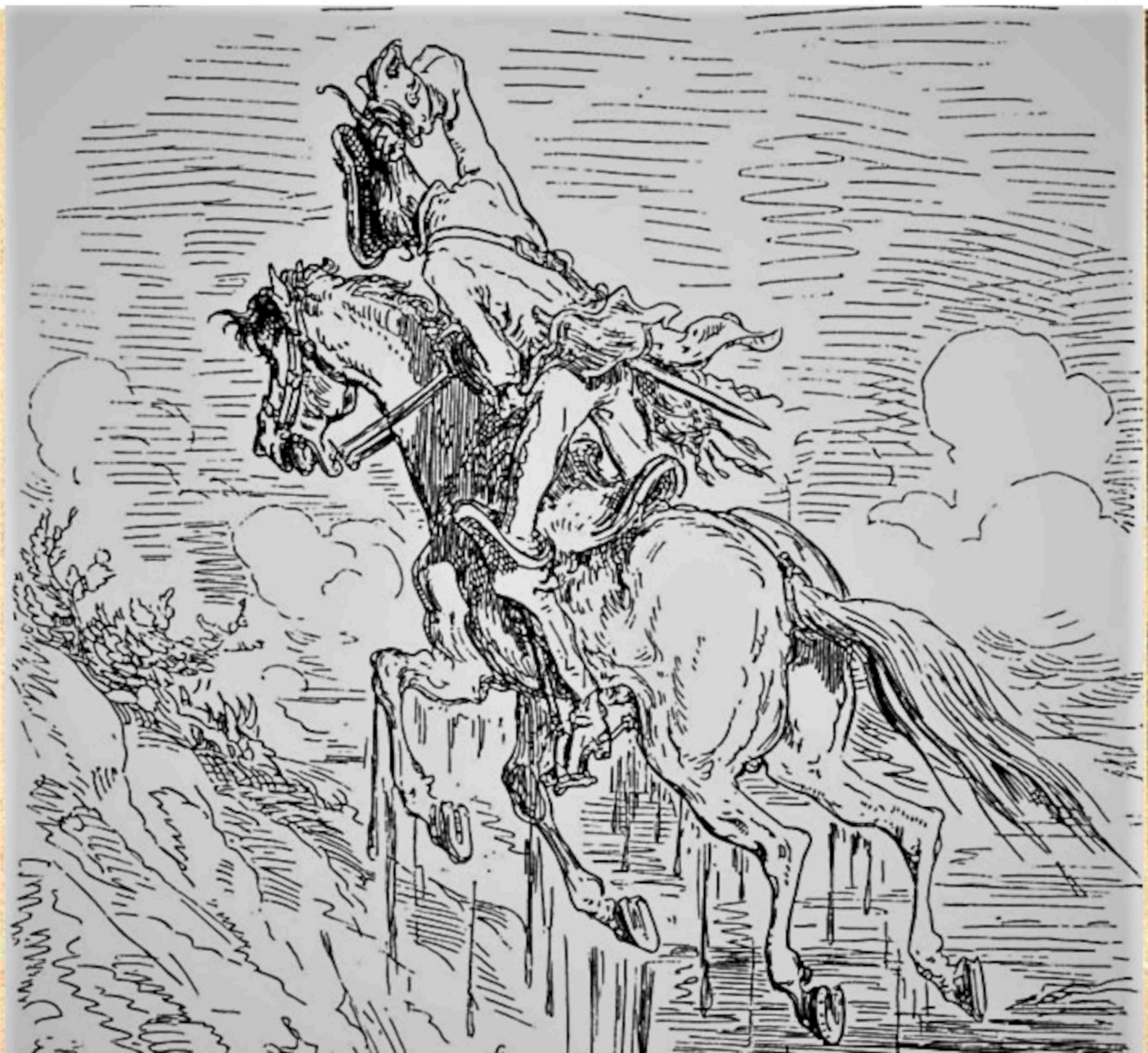
v. 28, n. 57, set.-dez. 2021

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

57





# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 28, n. 57, set. - dez. 2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

**Reitor**

José Daniel Diniz Melo

**Vice-Reitor**

Hênio Ferreira de Miranda

**Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

**Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

**Diretora do CCHLA**

Maria das Graças Soares Rodrigues

**Vice-Diretor do CCHLA**

Josenildo Soares Bezerra

**Chefe do Departamento de Filosofia**

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

**Vice-Chefe do Departamento de Filosofia**

Maria Cristina Longo Dias

**Coordenador do PPGFil**

Eduardo Aníbal Pellejero

**Vice-coordenador do PPGFil**

Luiz Philipe de Caux

**Editor Responsável**

Luiz Philipe de Caux (UFRN)

**Conselho Editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)  
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)  
Dax Moraes (UFRN)  
Eduardo Pellejero (UFRN)  
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
Luiz Philipe de Caux (UFRN)  
Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)  
Markus Figueira da Silva (UFRN)  
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)  
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)  
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)  
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)  
Elena Morais Garcia (UERJ)  
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)  
Franklin Trein (UFRJ)  
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)  
Glenn Walter Erickson (UFRN)  
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)  
Gustavo Caponi (UFSC)  
Jaimir Conte (UFSC)  
Jesús Vázquez Torres (UFPE)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)  
Joel Thiago Klein (UFPR)  
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)  
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)  
Marco Antonio Casanova (UERJ)  
Marco Zingano (USP)  
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)  
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)

Roberto Machado (UFRJ)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Lopari (UNICAMP)

**Editoração Eletrônica e Normalização**

Luiz Philipe de Caux

**Diagramação**

Luiz Philipe de Caux

**Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia Campus  
Universitário, UFRN CEP: 59078-970 –  
Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 28, n. 57, set. - dez. 2021, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2021.  
Periodicidade: quadrimestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 28, n. 57, set - dez. 2021

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## SUMÁRIO

### ARTIGOS

- 9 **Filosofia e censura: uma reflexão na trilha d' *O passeio do cético***  
*Felipe Cordova*
- 34 **A incongruência do argumento da antítese moral em Hobbes**  
*Delmo Mattos Silva*
- 53 **Justice Beyond the State: Social Practices and Relational Equality**  
*Vitor Somnavilla de Souza Barros*
- 66 **Estruturalismo na Filosofia da Matemática e a teoria das categorias: um debate entre Steve Awodey e Geoffrey Hellman**  
*Igor Souza Saraiva*
- 89 **Klossowski: um fantasma entre Nietzsche e Foucault?**  
*Yolanda Gloria Gamboa Muñoz*
- 103 **O compatibilismo teleológico de Leibniz: da ação livre ao livre arbítrio**  
*Francisco das Chagas de Oliveira Freire*
- 131 **Método e discurso no diálogo *O Sofista* de Platão**  
*Alexandre Alves*
- 143 **Expressão de intensidades: uma leitura sobre o conceito de essência na *Ética* de Espinosa**  
*Fellipe Pinheiro de Oliveira*

## **TRADUÇÕES**

- 160    **A filosofia matemática de Spinoza**  
      *Léon Brunschwig*  
      *Tradução por Gionatan Carlos Pacheco*


# **ARTIGOS**





## Filosofia e censura: uma reflexão na trilha d'*O passeio do cético*

*Philosophy and censorship: A reflection on the trail of The Skeptic's Walk*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID26157

**Felipe Cordova**

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0003-3719-5852

felipeacordova@gmail.com

**Resumo:** Em um ensaio que se tornaria clássico, Leo Strauss recolocou na ordem do dia a necessidade de se atentar para o que ele chamou de *escrita nas entrelinhas*, imperativo esquecido pela pesquisa histórica moderna, forjada num contexto em que a perseguição e a censura se encontravam já ausentes. O tipo de reflexão elaborado por Strauss, porém, já havia sido concebido pelos próprios autores modernos, que por vezes tematizaram sua escrita e os perigos envolvidos nessa atividade. Este trabalho toma como mote o discurso preliminar a *O passeio do cético*, de Diderot, onde o autor reflete sobre a situação do escritor em meados do século XVIII para, a partir daí, desdobrar uma linha temporal que permite dimensionar o alcance dessa reflexão.

**Palavras-chave:** Iluminismo; Libertinismo erudito; Censura; Charron; Bayle; Diderot

**Abstract:** In an essay that would become a classic, Leo Strauss has put back on the agenda the need to pay attention to what he called *writing between the lines*, an imperative forgotten by modern historical research, which was forged in a context where persecution and censorship were already absent. The kind of reflection elaborated by Strauss, however, had already been conceived by modern authors themselves, who sometimes thematized their own writing and the dangers involved in this activity. This work takes as its motto the preliminary speech to Diderot's *The Skeptic's Walk*, in which the author reflects on the situation of the writer in the mid-eighteenth century and, from there, unfold a timeline that allows us to scale the scope of this reflection.

**Keywords:** Enlightenment; Erudite libertinism; Censorship; Charron; Bayle; Diderot

### INTRODUÇÃO

Em sua recuperação da escrita e da leitura esotéricas, a partir de fins da década de 1930, Leo Strauss chamava atenção para o fato de que “a pesquisa histórica moderna, tendo surgido numa época em que a perseguição era mais uma débil lembrança que uma experiência vigorosa, reagiu contra, ou mesmo destruiu uma

tendência anterior de ler nas entrelinhas dos grandes escritores, ou de conferir mais peso à sua concepção fundamental que às opiniões repetidas por eles com mais frequência” (Strauss, 1988, p. 32). A crer em Strauss, os textos produzidos no interior de um regime de perseguição exigiriam um tipo de leitura atenta aos cuidados que os escritores devem ter tido ao confeccioná-los, pois “a influência da perseguição sobre a literatura consiste precisamente no fato de que ela força os escritores que pretendem exprimir ideias heterodoxas a desenvolver uma técnica especial de escrita, o tipo de técnica que temos em mente quando falamos em escrever nas entrelinhas” (Strauss, 1988, p. 24).

Ora, essa reflexão foi feita já no século XVIII pelos próprios autores que se serviram dessa *escrita nas entrelinhas* e só precisou ser *recuperada* por Strauss no século XX porque, como ele mesmo afirma, havia sido esquecida pela pesquisa histórica moderna. Trataremos aqui de seguir a trilha de Diderot, expondo e desenvolvendo uma reflexão desse tipo encetada por ele no *discurso preliminar* a *O passeio do cético*. Diderot reflete aí sobre a condição do escritor em uma época de censura e perseguição, cedendo-nos a ocasião de desdobrar uma linha temporal que permitirá dimensionar o alcance dessa reflexão.

### **O PASSEIO DO CÉTICO E A “MUDANÇA ESTRATÉGICA”**

Quando narrou, em um discurso preliminar, a discussão entre Aristo e Cleóbulo a respeito da publicação do manuscrito de *O passeio do cético*, Diderot certamente estava preocupado em sopesar as pretensões e os riscos de sua recém-começada carreira intelectual,<sup>1</sup> mas estava ao mesmo tempo pondo em perspectiva histórica a condição do escritor na França de meados do século XVIII, em especial a daquele que ousava pensar livremente o governo e a religião, os “temas sagrados nos quais não é permitido tocar” (Diderot, 1994, p. 74). Já se observou que o referido diálogo registra uma “mudança estratégica” ocorrida na metade do séc. XVIII francês, opondo à prudência e ao segredo dos libertinos eruditos, representados aqui por Cleóbulo, “a necessidade expressa pelo jovem Aristo de doravante publicar as obras que denunciam o mecanismo perverso que mantém os homens na opressão e na ignorância” (Seguin, s/d, p. 2), numa alusão ao início do Iluminismo propriamente dito. Se a visão de sobrevoos confirma essa narrativa em seu

---

<sup>1</sup> Estima-se que a redação de *O passeio do cético* seja de 1747 (sobre o debate em torno dessa datação, cf. Gerhardt Stenger, *Sur la chronologie des premières oeuvres de Diderot*, in: *Dix-huitième siècle*, janeiro 1993). Até então, Diderot havia publicado (anonimamente) um único trabalho autoral, os *Pensamentos Filosóficos*, em junho de 1746, e redigido, ao fim do mesmo ano, um opúsculo *Sobre a suficiência da religião natural*, publicado apenas em 1772. Antes disso, traduziu obras inglesas sob encomenda, sobretudo para o livreiro Antoine-Claude Briasson, além de publicar uma tradução comentada de *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, de Shaftesbury, em 1745.

conjunto, uma análise de suas etapas e das trajetórias particulares dos autores, conquanto não a desminta, todavia mostrará que ela não é assim tão linear.

Antes de mais nada, será oportuno repassarmos o diálogo que nos serve de mote. Quem nos interpela é Aristo, um militar sem grandes ambições literárias, suposto autor de um conto alegórico intitulado *O passeio do cético ou As alamedas*, e que se vale de um *discurso preliminar* para nos relatar as circunstâncias de sua redação. Somos então apresentados a Cleóbulo, por quem Aristo nutre uma forte amizade. Trata-se de um homem já de meia idade que, depois de ter “visto o mundo e se desgostado dele” (Diderot, 1994, p. 71), retirou-se para uma casa afastada na província, à qual se chega passando antes por “um lugar que não é nem bosque, nem prado, nem jardim; é uma reunião de tudo isso” (ibid., p. 72), e onde ele recebe um grupo seletivo de amigos. Nessa espécie de jardim de Epicuro, Aristo se entreteve repetidas vezes ouvindo os discursos de Cleóbulo. O jovem militar conta ter logo reparado que os discursos proferidos pelo amigo possuíam certa ordem e que “os assuntos que ele introduzia eram quase sempre análogos aos objetos que ele tinha sob os olhos” (ibidem), e aduz então vários exemplos dessa “espécie de filosofia local” (ibid., p. 73). O principal deles, que motivou Aristo a tomar da pena para registrá-lo, foi um discurso enunciado enquanto caminhavam por uma parte desse cenário que se assemelhava a uma estrela, em cujo centro se entrecruzavam várias alamedas: “em menos de duas horas que passamos a caminhar da alameda dos espinhos à dos castanheiros, e da alameda dos castanheiros ao jardim que a ladeia, ele esgotou a extravagância das religiões, a incerteza dos sistemas da filosofia e a vaidade dos prazeres do mundo” (ibidem).

Aristo havia feito circular, sob forma manuscrita e apenas entre pessoas de confiança, o discurso de Cleóbulo. Logo, porém, as cópias se multiplicaram e, como era de praxe em se tratando de literatura clandestina, surgiram versões em que a obra era mais ou menos desfigurada. Desconfortável com essa situação e com medo de que Cleóbulo acabasse sabendo por terceiros dessa sua *indiscrição*, Aristo decide solicitar ao amigo a permissão para publicar o texto. A resposta de Cleóbulo contém os elementos-chave que permitem aproximá-lo da figura histórica do ‘libertino erudito’, em especial no que se refere à prudência e ao segredo:

Eu não vos culpo por trabalhar para esclarecer os homens; é o serviço mais importante que alguém poderia se propor a lhes render, mas é também aquele que não lhes será jamais rendido. Apresentar a verdade a certas pessoas é (...) introduzir um raio de luz em um ninho de corujas; só serve para ferir seus olhos e provocar seus gritos. Se os homens fossem ignorantes apenas por não haverem aprendido nada, talvez se pudesse instruí-los; mas sua cegueira é sistemática. Aristo, não tendes relação apenas com gente que nada sabe, mas com gente que nada quer saber. Pode-se abrir os olhos daquele cujo erro é involuntário; mas por onde atacar aquele que levanta a

guarda contra o senso comum? Não esperai, pois, que vossa obra sirva aos outros; mas temei que ela não prejudique infinitamente a vós mesmo. A religião e o governo são temas sagrados nos quais não é permitido tocar. Aqueles que manobram o timão da Igreja e do Estado ficariam muito desconcertados se tivessem que nos dar um bom motivo para o silêncio que nos impõem; mas o mais seguro é obedecer e se calar, a menos que se tenha encontrado nos ares algum ponto fixo fora de seu alcance, de onde se pudesse anunciar-lhes a verdade (Diderot, 1994, p. 74).

O discurso de Cleóbulo, portanto, contém não apenas o tema da prudência em relação à censura e à perseguição pelas autoridades – que se desdobra imediatamente no tópico da dissimulação –, mas faz também menção a um tema que, entre os libertinos eruditos, ia de par com o primeiro: o pessimismo quanto à possibilidade de ilustrar os homens, devido à sua “cegueira sistemática”. Um breve recuo até as primeiras décadas do século XVII, época do surgimento da literatura que hoje conhecemos como libertina, poderá dar mais concretude à reflexão na qual Diderot nos engaja.

## LIBERTINAGEM E DISSIMULAÇÃO

Com efeito, não é difícil encontrar prescrições de prudência, assim como o pessimismo que a acompanha, entre os ‘libertinos eruditos’.<sup>2</sup> Eles estão presentes, por exemplo, nos *Quatro diálogos feitos à imitação dos antigos*, de François de La Mothe Le Vayer. Na *carta do autor* que antecede os diálogos, publicados em 1630,<sup>3</sup> ele alerta para o fato de que

a liberdade de meu estilo, desprezando todo constrangimento, e a licença de meus pensamentos puramente naturais são hoje mercadoria de contrabando que não devem ser expostas ao público. (...) A obscuridade do futuro me faz ignorar se um dia chegará o tempo em que essas coisas possam agradar; mas sei bem que para o presente elas seriam extremamente desagradáveis. (...) Zombemos do favor de uma multidão tola e, no justo desprezo a um século ignorante e perverso, gozemos dos verdadeiros e sólidos contentamentos de nossas conversas privadas (Le Vayer, 1633, p. 3).

Se, por um lado, faz referência à recepção incerta da posteridade, La Mothe Le Vayer aí constata, por outro, a certeza da má recepção do presente. Sem entrar-

<sup>2</sup> A categoria de ‘libertinismo erudito’, vale lembrar, foi forjada por René Pintard em um estudo clássico intitulado *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, de 1943. Ele a utilizou para designar sobretudo a *tétrade* composta por François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Pierre Gassendi e Élie Diodati (Cf. René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*. Genève, Paris, Slatkine, 1983). Com ela, Pintard qualifica o termo genérico de libertinagem ou libertinismo, cujo uso polêmico pela apologética cristã não distinguia a libertinagem do espírito da licenciosidade de costumes. A pesquisa posterior, no entanto, tem problematizado e frequentemente colocado em questão a pertinência da categoria cunhada por Pintard (cf. Jean-Pierre Cavaillé, 2007; 2013; e Françoise Charles-Daubert, 1998).

<sup>3</sup> Os *Quatro diálogos* foram impressos clandestinamente sob o pseudônimo de Orasius Tubero, e com indicações falsas de data e local: Frankfurt, 1506. A tiragem da impressão parece ter sido bastante reduzida, indicando que o livro se destinava a circular entre os iniciados e pessoas de confiança. Os mesmos procedimentos foram adotados para a publicação, no ano seguinte, de outros *Cinco diálogos*.

mos no mérito dos fundamentos filosóficos do pessimismo de Le Vayer, parece factível pensar que essa certeza se devia em boa medida à contundência incontornável de um acontecimento recente: em 1623, o poeta Théophile de Viau, autor de versos licenciosos publicados na coletânea *Parnasse Satyrique*, havia sido condenado à fogueira. A sentença seria executada em efígie, em agosto, pois Théophile conseguira escapar e se esconder no castelo de Chantilly. No mês seguinte, contudo, ao tentar fugir para a Inglaterra, foi detido junto à fronteira, e em seguida transferido para a Conciergerie, em Paris, com emprego ostensivo de forças militares em sua escolta. Aí permaneceria por quase dois anos, ao longo dos quais seu processo se desenrolava lenta e minuciosamente, até que a pena fosse comutada em banimento, em setembro de 1625. Com a saúde arruinada pelos tempos de encarceramento, morreria cerca de um ano depois.

Théophile havia sido o nome maior da geração de 1620, por vezes referida como a “primeira libertinagem” (Adam, 1964, p. 7). Há relatos dando conta de casos de irreligião nas adjacências da corte francesa desde o século XVI, mas tratava-se então de ocorrências isoladas, excepcionais e, em todo caso, discretas. Por volta de 1620, no entanto, parte considerável da jovem nobreza parisiense passa a nutrir o hábito de se reunir nos *cabarets d'honneur*,<sup>4</sup> para aí cantar “versos blasfematórios, sem distinguir revolta contra a religião e licenciosidade nos costumes” (ibid., pp. 7-8). O escândalo ganha proporções inéditas com a publicação, em novembro de 1622, de uma obra coletiva reunindo mais de uma centena de peças bastante diversas em forma e conteúdo, indo do satírico ao obsceno. Embora sem gozar de um privilégio de publicação,<sup>5</sup> os editores do *Parnasse des poètes satyriques* não tomam os cuidados que de costume acompanhavam uma impressão clandestina,<sup>6</sup> e a obra acaba por representar uma afronta sem precedentes às autoridades civis e religiosas. Os poemas de Théophile, constando de sua assinatura, abrem o volume e o incriminam irremissivelmente.

4 Denominação irônica para as tavernas de má reputação onde se reuniam os chamados libertinos.

5 A regulação do sistema editorial pela monarquia francesa, tendo como órgão responsável a *Direction de la librairie*, determinava que toda obra passasse por uma censura prévia à publicação, após o que ela receberia ou não a aprovação dos censores – normalmente doutores da Sorbonne – e, por fim, o privilégio do rei. “O privilégio operava em três níveis na indústria editorial: o livro em si era privilegiado (a ideia moderna de direito autoral ainda não existia, a não ser na Inglaterra); o livreiro era privilegiado (enquanto membro de uma corporação, ele gozava do direito exclusivo de participar do comércio livreiro); e a corporação era privilegiada (enquanto uma corporação exclusiva, ela se beneficiava de certos direitos, notavelmente da isenção da maior parte das taxas)” (Darnton, 2014, p. 29).

6 O volume conhecido como *Parnasse satyrique* reunia, na verdade, dois livros: o primeiro, propriamente intitulado *Parnasse des poètes satyriques*, é uma coletânea de poemas atribuídos aos jovens libertinos da época; o segundo, intitulado *Quintessence satyrique*, é uma reunião de poemas “retirados das obras secretas dos autores mais destacados de nosso século” (*Le Parnasse des poètes satyriques*, 1622), incluindo autores então já falecidos, como Berthelot. “A segunda parte do volume, a *Quintessência satírica*, levava o nome de Antoine Sommaville [como editor], no Palais, galeria dos livreiros. Todo mundo podia, se quisesse, saber que o livreiro Estoc havia impresso a primeira parte” (Adam, 1964, p. 33). Ambas exibiam a data de 1622.

O padre François Garasse é quem acende a polêmica, lançando-se imediatamente à redação d'*A curiosa doutrina dos belos espíritos deste tempo, ou que pretendem sê-lo*, que seria publicada em agosto de 1623.<sup>7</sup> Na obra de mais de mil páginas, repleta de ofensas e ataques pessoais, Garasse elenca o que supõe serem as oito máximas dos libertinos – compondo os oito livros do volume –, tratando, entre outras coisas, dos temas que nos interessam mais de perto: o segredo, a dissimulação e a distinção entre espíritos fracos e fortes.

Garasse busca apontar a origem das ideias que teriam inspirado os jovens libertinos, e indica a doutrina de Pierre Charron como sua principal fonte. Charron, segundo ele, teria distinguido três tipos de espírito entre os homens: o primeiro é o dos espíritos *baixos*, próprios da plebe; são os estúpidos, que se deixam levar por preconceitos e superstições, e que são conduzidos como uma manada, sem nenhum questionamento; nesse grupo estaria enquadrada a maioria dos cristãos. O segundo tipo é o dos espíritos *comuns*, de indivíduos “um pouco mais refinados que os primeiros” (Garasse, *Doctrine curieuse*, in: Adam, 1964, p. 32), que percebem a estupidez da superstição, mas que não possuem a força interior para romper com a servidão e acabam se engajando nas funções do Estado, da política ou da polícia. O terceiro tipo, por fim, é o dos espíritos *desviados*, “que não seguem o grande caminho repisado pela plebe” (ibidem); eles são exceção em cada época, como foram Sócrates entre os gregos, Cícero entre os latinos e Charron entre os franceses. Não sem certa ironia, Garasse sugere que, para esses espíritos, “a maior sabedoria que há no mundo é não tomar o grande caminho, mas seguir veredas apartadas, não julgar jamais segundo o senso comum, seguir sempre pelas margens, enviesar e tomar um novo rumo, tanto em matéria de negócios, quanto de ciências e de religião” (ibidem).

Passando em seguida a seu alvo principal, Garasse afirma que “um bando de ateus” se apropriou da doutrina de Charron, apenas renovando-lhe a terminologia e classificando agora os espíritos em *mecânicos*, para designar os que seguem a religião e temem a Deus; *nobres*, em referência aos indivíduos que, embora não cheguem ao ponto extremo da ruptura, veem com desconfiança as opiniões comuns; e *transcendentes*, referindo-se aos que, como afirma Garasse, carregando novamente no tom irônico, “veem cento e cinquenta braças por sobre os outros, que se perdem nas nuvens, que fazem desenhos sublimes, que vivem a seu bel pra-

---

<sup>7</sup> François Garasse (1585-1631), padre jesuíta, escreveu ainda uma *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Atheistes & libertins de nostre siecle*, publicada em 1624, defendendo-se das críticas dos defensores de Charron, e *La Somme Théologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne*, de 1625. A *Doutrina Curiosa* foi, segundo Popkin, “a resposta ao ceticismo que realmente lançou a contraofensiva” à retomada cética moderna (Popkin, 2003, p. 100).

zer, que contentam a doce natureza, que não são cruéis inimigos de seus sentidos, que esvoaçam pelos *cabarets d'honneur*" (ibid., p. 39). Assim, a primeira das máximas desses 'belos espíritos' *transcendentes* é, na formulação de Garasse, a de que "existem poucos bons espíritos no mundo, e os tolos, quer dizer, a maior parte dos homens, são incapazes de nossa doutrina. Portanto, não se deve falar dela abertamente, mas em segredo e entre espíritos confidentes e cabalistas" (ibid., p. 41).

São precisamente esses que se denominam *transcendentes* os que Garasse tem na conta de libertinos: "chamo de libertinos nossos beberões, moscas de taberna, espíritos insensíveis à piedade, que não possuem outro deus que seu próprio ventre, que estão alistados naquela maldita confraria chamada *Confrérie des bouteilles*" (ibid., p. 40). São nobres ou agregados da corte que levam uma vida despreocupada e desregrada, desprezando a religião sobretudo por desejarem se entregar aos prazeres mundanos, mas que "não estão de todo embrutecidos pelo vício", nisso diferindo dos ateus propriamente ditos: "por isso ficam bem definidos quando os chamamos de libertinos, pois é como se disséssemos aprendizes do ateísmo" (ibidem). É provável que Garasse tenha tido o cuidado de preservar certos filhos da nobreza, outorgando-lhes uma condição ainda passível de salvação. A 'doutrina' pela qual eles se sentem atraídos, no entanto, é condenada sem apelação.

Théophile, bem como todos que "publicam em sonetos suas execráveis ofensas", estaria num estágio "mais avançado em malícia", o dos ímpios e ateus, pois, adverte Garasse, "existem vários graus de ateísmo" (ibid., p. 41). Se para os libertinos ainda há alguma esperança de salvação, em relação aos ateus já não resta o que fazer, de modo que "não se ousaria refutá-los ponto por ponto, com medo de ensinar seus vícios e fazer corar a brancura do papel" (ibidem). Desse modo, o livro de Garasse se dirige aos libertinos como quem fala a jovens desviados que ainda podem ser salvos, e ataca constantemente os ateus, como aquilo que os libertinos estão em vias de se tornar. Théophile é, nesse sentido, o exemplo negativo por excelência, donde a severidade de sua condenação: era preciso que sofresse uma punição exemplar.

### ***INTUS UT LIBET, FORIS UT MORIS EST***

A exposição feita por Garasse da 'doutrina' dos libertinos é obviamente uma caricatura. Se mais não houvesse, simplesmente porque algo como uma 'doutrina libertina' sequer existia, já que os termos libertino e libertinagem eram utilizados com intuito polêmico, ou seja, acusava-se de libertinagem, mas ninguém a reivin-



dicava para si.<sup>8</sup> Ainda assim, é inegável a perspicácia do padre Garasse ao atribuir a Charron – e, em menor medida, a Vanini – a paternidade do ‘movimento libertino’, conseguindo assim fixar minimamente uma doutrina a ser combatida. Embora carregue um pouco nas tintas, o quadro pintado por Garasse de uma ordenação hierárquica dos espíritos por parte de Charron, classificando-os em fracos e fortes, não é propriamente uma inverdade.

No prefácio à segunda edição de *Da Sabedoria*, Charron expõe claramente sua concepção da tripartição da sabedoria:<sup>9</sup> “podemos dizer que há três tipos e graus de sabedoria, a divina, a humana e a mundana, correspondendo a Deus, à natureza pura e íntegra e à natureza viciada e corrompida” (Charron, 1827, p. XXXVI). Não há consenso sobre o que seja a sabedoria, mas homens comuns, filósofos e teólogos, os “três estágios e classes do mundo”, abordam-na cada um à sua maneira: “os dois últimos procedem por ordem, regras e preceitos, os primeiros confusamente e de modo muito imperfeito” (ibidem). Todos eles eventualmente falam de todos os tipos de sabedoria, mas só podem falar de modo apropriado daquela que lhes corresponde: “o homem comum, isto é, o mundo, [fala] da sabedoria mundana; o filósofo, da humana; e o teólogo, da divina” (ibidem). Essa divisão é apresentada no prefácio a fim de determinar com precisão o escopo do livro. Ficam excluídos os dois extremos: não se falará aí da sabedoria mundana, a mais baixa das três, a não ser para condená-la; a sabedoria divina, que é a mais elevada, deve ser objeto de um discurso teológico, como o de suas próprias obras de apologética cristã; “do que se segue que é da sabedoria humana que nosso livro trata” (ibid., p. XXXVIII).

Note-se que o sábio ou filósofo de que trata Charron, ao menos no que se refere ao tipo de sabedoria que toma por objeto, não se situa no topo de uma hierarquia espiritual, mas em posição intermediária; e, do ponto de vista das qualidades de seu espírito, equipara-se ao teólogo. A verdadeira distinção, como veremos, é entre espíritos fracos (ou comuns) e fortes, e os graus intermediários entre

---

<sup>8</sup> “O libertino é então aquele que se opõe. E a libertinagem, explica René Pintard, ‘recobre todo o inventário de opiniões, tendências ou comportamentos que se desviam das crenças ensinadas pelo magistério eclesiástico e aceitas pelo comum dos fiéis’. Jean-Pierre Seguin é mais rápido: ‘a etiqueta serve para englobar tudo o que se nega polemicamente’. O termo funciona como uma arma e é utilizado num contexto de tensões e de conflitos” (Michel Delon, 2000, p. 24).

<sup>9</sup> Pierre Charron (1541-1603), após uma tentativa malfadada na advocacia, foi homem da Igreja, cônego de Condom, e enquanto tal escreveu obras de apologética católica como o tratado *As três verdades contra os ateus, idólatras, judeus, maometanos, heréticos e cismáticos*, publicado pela primeira vez em 1593, e os *Discursos cristãos*, de 1601. A obra que o celebrou – para o bem e para o mal –, no entanto, foi *Da sabedoria*, cuja primeira versão veio a público em 1601, impressa em Bordeaux ‘com privilégio do Rei’. A forte reação ocasionada pelo livro levou-o a elaborar uma segunda edição, revista e ampliada, que ele contudo não viu publicada, já que veio à luz em Paris apenas em 1604, um ano após sua morte. Charron alega ter “explicado, esclarecido, adocicado nesta segunda edição” várias coisas que “poderiam parecer muito cruas e curtas, rudes e duras aos simples” (Charron, 1827, p. LIX).

os dois. Não há então oposição do religioso ao ateu. Isso porque aquela distinção se dá já no quadro da sabedoria humana, a qual, por sua vez, pressupõe uma dissociação entre a moral religiosa e uma moral laica. Antes mesmo de ser cristão ou ateu, o homem é um ser natural: “a filosofia é a irmã mais velha da teologia, como a natureza o é em relação à graça, e o natural em relação ao sobrenatural” (ibid., p. XL). O filósofo-sábio de Charron não é ateu nem se opõe à religião, como Garasse sugeria; ele apenas se atém a uma sabedoria humana, secularizada, deixando as questões divinas para o teólogo.

A sabedoria humana, eminentemente prática, fica então nitidamente demarcada em relação à sabedoria divina divisada pelos teólogos, mesmo ao que nela há de prático. Enquanto os filósofos tratam da vida prática “expressamente como seu verdadeiro objeto, seu assunto formal e próprio, pois eles se ocupam do que pertence à natureza e ao fazer”, a teologia “se lança mais alto, atém-se e se dedica às virtudes infusas, teóricas e divinas, quer dizer, à sabedoria divina e à crença” (Charron, 1827, p. XXXIX). Tem-se com isso, de um lado, uma moral laica fundada na natureza humana e, de outro, a fé e a teologia como regramento moral atinente sobretudo ao “bem e à saúde eternos de cada um” (ibid., p. XL). Trata-se, no fundo, da dissociação entre duas jurisdições diferentes, como fica claro a partir da seguinte declaração de Charron: “Se eu tivesse me proposto a instruir para a clausura e a vida conciliária, quer dizer, para a profissão dos conselhos evangélicos, seria preciso seguir, *ad amussim*, as opiniões dos teólogos; mas nosso livro instrui para a vida civil, e forma um homem para o mundo, quer dizer, para a sabedoria humana, e não divina” (Charron, 1827, p. XLII).

Feita essa ressalva, é forçoso reconhecer que a distinção estabelecida por Charron entre espíritos fracos e fortes, justamente em função das vias de acesso e dos impedimentos à sabedoria humana, não se distancia muito da descrição de Garasse. No prefácio, Charron antecipa que há dois meios de se chegar à sabedoria humana, objeto do livro. O primeiro é, por assim dizer, uma predisposição natural para a sabedoria, e inclui não só as características inatas do indivíduo, mas os primeiros cuidados que recebe, “a partir do que se diz que alguém é bem ou mal nascido, quer dizer, bem ou mal formado e disposto para a sabedoria” (ibid., pp. XLVI-XLVII). O segundo meio, tão raro quanto o primeiro, é o estudo da filosofia. Não, porém, de toda a filosofia, mas da moral, que é “a verdadeira ciência do homem” e que “ensina a bem viver e a bem morrer, que é tudo” (ibid., p. XLVIII).

De modo correspondente, existiriam dois tipos de impedimento à sabedoria, um natural e outro adquirido; são os dois descaminhos da razão, que não deixam de ser caminhos ou meios para a loucura, o contrário da sabedoria. O primeiro,

natural, provém de um desvio na organização do indivíduo, cujo cérebro pode ser muito mole e úmido, tornando o espírito “estúpido, fraco, pouco capaz, raso, rebaixado, obscuro, tal como é a maior parte do comum” (ibid., p. XLIX); ou excessivamente quente, ardente e seco, deixando o espírito louco, audacioso, vicioso. “Essas são as duas extremidades, estupidez e loucura, água e fogo, o chumbo e o mercúrio, impróprias à sabedoria, que requer um espírito forte, vigoroso e generoso, e ainda assim doce, suave e modesto” (ibidem). O segundo impedimento, adquirido, consiste numa instrução nula ou inadequada. Charron se refere aqui sobretudo às ideias fixas que fanatizam o indivíduo e ao tipo de “prevenção obstinada [decorrente] de certas opiniões, das quais o espírito se inunda e assume fortemente a tintura; e assim se torna inapto e incapaz de ver e encontrar algo melhor, de se elevar e enriquecer” (ibid., p. L).

No capítulo XLV de *Da Sabedoria*, entretanto, Charron aborda a questão com mais detimento, e é então que aparece a classificação dos espíritos em três níveis: fracos, medíocres e superiores. Depois de tratar, nos capítulos precedentes, da “diferença e desigualdade dos homens em geral” e de uma primeira diferença particular, atinente à variedade advinda da “diversidade de climas e temperaturas”, no capítulo XLV Charron se ocupa de uma “segunda distinção e diferença mais sutil dos espíritos e suficiências dos homens”.<sup>10</sup> Existem, de acordo com esta última, “três tipos de pessoas no mundo, que são como três classes ou graus de espíritos” (Charron, 1827, p. 334). A primeira e mais baixa é composta por espíritos fracos e rasos, de capacidade inferior, “nascidos para obedecer, servir e serem conduzidos” (ibidem). É a classe mais numerosa e constitui o que à época se denominava *o comum*, ao qual Charron por vezes se refere também como *popular*.

Em seguida, em número significativamente menor, estão os que compõem uma classe intermediária, homens de juízo *mediocre*. Em relação aos espíritos mais baixos, eles possuem a vantagem de manifestar certa suficiência, ciência e habilidade, e por isso ocupam posições de comando na sociedade; e, como no interior dessa classe há uma grande diversidade de graus, os mais hábeis dentre eles governam o mundo. São desprovidos, todavia, de um espírito suficientemente penetrante para ir contra o que é comum, para *relativizar* o que é apresentado como verdade no contexto em que vivem, o que, como veremos, caracterizará o sábio.<sup>11</sup>

10 Suficiência aqui tem o sentido de capacidade intelectual (Cf. *Suffisance*, in: Littré, 1873-1874).

11 É digno de nota o fato de que Charron inclui Aristóteles entre os espíritos medíocres. “Essa gente [os espíritos medíocres] é da escola e da corrente de Aristóteles, afirmativos, positivos, dogmáticos, que se atêm mais à utilidade que à verdade, ao que é próprio ao uso e ao trânsito do mundo que ao bom e verdadeiro em si” (Charron, 1827, p. 335). O antiaristotelismo de Charron, manifesto em diversas passagens de *Da Sabedoria*, teve importante repercussão na filosofia francesa da primeira metade do século XVII: “Pierre Gassendi afirma no prefácio de sua

Por fim, a classe mais elevada é a dos *espíritos fortes*. Eles são em número ainda mais reduzido que o dos espíritos medíocres, e se caracterizam por, ao contrário dos espíritos de classes inferiores, não receberem passivamente o que lhes vêm do exterior. Em vez disso, submetem tudo ao seu juízo e, se não encontram elementos suficientes para fazê-lo com segurança e clareza, optam por suspender seu julgamento.<sup>12</sup> Daí resulta, como indicávamos acima, uma capacidade de relativizar o que os espíritos baixos e medianos entendem como dado. Ao passo que os espíritos medíocres “não olham além do lugar onde se encontram; pensam que em todo lugar é assim, ou deve ser; que se é diferente, é por uma falha ou porque são bárbaros” (Charron, 1827, p. 334), os sábios “não se contentam com ouvir dizer, não se detêm em opiniões comuns e recebidas, não se deixam ganhar e preocupar pela crença pública, da qual eles não se admiram, sabendo que há muito folclore, falsidades e imposturas recebidas no mundo com aprovação e aplauso, às vezes com adoração e reverência pública” (Charron, 1827, p. 335).

Para os fins perseguidos por nossa investigação interessa sublinhar o fato de que a sabedoria charroniana funciona aqui como um filtro capaz de reter o burburinho vindo do *mundo*,<sup>13</sup> criando para os sábios um espaço de silêncio interior, no qual “examinam todas as coisas propostas, sondam cuidadosamente e buscam, sem paixão, pelas causas, motivos e motores, até a raiz” (ibidem). Esse vácuo criado pela sabedoria é o que protege o sábio dos mecanismos de assentimento a que estão submetidos todos os homens comuns.

Isso não significa, porém, que o sábio seja um rebelde ou um dissidente da sociedade. Pelo contrário, ele respeita os usos e costumes da comunidade em que vive, tanto quanto qualquer outro. Entretanto, não o faz por convicção. Descrevendo os espíritos medíocres, Charron observa que eles “se assujeitam às opiniões e leis municipais do local onde se encontram desde que nasceram, não apenas por observância e pelo uso, o que todos devem fazer, mas de coração e alma” (ibid., p. 334). O sábio, contudo, dissocia sua vida interior, em que empreende a busca da verdade livre de constrangimentos, do mundo exterior, no qual ele age em acordo com o costume, “vivendo exteriormente como todos, segundo as leis, costumes e cerimônias do país em que está, sem ofender a ninguém, portando-se tão pru-

---

primeira obra, os *Exercícios paradoxais contra os aristotélicos*, que a leitura do seu ‘querido Charron’ lhe deu coragem para rebelar-se contra a autoridade de Aristóteles” (Maia Neto, Apresentação, in: Charron, 2005, p. 10).

<sup>12</sup> O ceticismo é uma característica nuclear do sábio, tal como descrito por Charron. Em *Da Sabedoria* o autor mobiliza certo pirronismo – recebido de Montaigne – tanto para uma crítica da teoria aristotélica do conhecimento, no segundo tomo, quanto para conjugá-lo a uma teologia negativa e conformar assim um *pirronismo católico*, por cuja via o sábio é liberado de todas as opiniões e falsas verdades e pode então aceitar a religião apenas pela fé (cf. Popkin, 2003, pp. 57-61).

<sup>13</sup> “Os [espíritos] do meio produzem todo o barulho e as disputas que há no mundo, presunçosos, sempre agitados e agitando” (Charron, 1827, p. 336).

dente e discretamente quanto possível em todos os assuntos, seguindo sempre reto, firme, alegre e contente consigo mesmo, esperando pacificamente tudo o que pode ocorrer, e a morte ao fim” (Charron, 1827, pp. XLII-XLIII).

Essa disjunção entre as vidas espiritual e exterior, contudo, não deve ser compreendida como dissimulação, no sentido pejorativo que hoje conferimos ao termo e que Garasse buscou imputar-lhe, identificando-o à falsidade.<sup>14</sup> Charron recomenda aos sábios a prudência e a discrição a fim de evitar aborrecimentos, pois “como eles não concordam com o comum quanto às opiniões, veem mais claro, penetram mais longe e não são tão frívolos, recebem a suspeita e a má estima dos outros, que são em número muito maior e os têm por excêntricos e filósofos” (ibid., p. 336).

É, enfim, num tom de apelo à tolerância que Charron finaliza o prefácio à segunda edição de *Da Sabedoria*, recorrendo à autoridade do apóstolo Paulo para legitimar a dissociação entre o que é ‘questão externa’, de um lado, e a vida interior do indivíduo, sua *por direito*, de outro:

Nada convém mais à natureza que a diversidade. O divino sábio São Paulo põe-nos em liberdade por estas palavras: que cada um abunde em seu sentido, e que ninguém julgue ou condene aquele que age diferente e é de opinião contrária; e o diz em matéria bem mais forte e sensível, não em questão externa, onde dizemos que é preciso se conformar ao comum e ao que é prescrito pelo uso; mas em relação à religião, isto é, à observância religiosa das carnes e dos dias. Porém, toda minha liberdade e ousadia se refere apenas aos pensamentos, juízos, opiniões, os quais não dizem respeito a ninguém além daquele que as tem por direito (Charron, 1827, pp. LVIII-LIX).

Eis lançadas, assim, as bases de uma legitimação da dissimulação e do segredo. Se os libertinos do Marais não seguiram à risca as recomendações de Charron e afrouxaram os cuidados no tratamento sigiloso de ideias heterodoxas, como foi o caso com a publicação do *Parnasse Satyrique*, a condenação exemplar de Théophile de Viau fazia novamente soar o alarme da intolerância, e ele não seria negligenciado pelos libertinos eruditos.<sup>15</sup> Na esteira de Charron, eles farão jus à divisa de Cremonini: *Intus ut libet, foris ut moris est* – “interiormente como desejares, no exterior conforme o costume” (Delon, 2000, p. 25) –, a ponto de falarmos hoje numa “doutrina da dupla verdade”, que “os conduz com frequência a sustentar teses diferentes segundo os lugares e os momentos, ou a

14 Garasse, n’A *Curiosa Doutrina dos Espíritos Deste Tempo*, acusa a dissimulação dos libertinos nas máximas II: “os belos espíritos só creem em Deus por decoro e por obediência ao Estado”; e VIII: “(...) é preciso evitar parecer ímpio e retirado, por temor de escandalizar as pessoas simples ou de se privar da proximidade dos espíritos supersticiosos” (Adam, 1964, pp. 41-42).

15 Michel Delon sugere que uma comparação da edição original do *Roman Comique de Francion* de Charles Sorel, de 1623, com as reedições de 1626 e 1633 permitiria “apreciar a mudança de tom que é a de toda uma época, mensurar os temores e a autocensura provocada por essa caça às bruxas” (Delon, 2000, p. 24).

prudentemente desmentir em publicações suas audácias orais ou privadas” (ibid., p. 27).

A contrapartida necessária dessa prudência é o fato de que as ideias heterodoxas dos libertinos eruditos se furtam ao espaço público, e é aí que reside, ao menos teoricamente, sua diferença específica em relação aos iluministas. Com efeito, talvez seja possível apontar mais continuidades do que rupturas entre libertinismo erudito e Iluminismo quanto ao teor das ideias, especialmente no que concerne à formação de um ideário materialista.<sup>16</sup> O programa pedagógico das Luzes e a consequente necessidade de se pôr no espaço público, porém, marcam a diferenciação do Iluminismo.

Uma exposição esquemática, todavia, arrisca passar a ideia da existência de um ponto de inflexão único, evidência incontestável daquela “mudança estratégica” a que nos referimos acima. No entanto, como é frequente na história das ideias, a mudança nesse caso é gradual e não linear, sobretudo porque os autores que desejam se aventurar nessa empreitada precisam se avir com o fato de que o grau de publicidade e de exposição a que submetem seus escritos cresce na mesma proporção dos perigos da perseguição. Nos mais de cem anos transcorridos entre o libertinismo erudito da primeira metade do século XVII e a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, ícone máximo do Iluminismo, muita água rolou.<sup>17</sup> Para o que nos interessa aqui, contudo, bastará registrarmos brevemente uma mediação nesse percurso, antes de retornarmos a Diderot.

## NOVAS ESTRATÉGIAS DE *ESCRITA NAS ENTRELINHAS*

Assim como os libertinos eruditos, Bayle estava ciente da necessidade de ser prudente na disseminação de ideias heterodoxas, mesmo num ambiente relativamente livre como o de Roterdã.<sup>18</sup> Relatando uma conversa privada, nos *Pensamentos diversos sobre o cometa*, de 1682, ele diz ter raciocinado com a liberdade de que

16 Cf. Olivier Bloch, *L’héritage libertin dans le matérialisme des Lumières*, in: *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992.

17 Uma história exaustiva desse processo, mesmo se restrita ao território francês, precisaria dar conta da vasta produção de manuscritos clandestinos que circulou com alcance mais ou menos amplo desde o fim do século XVI *sous le manteau*, isto é, passando secretamente de mão em mão. No que diz respeito ao objeto da reflexão proposta neste capítulo, a história desses manuscritos possui o interesse particular de revelar certa popularização da filosofia: “Os manuscritos filosóficos clandestinos não são textos como os outros. Eles mantêm uma relação particular com o espaço público e constituem um testemunho sobre a substância da história das ideias em sua relação com a história social do livro e o nascimento da opinião pública. Nesse sentido, a clandestinidade desses textos traduz uma relação particular entre a vida das ideias e o espaço público sob o Antigo Regime” (Anthony McKenna, *Présentation du corpus / Introduction aux manuscrits clandestins*).

18 Pierre Bayle (1647-1706), o “filósofo de Roterdã”, foi professor de história e de filosofia na Academia protestante de Sedan (1675-1681) e, após seu fechamento por decreto de Luis XIV, na École Illustre de Roterdã (1681-1693). Dentre suas principais obras estão os *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682), o *Comentário filosófico* (1686-88) e o *Dicionário histórico e crítico* (1697), reputado como “a Bíblia do século XVIII”, na expressão de Émile Faguet. Bayle foi ainda o primeiro redator das *Notícias da República das Letras*, de 1684 a 1687.

só se dispõe “quando não se é importunado nem pela presença do povo, nem pela de doutores fanáticos, dois tipos de pessoas com as quais devemos ter cuidado: o primeiro, por medo de abalar sua fé, e os outros por medo de se tornar objeto de suas ardentes perseguições” (Bayle, 2000, p. 248).

Bayle já havia praticado a dissimulação antes de sua chegada à Holanda em 1681. Por ocasião de sua estadia em Genebra, de 1670 a 1674, após uma reconversão ao protestantismo, ele se ‘converteu’ também ao cartesianismo – do qual tomaria suas distâncias anos depois – e, de volta à França em 1674, ensinou o aristotelismo na Academia protestante de Sedan, enquanto interiormente cultivava ideias cartesianas e malebranchistas (Israel, 2001). A prudência no trato com ideias consideradas perigosas não significou todavia o silenciamento do “filósofo de Roterdã”, pois, como ele afirma nos *Pensamentos diversos* (§91),

é necessário se conduzir com muita discrição e com muito cuidado quando se ataca os erros da religião, e é por esse motivo que alguém disse, falando dessas coisas, que existem muitas verdades que, não apenas não é necessário que o povo conheça, mas é ainda conveniente que ele creia no contrário. Dificilmente deve haver algum homem de estado ou da igreja que não seja desse sentimento. Mas ainda assim digo que, mesmo mantendo toda a circunspeção que a prudência cristã nos requer, deveria ser permitido trabalhar para o esclarecimento da verdade em todas as coisas (Bayle, 2000, p. 116).

Para compreender a fundo o sentido dessas palavras, contudo, é indispensável ter em conta o tipo de *discrição* adotado por Bayle. Os *Pensamentos diversos*, como os demais livros anteriores ao *Dicionário histórico e crítico*, foram publicados anonimamente pelo editor Reinier Leers, a quem Bayle se associou logo de sua chegada a Roterdã. O nome do editor tampouco é fornecido, e o livro despista quanto ao local de sua publicação, indicando a falsa localidade de Colônia. Esses expedientes, como sabemos, eram comuns e não se diferenciam das práticas utilizadas desde o início do século por inúmeros autores. O que diferencia efetivamente as técnicas de dissimulação usadas por Bayle na escrita dos *Pensamentos diversos* é o fato de que ele se vale, por assim dizer, de uma máscara: o texto é apresentado sob a forma de um conjunto de onze cartas, datando de 1 de janeiro a 11 de outubro de 1681, escritas por um remetente que se identifica apenas como “A”, e destinadas a um teólogo da Sorbonne não nomeado. Passado o tumulto inicial, Bayle confessará na nota à terceira edição que tudo não passava de uma ficção e que, com a esperança de ver o livro publicado em Paris, procurou “assumir o estilo de um Católico Romano e imitar a linguagem e os elogios do Monsieur de Visé em relação aos assuntos estatais” (Bayle, 2000, p. xxvi).

Ditas por um escolástico que se dirige a um teólogo da Sorbonne, escrevendo com “aquele ar livre que alguém se permite quando escreve a um amigo” (ibid., p.

8), as ideias nada ortodoxas contidas no livro deveriam soar mais amenas. A persona de que Bayle se vale, com efeito, não se restringe à caracterização inicial do personagem-autor, mas molda o estilo da escrita e até mesmo a linha argumentativa do texto: o autor católico de Bayle “não solicita outro juiz além da teologia, e pretende usar, contra o presságio dos cometas, as mesmas armas pertencentes à piedade e à religião que têm sido usadas até agora em favor desses presságios” (ibid., p. 5).

Com a licença conferida pela autoridade dos interlocutores e pelo tom íntimo, os *Pensamentos diversos*, para além do ataque às superstições ligadas à passagem do cometa, defendem sem meias palavras a possibilidade de que ateus possam ser virtuosos (§133) e de que uma sociedade de ateus possa ser bem-ordenada, e que os idólatras – com os quais muitos cristãos possuem inúmeras semelhanças – se encontram numa situação muito pior que a dos ateus diante de Deus, e até os superam no crime de lesa-majestade (§132). Além disso, o livro mostra que as opiniões professadas pelos homens não determinam sua conduta (§136), o que desarmava “a estratégia polêmica de Garasse e de seus semelhantes” de vincular qualquer comportamento fora da norma da ortodoxia à libertinagem e ao ateísmo, já que “os piedosos cristãos podem agir tão mal quanto os ateus podem agir virtuosamente” (Delon, 2000, pp. 28-29).

Uma estratégia semelhante de escrita e de publicação seria utilizada por Bayle no *Comentário filosófico*, cujas quatro partes foram publicadas entre 1686 e 1688. O livro, que formula a ideia de uma tolerância universal, é apresentado como a tradução francesa do trabalho de um inglês chamado Jean Fox de Bruggs, uma espécie de “*quakersociniano*” (McKenna, 2013, p. 1). Aqui, novamente, o expediente da máscara se presta não só à proteção contra a perseguição, mas se coaduna à intenção de tornar a argumentação mais palatável e o leitor mais receptivo:

as premissas de Bayle são tais que mesmo os cristãos mais inclinados a perseguir teriam de aceitar. Como ele diz com frequência, os argumentos não têm valor se “recolocam a questão”, isto é, se de algum modo assumem o que deveriam provar. A marca distintiva do estilo intelectual de Bayle é seu esforço enérgico para argumentar a partir de “princípios comuns” aceitáveis por pessoas a cujas práticas ele se opunha profundamente (Kilcullen e Kukathas, in: Bayle, 2005, p. xxi).

É com o *Dicionário histórico e crítico*, porém, que Bayle tenta sua estratégia mais ousada. A obra de 1697 é a primeira em que consta o nome de Bayle como autor. Sua intenção inicial era novamente manter-se no anonimato, mas, “por causa de problemas legais causados pelos editores do *Dicionário* de Moreri” (Bayle, 1965, p. xx), foi necessário que o autor fosse identificado expressamente. Na página de rosto constavam ainda o nome de Leers como editor, a indicação de Roterdã



como origem e a inscrição “com privilégio”; e nas duas páginas seguintes lia-se, em holandês, o texto de concessão do privilégio, assinado pela autoridade local. Tratava-se, enfim, de uma publicação oficial. Diante da exposição completa de sua identidade como autor era preciso se proteger de alguma outra maneira contra as investidas de censores e perseguidores como Jurieu. Na verdade, foi porque os expedientes que, supostamente, poderiam protegê-lo já haviam sido empregados na escrita do *Dicionário* que Bayle pôde dar a ele a exposição irrestrita de uma publicação oficial.<sup>19</sup>

O verbete *Spinoza* contém talvez os melhores exemplos do tipo de expediente a que nos referimos e foi, em todo caso, um dos pontos mais controversos do *Dicionário*. Nele, Bayle critica o que ele crê ser o núcleo do spinozismo, a saber, a doutrina da substância única, equivalendo tanto à natureza quanto a Deus, com seus infinitos atributos. A nota *N*, uma das mais longas do verbete, é interposta para comentar essa hipótese, que veio à luz na *Opera Posthuma* de Spinoza, para Bayle a “mais monstruosa hipótese que se poderia imaginar, a mais absurda e a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nossa mente” (Bayle, 1965, pp. 296-297). Como consequência dessa hipótese, todos os corpos existentes no mundo seriam modificações dessa substância enquanto extensa, e todas as almas dos homens seriam suas modificações enquanto ela pensa.

Coerente com seu estilo argumentativo desde as primeiras obras, Bayle toma como ponto de partida os pressupostos de nossa experiência espontânea, vendo as individualidades como substâncias distintas. Spinoza teria uma resposta a essa objeção, que já lhe havia sido feita antes de Bayle, dizendo que é preciso atentar para a doutrina dos modos de conhecimento: se para a imaginação, que conhece superficialmente, a diversidade aparece como essencialmente distinta, o intelecto, por outro lado, é capaz de conceber que a distinção é apenas aparente e que a unicidade da substância é que é real. “Bayle de algum modo reifica em objetos distintos e incompatíveis o que Spinoza concebe como diferentes gêneros de conhecimento de uma mesma e única realidade” (Gros, in: Bayle, 2001, p. 517). O nervo da questão está na maneira como se compreende a relação entre a substância e seus modos, como o próprio Bayle indica ao se defender da acusação de que não teria entendido corretamente a doutrina spinozista: “se não se compreende o que ele

---

<sup>19</sup> A hesitação inicial em estampar seu nome à frente do *Dicionário* parece não ter tido relação direta com a necessidade de se proteger e, a julgar pelo que diz o autor no prefácio, a despeito da censura, o anonimato era para ele uma opção intelectual: “não condeno aqueles que se nomeiam no topo de seus trabalhos, mas sempre tive uma antipatia secreta por isso” (apud Bartlett, in: Bayle, 2000, p. xxvi; sobre o sentido do anonimato na escrita do *Dicionário*, cf. Antony McKenna, *Les masques de Pierre Bayle: pratiques de l'anonymat*). De fato, a intenção de Bayle parece ter sido desde o início a de publicar o *Dicionário* legalmente, com o devido privilégio, como atesta o *Projeto* de um dicionário crítico redigido por ele e posto em circulação por Leers, em 1692, para sondar o interesse do público.

quer dizer com isso, sem dúvida é porque ele deu a essas palavras um significado completamente novo, sem alertar o leitor” (Bayle, 1965, p. 304).

A condenação radical do sistema de Spinoza, contudo, não é o sentido profundo do verbete;<sup>20</sup> não são as discussões técnicas e metafísicas que motivam Bayle pessoalmente. O que o intriga é saber o que teria levado um espírito profundo e brilhante como o de Spinoza a formular teses tão absurdas – se damos por aceito o absurdo das teses. A hipótese de Bayle é a de que Spinoza teria sido levado a esses absurdos por não se conformar com outros tantos absurdos que eram ensinados pela teologia:

Ele só se lançou nesse precipício por não ser capaz de compreender que a matéria é eterna e diferente de Deus, nem que é produzida a partir do nada, nem que uma mente infinita e supremamente livre, criadora de todas as coisas, pudesse produzir uma obra tal como o mundo. (...) Essas são três dificuldades que obrigaram Spinoza a buscar um novo sistema no qual Deus não seria distinto da matéria e no qual Ele age necessariamente e em acordo com a extensão total de seus poderes, não fora de si, mas em si mesmo (Bayle, 1965, pp. 314-315).

Bayle então convida o leitor a pesar imparcialmente as três dificuldades que Spinoza quis evitar e “as extravagantes e abomináveis consequências da hipótese que ele adotou” (ibid., p. 315). Ainda que o leitor considerasse que as dificuldades teóricas colocadas pela hipótese de Spinoza equivalem às que ele quis contornar, o fiel da balança em favor da hipótese cristã seria, por um lado, a longa e numerosa adesão dos homens, isto é, a tradição e o costume, contra as inovações de um aventureiro; e, por outro, os benefícios práticos oferecidos pela hipótese cristã, com a promessa de uma vida eterna e o conforto diante das angústias nesta vida; a partir do que Bayle conclui: “a hipótese ordinária é então preferível à outra” (ibid., p. 316). A escolha de Spinoza, portanto, “não é a de um homem de bem ou de um homem de espírito” (ibid., p. 315).

Jean-Michel Gros sublinha o tom suspeito dessa argumentação. Ora, os *Pensamentos diversos* se detêm particularmente sobre esses pontos, atacando “a autoridade da tradição” (§7) e afirmando que “não se deve julgar em filosofia pela pluralidade de vozes” (§48) (Bayle, 2000, p. 22; p. 66). Ademais, é estranho que Spinoza não seja “homem de bem” ou “homem de espírito” aos olhos de Bayle, que gastou sua pena em boa parte do verbete para defender o caráter do autor da *Ética*, atestando se tratar de “um homem avesso a qualquer constrangimento do espírito e grande inimigo da dissimulação” (Bayle, 1965, p. 290), além de destacar sua honestidade intelectual ao buscar elucidar os mistérios que o cristianismo obscurecia.

---

<sup>20</sup> Seguimos aqui a interpretação de Jean-Michel Gros em sua apresentação do verbete (Cf. Jean-Michel Gros, *Présentation de l'article "Spinoza"*, in: Bayle, 2001).

A suspeita se agrava se recordamos que o *Dicionário* em mais de uma ocasião sugere a inviabilidade de uma explicação do mal no mundo a partir de uma vontade livre do criador, e flerta com explicações materialistas como a de Crisipo, que fornecia “uma espécie de genealogia natural da organização do corpo humano” (Gros, in: Bayle, 2001, p. 521), dando conta do fato de que a delicadeza de certas estruturas anatômicas da cabeça era requerida para a fineza das funções cognitivas, mas, ao mesmo tempo, abria um flanco às doenças e acidentes. A essa explicação “tão conforme ao bom senso” (ibidem), Bayle contrapõe – segundo Gros, ironicamente – a doutrina cristã de que todos os males provêm do pecado original, comentando: “não penso que um pagão poderia ter dito nada mais razoável na ignorância em que se encontrava da queda do primeiro homem, queda da qual só pudemos saber pela revelação, e que é a causa de todas as nossas misérias” (Bayle, 2001, p. 521). A desproporção no poder explicativo das duas teses parece falar por si mesma.

Do mesmo modo, o jogo polêmico com Straton, outra figura do ateísmo naturalista na Antiguidade, já no *Dicionário*, mas sobretudo na *Continuação dos Pensamentos diversos*, se presta à constituição de “uma espécie de ‘ateísmo razoável’ que, uma vez purgado das hipóteses excessivas do spinozismo (...), vai lhe oferecer [a Bayle], em todas as circunstâncias, uma bateria de argumentos racionais que podem ser opostos às dificuldades da ‘hipótese cristã’” (Gros, in: Bayle, 2001, p. 521). Isso posto, é plausível considerar então que a discordância de Bayle em relação a Spinoza não é da ordem de uma oposição completa, nem em termos filosóficos, nem em termos morais.

Essa objeção diz respeito, talvez, menos ao conteúdo que à ambição metafísica revelada pelo próprio sistema. Spinoza aspira a uma explicação total e totalmente racional do mundo. (...) Assim, o erro filosófico de Spinoza é, primeiramente, aos olhos de Bayle, o de, mais que qualquer outro, ter feito “o dogmático”. Não é necessário, com efeito, para quem quer escapar da armadilha da ortodoxia, buscar opor-lhe um sistema antagonista completo. Arrisca-se, por outros meios, a prolongar seus efeitos mais perniciosos (Gros, in: Bayle, 2001, p. 523).

A dissimulação de Bayle através de todos esses expedientes talvez não tenha obtido o sucesso que ele próprio desejaria, pois não foi suficiente para poupá-lo de numerosos transtornos. Por outro lado, o fato de que, ao longo de toda a sua fortuna crítica, se discutiu – e ainda hoje se discute – quais eram suas reais intenções parece indicar que aqueles expedientes produziram certa ambiguidade irreduzível, o que pode ter servido de trunfo ao autor na hora de se defender de acusações de impiedade. De todo modo, a difusão de ideias heterodoxas, sobretudo com o

*Dicionário*, se beneficiou desses expedientes e ganhou um alcance que talvez não tenha comparação à época a não ser em Fontenelle.

Retomando então a perspectiva colocada pela reflexão de Diderot, cujo fio seguimos, poderíamos dizer, de modo bastante esquemático, que nos libertinos eruditos a distinção entre um ensinamento popular e uma doutrina reservada aos filósofos ditava exteriormente o sentido do texto: ou ele seria exotérico, escrito em acordo com a ortodoxia, e portanto seu autor não teria nada a temer com sua publicação, como é o caso, por exemplo, das obras apologéticas de Charron; ou seria esotérico, expondo ideias heterodoxas abertamente, mas de circulação restrita às pessoas de confiança, sob forma manuscrita ou em impressões clandestinas de pequena tiragem. Por sua vez, as estratégias de *escrita nas entrelinhas*, para voltarmos à expressão de Strauss, levam a distinção entre exotérico e esotérico para o interior do próprio texto, cabendo ao leitor “a tarefa de desembaraçar a verdade de sua exposição poética ou dialética” (Strauss, 1988, p. 35).

A perseguição, então, dá origem a uma técnica peculiar de escrita, e com isso a um tipo peculiar de literatura, no qual a verdade a respeito de coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa literatura não é destinada a todos os leitores, mas somente aos confiáveis e inteligentes. Ela possui todas as vantagens da comunicação privada sem possuir sua principal desvantagem – alcançar apenas as relações do autor. Ela possui todas as vantagens da comunicação pública sem possuir sua principal desvantagem – a pena capital para o autor. Mas como pode alguém realizar o milagre de falar para uma minoria em uma publicação, silenciando para a maioria dos leitores? (Strauss, 1988, p. 25).

A resposta a essa questão é simplesmente a de que apenas os leitores inteligentes compreenderão o que está dito nas entrelinhas. No entanto, parece plausível pensar que podem haver leitores não confiáveis, mas suficientemente inteligentes para compreender o sentido oculto de um texto desse tipo, podendo então denunciar o autor às autoridades. Assim, segundo Strauss, haveria um pressuposto socrático nesses autores, no sentido de crer que conhecimento é virtude, e que, portanto, um leitor suficientemente inteligente para ler nas entrelinhas não poderia ser um indivíduo cruel.

Esse ‘socratismo’ é um dos motivos que autorizaria, talvez, falarmos em um otimismo das Luzes. Mas há ainda um outro, anterior a esse, e que traça de modo mais nítido a linha demarcatória entre libertinismo e Iluminismo ou, nas palavras de Strauss, entre autores pré-modernos e modernos. Com efeito, em seu ensaio sobre a *arte da escrita* ele se refere a “um tipo anterior de escritor” em termos que se conformam à caracterização de Charron e dos libertinos eruditos vista acima, enquanto, na outra ponta, pinta o quadro do filósofo iluminista que vemos nascer a partir das estratégias de escrita nas entrelinhas:

A atitude adotada pelas pessoas em relação à liberdade de discussão pública depende de modo decisivo do que elas pensam a respeito da educação popular e de seus limites. De um modo geral, filósofos pré-modernos foram mais tímidos que os modernos nesse quesito. A partir de meados do século dezessete um número cada vez maior de filósofos heterodoxos, que haviam sofrido com a perseguição, publica seus livros não apenas para comunicar seus pensamentos, mas também porque desejam contribuir para a abolição da perseguição enquanto tal. (...) Eles aspiravam por um tempo em que, como resultado do progresso da educação popular, uma liberdade de expressão quase completa fosse possível, ou – exagerando para deixar mais claro – um tempo em que ninguém sofresse nenhum mal por ouvir qualquer verdade. Eles escondiam suas opiniões somente na medida necessária para se proteger tanto quanto possível da perseguição; se fossem mais sutis que isso, fracassariam em seu propósito, que era o de esclarecer um número cada vez maior de pessoas que não fossem potenciais filósofos (Strauss, 1988, p. 33).

Esse otimismo, ainda tímido e irregular em Bayle, é mais sensível em Fontenelle e aparece com plena nitidez no lema da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert: “mudar a maneira comum de pensar” (Diderot, 1755, p.642v). Esse percurso, entretanto, não se fará só de luzes: antes de chegar a imprimir a *Enciclopédia*, em cujo quinto volume figura a célebre divisa do Iluminismo, Diderot viveu e meditou sobre o dilema do escritor ilustrado numa era de perseguição.

## FILOSOFIA E MUNDANIDADE

A partição dos caminhos humanos, tal como aquela apresentada por Cleóbulo e recolhida por Aristo, já havia sido desenhada – de forma alegórica ou não – por inúmeros autores, filósofos ou homens da igreja, desde muito antes de Diderot, e constituía já um lugar-comum à época da redação de *O passeio do cético*. Vimo-la na tripartição de Charron, indicando a existência de três tipos de sabedoria, e poderíamos acrescentar a essa lista a alegoria de Zacharie de Lisieux, que, por sua vez, é uma paródia da *carte de Tendre*.<sup>21</sup>

*O passeio do cético* é, de certo modo, uma versão *irônica* dessas narrativas. Se cotejamos a tripartição de Diderot com a de Charron – para insistirmos em nossa tentativa de dar sentido à passagem do libertinismo erudito ao Iluminismo

---

21 O mapa de *Tendre* é a representação topográfica e alegórica de um país imaginário chamado *Tendre*. Aludido pela primeira vez no romance *Célie, histoire romaine* (1654), de Madeleine de Scudéry (1607-1701), é retomado em diversas ocasiões nos anos seguintes. O mapa apresenta os diferentes caminhos e etapas da vida amorosa, e participou da moda literária da *Preciosité*. O frade franciscano Zacharie de Lisieux (1596-1661) fez publicar em 1660, sob o pseudônimo de Louys Fontaines, sieur de Saint Marcel, uma paródia do mapa intitulada *Relato do país de Jansénie, em que se trata das singularidades que aí se encontra, dos hábitos, costumes e religião de seus habitantes*, atacando o jansenismo. Uma edição revista e aumentada pelos jesuítas, de 1688, trazia um título autoexplicativo: *O anti-fantasma do jansenismo, ou A nova descrição do país de Jansénie com seus confins, a Calvinie, a Libertinie, a Désespérie e o mar Prolyse ou Mar da Presunção, tudo representado em um mapa geral dessas quatro províncias com sua explicação, em que se trata das singularidades que aí se encontra, dos hábitos, costumes e religião de seus habitantes*.

–, vemos que as duas se assemelham em virtude dos elementos dispostos nas três vias: *O passeio do cético* é composto pelas alamedas dos espinhos (religião) e dos castanheiros (filosofia), e pelo jardim das flores (o *mundano* ou a galanteria e a libertinagem); assim como as três sabedorias de Charron são a sabedoria divina, a humana e a mundana. O que afasta os dois autores, contudo, é a hierarquização das partes e o valor conferido a cada uma delas: enquanto Charron aponta a sabedoria divina como a mais elevada, seguida de perto pela sabedoria humana, e despreza a sabedoria mundana como uma ‘falsa sabedoria’, Diderot satiriza mordazmente a religião e, ainda que conceda importância maior à filosofia, revela que mesmo os filósofos vez ou outra dão suas escapadas até o jardim das flores. A filosofia, sempre entre dois extremos, ora se inclina a um, ora a outro.

É possível analisar esse balanço da filosofia sob dois pontos de vista. Primeiro, ele diz respeito ao modo como os autores pensam a filosofia moral: como uma moral ascética, segundo a tradição da Igreja, ou, no outro extremo, como uma moral hedonista, voltada inteiramente ao sensível, passando pelas várias gradações que medeiam esses dois polos. Teoricamente, tanto Charron quanto Diderot fazem da filosofia um saber natural e, embora o cônego de Condom seja certamente bem mais pudico que Diderot, o que vemos em *Da sabedoria* é a proposta de uma moral secularizada. Em termos práticos, porém, a ênfase de Charron recai sobre o freio das paixões em vista da conquista de um equilíbrio espiritual, enquanto para Diderot o equilíbrio é encontrado positivamente, na efetivação das paixões, e não negativamente, como na moral ascética, criticada com veemência nos *Pensamentos filosóficos*.<sup>22</sup> É a variedade das paixões, seu uso, por assim dizer, promíscuo, o que pode conduzir a um equilíbrio do espírito. Por essa via, descobriremos um Diderot filiado à tradição da libertinagem de costumes, autor de um romance libertino, *As joias indiscretas*.

O balanço da filosofia entre o divino e o mundano pode, no entanto, ser considerado de um segundo ponto de vista, através do qual reencontraremos a tese de Strauss. Entendido como popular ou *comum*, tal como na designação de Charron, o horizonte do *mundano* se confunde com o do exotérico. Nesse sentido, é significativo que a filosofia, já na tripartição dos caminhos n’ *O passeio do cético*, incline-se na direção do *mundano*, do qual ela se afasta em Charron. A *Enciclopédia*, com efeito, será por sua própria natureza uma empresa exotérica, na qual “o homem do povo e o erudito poderão instruir-se igualmente” (Diderot, 1755, p. 637r). Colas

<sup>22</sup> “É o cúmulo da loucura propor-se a ruína das paixões. Belo projeto o de um devoto que se atormenta como um fanático para não desejar nada, não amar nada, não sentir nada, e que acabará por se tornar um verdadeiro monstro se obtiver sucesso!” (Diderot, 1994, p. 20).

Duflo recorda que o primeiro emprego de que se tem notícia da palavra ‘filósofo’ em Diderot ocorre na tradução de *A história de Grécia*, de Temple Stanyan, em 1743. Diderot a utiliza em substituição à expressão *wise man*, do original inglês. O trecho em questão se refere na verdade a Prometeu, cuja figura é a imagem do filósofo com a qual Diderot mais se identifica, “pois ele é o indiscreto supremo, aquele que revela aos homens o maior segredo, que deles era ocultado pelos deuses, aquele que esclarece, em todos os sentidos do termo” (Duflo, 2003, p. 21).

Mas o impulso exotérico do esclarecimento não pode se resumir, é claro, às declarações de princípios e à mera disponibilidade física do texto ao grande público. Para que ele seja efetivo é preciso que a filosofia possua uma linguagem acessível; que, por assim dizer, fale a língua do povo: “não é suficiente revelar, é preciso ainda que a revelação seja inteira e clara” (Diderot, 1994, p. 582), dirá Diderot nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, em 1753. “Apressemo-nos”, ele continua, “em tornar a filosofia popular. Se queremos que os filósofos avancem, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos” (ibidem). É o que Diderot buscaria fazer, por exemplo, através da escrita de diálogos e contos filosóficos. Nesse sentido, Sócrates é outra figura que aparece como modelar, tanto por sua busca incessante da verdade quanto por sua maneira de ensiná-la, “com candura e modéstia, com facilidade e afabilidade, temperando a secura de seus preceitos com o sal do gracejo; pois ele não ignorava que o meio mais seguro de persuadir é agradar” (Diderot apud Duflo, 2003, p. 22).

Essa postura reflete, sem dúvida, o espírito de uma época. A passagem da França de Luís XIV àquela da Regência equivaleu, para os franceses, a desfazer-se de um pesado fardo. “Os hábitos do Regente”, famoso por suas orgias, e “depois os de Luís XV, que estabelece amantes oficiais na corte, são imitados pelos grandes aristocratas antes de se difundirem amplamente pela sociedade” (Delon, 2000, p. 31). Associada a isso, a mudança da corte de Versalhes para Paris significou na prática uma dissolução do estilo e dos costumes palacianos e uma efervescência da vida cultural urbana parisiense. Não se poderia menosprezar a importância desse ambiente para Diderot, inclusive no que concerne à escrita. Ao fim de suas *Observações* a respeito da *Carta sobre o homem e suas relações*, de Hemsterhuis, Diderot elogia ao autor a beleza e fineza de suas ideias, mas lamenta que elas não tenham sido expressas em uma linguagem mais adequada: “se tivésseis vivido dois ou três anos em nossa capital, em ligação íntima com meus amigos, teríeis encontrado uma língua corrente, sempre pronta a se prestar às vossas ideias; e vossa obra poderia ter sido infinitamente mais agradável e mais fácil de ler” (Diderot, 1994, p. 770).

A tentativa do filósofo de *ir ao mundo* ou de, como dizia Strauss, trabalhar pela “educação popular”; numa palavra, o esforço de urbanização da filosofia deverá, todavia, ser contrabalançado pela prudência em relação aos perigos de uma exposição excessiva. Nas *Observações sobre Hemsterhuis*, já mencionadas, ao elogio da leveza e urbanidade da escrita parisiense, se segue um porém: “mais lido e melhor compreendido neste país, teríeis sido lançado em uma perseguição violenta. Assim, feitas as contas, teríeis trocado o repouso pela consideração” (ibidem). Essas palavras, escritas entre 1773 e 1774, parecem retomar as de Cleóbulo no discurso preliminar a *O passeio do cético*, pelas quais iniciamos nosso percurso. Elas visavam dissuadir Aristo justamente da ideia de popularizar a ‘filosofia local’ que Cleóbulo desenvolvera em seu jardim e, diante da obstinação do amigo, Cleóbulo acrescentava: “mais vale ser mau autor em repouso, que bom autor perseguido” (ibid., p. 77). A resposta de Aristo, dizendo que tentaria “fazer um bom livro e evitar a perseguição” (ibidem), exprime a miragem do escritor das Luzes, isto é, a conquista de um equilíbrio fino entre clareza, leveza, apazibilidade, de um lado, e sutileza, sugestão, evasão, de outro. Um erro de dosagem pode comprometer a pretensão iluminista da obra, ou a segurança do autor.

Em julho de 1749 Diderot seria encarcerado em Vincennes, onde permaneceria por mais de três meses, acusado da autoria da *Carta sobre os cegos* e de outros textos contrários à religião, aos costumes e ao Estado. A liberdade só lhe foi restituída mediante a promessa de “não fazer nada no futuro que possa ser contrário, na menor coisa, à religião e aos bons costumes” (Wilson, 2012, p. 140). Ironicamente, a observância dessa promessa fez com que a obra ulterior de Diderot se cindisse em uma parte exotérica, destinada à publicação oficial e ‘autorizada’, e uma outra parte esotérica, que ele publicaria sobretudo na *Correspondência literária*, a revista editada por Melchior Grimm e que circulava apenas entre aristocratas e eruditos europeus fora da França. Não se tratou, porém, de um retorno à ‘doutrina da dupla verdade’: mesmo as obras destinadas ao grande público conteriam ainda ideias heterodoxas ou radicais, mais ou menos bem escondidas nas entrelinhas, como na *Enciclopédia*, com seu jogo de remissões. O próprio autor, por fim, considerou ter tido nisso algum sucesso: “quanto a mim, salvei-me pelo tom irônico mais desatado que pude encontrar, pelas generalidades, pelo laconismo e pela obscuridade” (Diderot, 1994, p. 770).

## REFERÊNCIAS

ADAM, Antoine. *Les libertins au XVIIe siècle*. Paris: Buchet/Chastel, 1964.



BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*. Trad.: John Kilcullen e Chandran Kukathas. Indianápolis: Liberty Fund, 2005.

BAYLE, Pierre. *Historical and Critical Dictionary – Selections*. Trad.: Richard Popkin. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1965.

BAYLE, Pierre. *Pour une histoire critique de la philosophie – choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Paris: Honoré Champion, 2001.

BAYLE, Pierre. *Various thoughts on the occasion of a comet*. Trad.: Robert Bartlett. Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.

BLOCH, Olivier. L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières. *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992. *Le matérialisme des Lumières*. pp. 73-82.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris: Garnier, 2013.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvie-xviiie siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002). *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/279>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

CHARLES-DAUBERT, Françoise. *Les libertins érudits en France au XVII siècle*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

CHARRON, Pierre. *De la sagesse. Trois livres*. T. 1. Paris, 1827. Fonte: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

CHARRON, Pierre. *Pequeno Tratado da Sabedoria*. Trad.: Maria Célia Veiga França. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

DARNTON, Robert. *Censors at work: how states shaped literature*. Reino Unido: British Library, 2014.

DELON, Michel. *Le savoir-vivre libertin*. Paris: Hachette, 2000.

DIDEROT, Denis. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. V (1755). Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v5>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

DIDEROT, Denis. *Oeuvres*, t. 1 *Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994.

DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré champion, 2003.

ISRAEL, Jonathan. *The radical enlightenment*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

LA MOTHE LE VAYER, François de. *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens*. Paris, 1633. Fonte: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: L. Hachette, 1873-1874. Disponível em: <http://www.littre.org>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.

- McKENNA, Antony. Les masques de Pierre Bayle: pratiques de l'anonymat. *Littératures Classiques* - janeiro 2013.
- PINTARD, René. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève, Paris: Slatkine, 1983.
- POPKIN, Richard. *The history of ceticism from Savonarola to Bayle*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.
- SEGUIN, Maria Susana. La littérature philosophique clandestine et l'imposture: introduction. In: *La Lettre clandestine*. Classiques Garnier; no prelo. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03168579>. Último acesso em: 16 de junho de 2021.
- STENGER, Gerhardt. *Sur la chronologie des premières oeuvres de Diderot*, in: *Dix-huitième siècle*, n°25, 1993. *L'Europe des Lumières*. pp. 411-421.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- VIAU, Théophile de *et al. Théâtre du XVIIe siècle* I. Paris: Gallimard, 1975.
- WILSON, Arthur. *Diderot*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

## A incongruência do argumento da antítese moral em Hobbes

*The incongruence of the moral antithesis argument in Hobbes*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID23503

**Delmo Mattos Silva**

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

 0000-0002-9074-2192

delmomattos@hotmail.com

**Resumo:** O objetivo desse artigo consiste em fornecer uma crítica às pretensões de Strauss em determinar um fundamento moral à filosofia civil de Hobbes. Trata-se, portanto, de discutir as determinações do comportamento dos homens derivado de uma tendência natural a eles imposta. Desse modo, expõe-se a viabilidade do vínculo entre a filosofia natural e a filosofia civil para determinar o comprometimento de Hobbes aos termos do mecanicismo da sua época. Sendo assim, inviabiliza-se o argumento de Strauss segundo o qual o princípio da autopreservação baseia-se em uma antítese moral ocasionada entre a vaidade e o fundamentalmente justo medo da morte violenta.

**Palavras-chaves:** Hobbes, vaidade, filosofia civil, mecanicismo, medo.

**Abstract:** The aim of this article is to provide a critique of Strauss' claims to determine a moral foundation for Hobbes' civil philosophy. It is therefore a question of discussing the determinations of man's behavior derived from a natural tendency imposed upon him. In this way, the viability of the link between natural philosophy and civil philosophy is exposed in order to determine Hobbes' commitment to the terms of the mechanism of his time. Strauss' argument that the principle of self-preservation is based on a moral antithesis between vanity and the fundamentally just fear of violent death is thus made impossible.

**Keywords:** Hobbes, vanity, civil philosophy, mechanism, fear.

### INTRODUÇÃO

Um dos intérpretes mais reconhecidos da teoria política de Hobbes, Strauss (2016), propõe interpretar os aspectos fundantes do seu sistema filosófico e político demonstrando a inconsistência da exclusividade do argumento que atesta a relação de dependência estabelecida entre os princípios da sua filosofia da natureza, caracterizada como filosofia primeira, e da sua filosofia política e moral. Essa relação de dependência entre os objetos da física e os objetos da moral fornece, dessa forma, um reforço de sistematização do argumento da necessidade de

vinculação das partes que compõem o sistema filosófico de Hobbes, no tocante aos elementos da filosofia natural e aos aspectos teóricos do mecanicismo.

Os intérpretes da vinculação entre os elementos da filosofia natural e os da filosofia política e moral de Hobbes constroem uma linha argumentativa na qual o princípio da autopreservação resulta em uma aplicação particular da teoria cinética aos seres vivos. O axioma fundamental em que se persegue a interpretação secularista de Hobbes é aquele segundo o qual todo corpo busca preservar o seu movimento. Desse modo, a manutenção do movimento constitutivo do corpo transforma-se na própria condição fundamental da sua identidade, isto é, a preservação da vida.

Strauss (2016) opõe-se a relação que a interpretação secularista procede aos termos do projeto filosófico e político de Hobbes, ao inviabilizar a proposta de explicar o comportamento dos homens derivado de uma tendência natural a eles imposta. Contrariando as determinações interpretativas majoritárias de Hobbes, a perspectiva de Strauss alicerça os fundamentos da sua filosofia civil, baseada em uma nova atitude moral humanista. Essa atitude moral na qual se funda a filosofia civil não necessita percorrer, por sua vez, uma via de acesso para a obtenção dos princípios da moral pelo método analítico.

Seguindo o pressuposto de desvinculação entre a reflexão filosófica e política de Hobbes e os princípios da filosofia natural, Strauss (2016) atribui à constituição de uma base moral para a filosofia civil uma antítese entre o medo da morte violenta e a superação da vaidade. O argumento do referido autor enfatiza que a filosofia civil hobbesiana se baseia em um novo fundamento de moralidade. A relação, exposta pelo autor citado, entre as paixões da vaidade e do medo da morte desencadeia o argumento de que a necessidade de obtenção de poder não resulta de uma aplicação do fato da natureza aos homens, mas da expressão da vaidade humana.

Utilizando-se desse viés, Strauss (2016) assevera que os princípios da filosofia natural não contribuem para a compreensão correta dos pressupostos do sistema hobbesiano, assim como interferem na compreensão da necessidade de atribuir o fundamento moral como princípio norteador da filosofia civil. Além disso, essa falta de distinção qualitativa entre o princípio natural e o princípio moral, no âmbito da reflexão filosófica e política de Hobbes, produz um equívoco no modo de extrair o fundamento e a exigência do *Commonwealth*.

Ao demonstrar essa via de interpretação, Strauss (2016) vincula o fundamento da moral da filosofia civil de Hobbes utilizando-se dos aspectos morais ine-

rentes à natureza humana, especialmente expressos nas determinações do medo da morte violenta. Fazendo uso do argumento do medo da morte violenta, o autor descaracteriza o postulado mecanicista do sistema hobbesiano, e enquadrando o princípio da autopreservação a um critério de justiça pelo qual ressalta uma antítese moral ocasionada entre a vaidade e o fundamentalmente justo medo da morte violenta. Trata-se, pois, do que Strauss denomina “base da filosofia política de Hobbes” (2016, p. 68).

Não obstante, o argumento que identifica a aproximação teórica entre o sistema de Hobbes e o conceito de movimento na física de Galileu, isto é, o princípio de inércia, demonstra que Hobbes vincula os conceitos da física aos preceitos da sua filosofia civil. Tal argumento justifica-se também pela conformidade intelectual de Hobbes ao advento das novas concepções da “nova ciência” pelo qual o axioma fundamental da sua reflexão filosófica e política confere o princípio de inércia o postulado fundamental da natureza humana: “todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo a sua identidade”.

Considerando o aspecto mecanicista do pensamento hobbesiano, a manutenção do movimento constitutivo de um corpo transforma-se na condição fundamental da conservação de sua própria identidade, isto é, da sua vida. Diante disso, fica, portanto, evidente, que a necessidade de obtenção de poder resulta de uma aplicação do fato da natureza aos homens, de modo que todo corpo busca perseverar no seu movimento.

Para Hobbes, a manutenção do movimento constitutivo de um corpo transforma-se na condição fundamental da conservação de sua própria identidade, isto é, da sua vida. Dessa forma, o poder de autoconservação constitui-se por uma aptidão natural de obtenção e distribuição permanente de energia que os corpos finitos dispõem. Disso segue que a relação do incremento deste poder é proporcional ao incremento da “capacidade de distinção e identidade de uma coisa particular”. Com isso, justifica-se o argumento da plausibilidade de vincular os preceitos da filosofia civil aos preceitos da filosofia natural.

Diante ao exposto, o objetivo fundamental do presente artigo é descaracterizar o argumento de Strauss, de que o princípio determinante para a preservação da vida é o medo justo da morte violenta. Esse argumento inviabiliza as determinações científicas no interior do sistema de Hobbes para enfatizar o pressuposto da vaidade, ou seja, um elemento com um aspecto moral, em detrimento pressuposto de desejo de poder e mais poder sob uma circunstância puramente mecânica do movimento. Assim, contrariando o argumento de Strauss, a filosofia natural, presente no discurso político de Hobbes é determinante para explicar o ser hu-

mano como um ser natural, e como tal está condicionado às mesmas leis e aos princípios que regem os fenômenos naturais porque compartilha certos aspectos e propriedades gerais com os objetos da classe dos corpos em geral: o princípio universal dos corpos, isto é, o movimento.

Para demonstrar esse pressuposto teórico, em um primeiro momento, problematiza-se a antítese na qual a filosofia civil de Hobbes se baseia, isto é, aquela entre a vaidade como apetite natural e o medo da morte violenta como paixão. Através dessa antítese busca-se determinar o medo como um único critério pelo qual todo homem pode orientar a vida dos homens. Diante disso, examina-se a relação entre as ações justas e injustas pela qual são determinadas a atitude de um homem justo e a atitude de um homem injusto.

Em um segundo momento, debate-se o argumento da dependência entre a filosofia civil e a filosofia primeira. Nesses termos, discute-se a problemática da fundamentação da filosofia política de Hobbes quanto à sua dependência aos princípios das ciências naturais ou filosofia natural. Esta relação atesta o vínculo estabelecido por Hobbes entre a sua teoria política e os argumentos que caracterizam a sua “teoria física”, uma vez que esta refere-se à questão da “identidade e unidade” de um corpo finito ao qual o filósofo deduz o “axioma da identidade”. Da mesma forma, o “axioma da identidade” que vincula os preceitos da filosofia civil aos preceitos da filosofia primeira de Hobbes demonstrando efetivamente o seu comprometimento aos termos do mecanicismo da sua época.

## **A ANTÍTESE MORAL CONTRA O FUNDAMENTO CIENTÍFICO DA FILOSOFIA CIVIL**

Strauss (2016) afirma que a antítese na qual a filosofia civil de Hobbes se baseia é aquela entre a vaidade como apetite natural e o medo da morte violenta como paixão. Esse pressuposto ressalta uma desvinculação, assinalada por Hobbes, entre a acepção do *Commonwealth* enquanto corpo político e o homem enquanto corpo natural, analogamente aos corpos artificiais e corpos políticos. Na perspectiva de Strauss (2016), essa relação não é suficiente para deduzir o papel preponderante na constituição do sistema filosófico e político de Hobbes<sup>1</sup>.

Se pressupor a relação de dedução entre os elementos da filosofia natural e a filosofia civil não é algo plausível, resta a Strauss deduzir a necessidade de ob-

---

<sup>1</sup> “A tentativa de deduzir a lei natural ou moral do direito natural de autopreservação ou, em outras palavras, do poder inescapável do medo da morte violenta, levou a modificações muito significativas no conteúdo da lei moral. A modificação acarretou, em primeiro lugar, uma simplificação considerável. O pensamento ao longo dos séculos XVI e XVII tendeu em geral a uma simplificação da doutrina moral” (STRAUSS, 2016, p. 266).

tenção do poder e mais poder da vaidade humana. A vaidade enquanto paixão fornece os argumentos fundamentais para demonstrar a antítese que justifica o fundamento da moral da filosofia civil. Segundo Strauss (2016), os pressupostos da vaidade denotam a caracterização da natureza humana, em Hobbes, motivada por um egoísmo. Há, nesse sentido, um caráter belicoso na natureza humana em decorrência da vaidade que conduz cada homem a se sobrepor ao outro (KIDDER, 1982).

Através desse modo de reconduzir as determinações da vaidade, Strauss (2016) pode, utilizando-se dos argumentos do *De Cive*, evidenciar a relação entre o apetite natural e a razão natural. Desse modo, pode explicar que a causa e a origem do apetite natural relacionam-se ao desejo de “satisfazer-se apreciando a sua própria superioridade”, que, por sua vez, representa o que é próprio da vaidade. Em relação à razão natural, a sua causa e origem é o medo da morte violenta por outro homem.

Na visão de Strauss (2016), os dois postulados em questão evidenciam uma nítida oposição, isto é, se a vaidade conduz ao enfrentamento entre os homens devido à “força fundamentalmente injusta que torna os homens cegos” (GREENLEAF, 1980, p. 59). Como consequência, instaura a guerra de todos contra todos. Em contrapartida, o temor da morte violenta em uma situação na qual o desejo de cada um pode triunfar sobre outro conduz a uma condição de efetivar a paz.

As determinações morais presentes nessa oposição são visíveis. Segundo Toto (2016), a vaidade é uma orientação para uma conduta mortal entre os homens. Constitui-se em princípios imorais, dos quais expõe uma condição de aniquilamento da vida. Por sua vez, o medo da morte violenta constitui um princípio moral capaz de conduzir os homens a uma situação de proteção da vida.

Diante do que foi explicitado, há de se supor uma tensão entre a paixão da vaidade e o medo da morte violenta a partir de um critério moral, ao passo que se atribui à vaidade um valor fundamentalmente injusto e ao medo da morte violenta um valor fundamentalmente justo. A oposição entre valor justo e valor injusto e entre a vaidade e o medo da morte introduz uma reflexão sobre os critérios para se determinar a intenção de uma ação. Conforme assinala Strauss (2016), Hobbes reconhece que não é a legalidade da ação que torna o homem justo, mas o propósito da ação. Nesse caso, se a intenção da ação conduzir a um propósito justo, não há incursão em determinar que foi motivada por orgulho ou vaidade<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> “É notável que Hobbes prefira a expressão negativa “evitar a morte” à expressão positiva “preservar a vida” (STRAUSS, 2016, p. 54).

Toda intenção que promove um propósito da ação direcionado à vaidade e ao orgulho são atitudes injustas, segundo Strauss (2016). No entanto, uma ação motivadora pela autopreservação possui um propósito justo, porque a sua intenção provém de algo que é absolutamente necessário. Se realmente for assim, o medo da morte deve ser considerado o fundamento de todas as intenções justas.

Na perspectiva de Strauss:

O homem justo é aquele que cumpre a lei porque é lei, e não por medo do castigo ou em nome da reputação. Embora declare que são demasiado severos consigo mesmos e com os outros os que defendem que os primeiros movimentos da mente (ainda que contidos pelo temor de Deus) sejam pecados, ele no entanto “confessa” que “é mais seguro errar nessa direção do que outra (2016, p. 62).

Quando atribuída às ações, concebe Hobbes, a concepção de justo significa agir conforme o direito; de outra forma, agir de forma injusta é agir contra o direito. Partindo dessa premissa, o filósofo enfatiza que, por um lado, quem age conforme o direito se diz que é inocente e, por outro lado, agir em desconformidade com o direito atribui-se o termo culpado. Nessa relação, segundo Stauffer (2010), um homem cujas ações são justas não se transforma em um homem justo, na medida em que se considera justo o homem capaz de agir com justiça ou de acordo com o direito. Contudo, Strauss (2016) ressalta que uma atitude justa é aquela que não é conforme a obediência a lei, mas a autoconfiança.

Esse modo de refletir a relação de como são processadas as ações justas e injustas faz com que Strauss (2016) distinga a atitude de um homem justo da atitude de um homem injusto. Para o autor, a atitude justa diz respeito àquela que conforma o medo da morte a uma convicção interna. O que consistirá no homem justo é a “vontade de praticar ações justas” conforme sejam dirigidas ações para evitar a morte, enquanto o que constitui o homem injusto é a vontade determinada de obedecer às leis por medo de uma punição (KIDDER, 1982).

Afirmar que uma ação é praticada por medo ou por bravura é o mesmo que afirmar que essa ação é conforme a vontade de quem a praticou, pois o processo que finda a deliberação decorre da determinação de uma vontade que prevaleceu sobre as demais. Por conseguinte, as ações resultantes dessa determinação são ainda condicionadas pela vontade (*will*), que é o “último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta” (HOBBS, 1968, p. 127).

No *The elements of law*, Hobbes assevera que: “o apetite, o medo, a esperança e as demais paixões não são chamadas voluntárias, pois elas não procedem da vontade, mas são a vontade; e a vontade não é voluntária” (2002b, p. 84). Nesses



termos, pode-se inferir que a vontade quando não é voluntária é ato, isto é, um ato de querer ou desejar que dela derive uma ação voluntária.

Hobbes insiste na definição de que “um homem livre (*free-man*) é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer (*to do what he has a will to*)” (1968, p. 262). Disso decorre que onde existe uma conformidade entre ação e vontade há necessariamente liberdade. Assim, não existe contradição entre uma ação praticada em decorrência da “ausência de impedimentos internos ao movimento” e aquela decorrente da “ausência de impedimentos externos ao movimento”, na medida em que um “ato livre” depende dessas duas condições para se realizar.

Ora, se um homem se vê em uma situação na qual é preciso escolher entre executar uma ação em decorrência do medo de certas consequências ou praticar uma ação que vise fundamentalmente a proteger a sua vida, ele age livremente. Nesses dois casos, tem-se, portanto, duas ações em que a vontade é determinada por um desejo anterior, seja do medo das consequências de não a praticar, seja da perda da proteção da vida e, conseqüentemente, a morte.

Segundo Strauss:

A redução da intenção justa ao orgulho é um desvio do pensamento-chave de Hobbes. Não o orgulho, e ainda menos a obediência, mas o medo da morte violenta é, de acordo com ele, origem da intenção justa. O que o homem faz levado pelo medo da morte, na consciência da sua fraqueza nas mãos de outros homens, quando ele confessa honestamente a si mesmo e aos outros a sua fraqueza e o seu medo da morte, despreocupado com a sua honra, e apenas isso é fundamentalmente justo (2016, p. 64).

A justiça, quando atribuída às ações cuja finalidade é evitar a morte, torna-se imprescindível na forma de avaliar possíveis danos pelos quais os riscos à autopreservação em breve tornam-se real. Segundo Leivas, “a gradação do medo é natural ao homem e funciona como critério individual de avaliação de males futuros” (2011, p. 348). Considerando essa perspectiva, consoante Hobbes, o medo de outros homens, assim como qualquer outro medo particular, exige de cada homem experiência que, em associação com a razão prudencial calculadora, motiva a busca por segurança.

O medo da morte violenta propicia um cálculo futuro que motiva uma razão prudencial<sup>3</sup>. Assim, Strauss (2016) determina o medo como um único critério pelo qual todo homem pode orientar a sua vida. Não há, portanto, um critério natural que possa orientar a autopreservação. Considera-se, ainda, que a morte não é ape-

<sup>3</sup> Em nota ao *De Cive*, Hobbes esclarece o que entende propriamente por medo: “Compreendo, porém, na palavra medo, uma certa antevisão de um mal futuro, por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo ocorre desconfiar, suspeitar, acautelarse e até mesmo agir de modo a não mais temer” (2002a, p. 359).

nas uma negação do bem primário, mas de todos os outros bens, incluindo o bem maior: a felicidade.

Enquanto um mal maior, a morte permite o que Strauss (2016) determina de prosperar contínuo pelo qual os homens satisfazem qualquer apetite. Trata-se, pois, de um objetivo que determina um sentido para as ações humanas, que são direcionadas para evitar a própria morte. Nesse sentido, a morte é um mal primário, mas também é o mal supremo que conduz os homens à obtenção da razão.

A morte consiste na negação do bem primário e supremo, observa Strauss (2016), que é a preservação da vida. A relação entre o desejo e os “objetos de desejo” tem matizes importantes na configuração das ações humanas para Hobbes. A necessidade de discernir objetos “bons” de objetos considerados “maus” para a preservação do movimento ou da vida encontra a sua expressão mais fundamental na explicação do filósofo de que os homens desejam, acima de tudo, evitar a morte e que, por esse motivo, todo homem considerará a sua autopreservação como o “bem maior, e a morte o mal maior”. Dessa maneira, a aversão à morte é, para Hobbes, outra forma de expressar o desejo de preservação da vida.

Não obstante, nas condições em que predomina uma perpétua disposição para o combate, a conservação da vida torna-se inviável, tendo em vista que a competição pelo poder como estratégia de sobrevivência resulta em uma situação de “insegurança generalizada”, através do medo constante, por parte de cada homem, da morte violenta imposta pelos demais. Tal paradoxo, segundo Kidder (1982), é engendrado pela situação de insegurança e belicosidade inerente ao estado de natureza, no qual, considerando a igualdade dos homens e a busca incessante pelo poder e mais poder, se favorece uma diminuição das condições necessárias para a preservação da vida.

Nesses termos, Hobbes expressa que o “homem torna-se lobo para o próprio homem”, ou seja, cada homem é, para os demais, um inimigo em potencial, pois, em decorrência da ausência de tal poder, os homens existem em um desprazer da companhia dos outros, que está relacionado com a sua falta de aptidão natural para manter uma convivência pacífica. Não obstante, é através da satisfação dos desejos individuais e na conservação da vida que os homens são capazes de descobrir quais são os meios adequados para alcançar os fins desejados e, por conseguinte, de agir não apenas obedecendo às suas paixões naturais, mas de seguir o seu próprio interesse.

Dessa forma, em conformidade com a reta razão, isto é, como uma “proposição disposicional de propagação da autoconservação da vida”, devido à sua fórmula mais extensa, aquela que se refere ao “*jus in omnia*”, o direito natural vai de

encontro aos princípios da legitimação do “estado de guerra”, o qual será empreendido pelos homens como absolutamente contraditório à própria conservação da vida (KIDDER, 1982). Nesse sentido, Skinner, afirma: “embora a paz seja nossa necessidade básica, a guerra é nosso destino natural” (1999, p. 42).

Disso resulta uma nítida contradição, pois, se todos os homens são autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários à consecução deste fim, é racional que desenvolvam “mecanismos antecipatórios” para projetar situações futuras a fim de conservar a sua vida através da aquisição de poderes e “bens futuros”. Assim, da mesma forma, cada homem é levado a supor que há uma “relação de simetria entre a quantidade de poder e a quantidade de bens”, de modo que, ao acumular a sua “quantidade de bens”, aumentaria a sua quantidade de poder. Portanto, na perspectiva de Toto (2016), a característica acumulativa de poder e bens assegura não apenas um acréscimo de poder de um homem em relação a outro, mas, sobretudo, sugere regras que indicam aos homens os meios mais adequados para atingir o seu objetivo maior, a saber, a preservação da vida.

O medo da morte é, conforme ressalta Strauss (2016), um ato justo; justificasse, por conseguinte, o fato moral do sistema de Hobbes no direito, e não propriamente o dever. Se for assim, fica evidente o aspecto de fundamento do direito natural pelo estabelecimento do medo da morte violenta como o real princípio da moralidade. A moralidade presente no discurso hobbesiano, entre a vaidade e o medo, ainda segundo o autor citado, acentua a possibilidade de uma conciliação entre moralidade e prudência, o que serve de princípio regulador das ações humanas. Seguindo esse argumento de Strauss (2016), é através da relação entre vida e morte que as ações humanas são julgadas como boas ou más, ou como justas ou injustas.

Diante disso, Strauss (2016) deduz que a origem da intenção justa é o medo da morte violenta. Para o autor, Hobbes identifica a consciência do medo da morte como um elemento determinante da razão natural, ou seja, é através do medo da morte violenta que determina as razões pelas quais os homens devem calcular os benefícios de um acordo. Assim, Strauss (2016) acentua que é mediante o medo da morte violenta que os homens adquirem os motivos pelos quais torna-se vantajoso evitar, ao máximo, a própria morte.<sup>4</sup>

Se Hobbes atribui determinada culpa ao homem por essa redução do apetite natural à vaidade, logo o medo da morte, que é oposto da vaidade, deve também

---

<sup>4</sup> “Hobbes identifica a consciência com o medo da morte; apenas por meio do conhecimento do risco mortal, conhecimento que é ao mesmo tempo um recuo em relação à morte, pode o homem ser radicalmente liberado da vaidade natural, da absorção natural no mundo da própria imaginação” (STRAUSS, 2016, p. 65).

ter um significado moral, e o estabelecimento do Estado deve possuir um significado moral. Nesse caso, segundo Toto (2016), o medo da morte violenta seria a paixão principal que conduz os homens ao uso da razão, e a vaidade, por sua vez, seria o fundamento do apetite natural.

Strauss (2016) assegura que o apetite humano, tal como Hobbes expõe, não seria como o apetite natural, uma vez que, nesse último, o desejo resume-se aos “objetos do presente”. Disso decorre que o apetite humano vislumbra “os objetos futuros”, tornando-o o mais predatório de todos os animais. Consoante Pacchi (1987), o apetite animal distingue-se do humano, pois o primeiro é originado das impressões externas, reduzindo o seu desejo aos objetos finitos, ao passo que os homens direcionam a sua conduta aos objetos de forma infinita. Conforme depõe Strauss (2016), essa pressuposição pode ser confirmada pelo desejo humano pelo poder e mais poder<sup>5</sup>.

Na perspectiva de Pacchi (1987), esse desejo de poder satisfaz um princípio determinante de um juízo moral decorrente da superioridade que cada homem exige um do outro. Esse comportamento, atribuído por Strauss (2016) a um comportamento imoral, condiciona os homens a uma competitividade pela valorização do poder de cada um pelo outro. Não se trata, então, de acúmulo mecânico ou fisiológico que determina o acúmulo de poder sobre os outros, mas nas qualidades pessoais, isto é, na honra que eles adquirem na comparação uns com os outros. Portanto, ainda na visão de Strauss (2016), Hobbes reduz o apetite natural do homem à vaidade, pois o apetite do homem consiste na vaidade na medida em que, na sua constituição, procura superar os seus semelhantes a fim de possuir sua superioridade reconhecida por todos os outros.

Conforme explana Strauss,

O temor pela propria vida, que adveio ao homem na sua luta por triunfo, modera, elimina mesmo a vontade de triunfar, tornando-o pronto a se submeter, a deixar o triunfo ao inimigo a fim de salvar a sua própria vida. Mas então o inimigo, que obteve o que queria, ou seja, garantir o reconhecimento da sua superioridade, da sua honra, não pode, em nome da mesma honra, matá-lo; pois “nada senão o medo é capaz de justificar tomar a vida de outrem. E como o medo dificilmente pode ser manifesto a não ser por alguma ação desonrosa, que trai a consciência da própria fraqueza [...] (2016, pp. 60-61).

---

<sup>5</sup> “É o que ocorreria, por exemplo, com o postulado do apetite natural. Explicados a partir de uma concepção mecânica da natureza, a infinitude do desejo e a busca do poder não seriam suscetíveis de julgamento moral; contudo, afirma o comentador [Strauss], essa não poderia ser a verdadeira intenção de Hobbes, pois a busca do poder ‘é sempre boa e permissível ou má e inadmissível’. Ainda que Hobbes tente sustentar uma ilusão de amoralidade, ‘ele não é mais capaz do que qualquer outro de nos fazer esquecer que o homem não é um animal inocente’ (FRATESCHI, 2008, p. 55).

Conforme assinala Pacchi (1987), segue que a vanglória é uma espécie de lente de aumento que o homem coloca sobre si mesmo e suas supostas qualidades. Por essa razão, Hobbes afirma: “a vanglória consiste na invenção ou suposição de capacidades que sabemos não possuir” (1968, p. 45). A partir dessa paixão, o homem tende a se colocar em relação aos outros com superioridade ou mesmo menosprezar a capacidade alheia e supervalorizar a própria (BATES, 1974). Essa descabida glorificação de si mesmo tem, geralmente, efeito negativo nas relações que o homem estabelece com os seus iguais. Segundo Blits (1989), a vanglória diz a um homem que o outro não é igual a ele, mas sim sempre inferior. Tal perspectiva possui implicações na forma como os homens se relacionam.

### **O ERRO DE STRAUSS E A CIENTIFICIDADE DA POLÍTICA: A DEPENDÊNCIA ENTRE A FILOSOFIA CIVIL E A FILOSOFIA PRIMEIRA**

No Prefácio ao *De Cive*, redigido em 1647, ou seja, após a Epístola dedicatória, Hobbes propõe uma classificação diferenciada do seu projeto de sistematização do conhecimento. Essa classificação leva em consideração os vários tipos de movimentos que compõem os diversos ramos do conhecimento e inclui, por sua vez, o movimento como objeto de conhecimento da filosofia primeira e alguns elementos da física.

A passagem em questão é a seguinte:

Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três seções de acordo com os graus, pensei escrevê-lo de modo que se apresentasse da seguinte forma: na primeira trataria do corpo, e das suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afetos especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. De modo que a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos da física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto ou desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é que vou expor (HOBBS, 2002a, p. 17-18).

Nessa passagem, Hobbes omite a geometria, reduzindo o seu objeto de contemplação à filosofia primeira. Tal constatação, em certo sentido, pressupõe que a filosofia primeira se baseia tanto nos objetos de estudo da geometria como nos objetos da física. Desse modo, pode-se pressupor que ambas as áreas compartilham o mesmo grau de importância na ordem de exposição da ciência. Não obstante, contrariando as determinações do que o Prefácio ao *De Cive* parece denotar, o filósofo, no *De Corpore* (1655), afirma que, antes de tratar da física, é preciso considerar as propriedades da geometria. Diante dessa afirmação, Hobbes rea-

firma a posição real da geometria na composição do seu sistema filosófico, à medida que a conduz a uma posição privilegiada em relação às demais ciências.

A primazia da geometria frente às demais ciências na ordem posicional do sistema filosófico explica-se pelo fato de Hobbes concebê-la como a “ciência geral do movimento” (BALDIN, 2017). Ao contrário do que a Epístola dedicatória do *De Cive* parece denotar, a geometria constitui-se como anterior à física, e, para adquirir o conhecimento dos objetos que compõem esta, faz-se necessário recorrer às noções elementares daquela. As noções elementares da geometria explicam, pois, os movimentos das partes constitutivas dos corpos e seus efeitos, ou seja, os objetos da física. Levando em consideração esse fato, conclui-se que, após a física, chega-se à filosofia moral.

A posição da filosofia moral após a física justifica-se pelo argumento da relação de dependência que ambas mantêm entre si. Hobbes explica essa relação argumentando que os movimentos da mente (tais como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja etc.) são objetos de estudo da moral, que, por sua vez, possuem as suas causas na sensação e na imaginação, objetos de estudo da física. Essa relação de dependência lógica, na qual o conhecimento de um depende necessariamente do conhecimento do outro, revela o argumento da ligação entre a filosofia primeira e a filosofia moral.

A respeito disso, Hobbes comenta da seguinte forma:

A filosofia civil e a filosofia moral não aderem tanto uma à outra que não possam ser separadas. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos (1966, p. 122).

Apesar de a passagem referida assinalar a relação de dependência entre filosofia civil e filosofia moral, a possibilidade de se interpretar a filosofia civil como independente da filosofia primeira pode ser pensada e exigida para uma compreensão da função da moral no âmbito da reflexão filosófica hobbesiana. A proposta de Hobbes, no que concerne à sistematização da sua reflexão filosófica, consiste em desenvolver as suas especulações sobre os elementos da filosofia, iniciando com a geometria e a física, que compõem a filosofia primeira, depois a filosofia moral e, em outro registro, a filosofia civil. No Prefácio ao *De Cive*, Hobbes explicitará as razões pelas quais precisou deixar os estudos da geometria e da física, que seriam a primeira parte do seu sistema filosófico, para tratar da política e da ética mais cedo do que esperava.

Esse relato de Hobbes anuncia e justifica claramente a execução invertida do seu programa científico diante das conturbações políticas pelas quais passava a Inglaterra, ou seja, a ameaça efetiva de guerra impediu-o de dar continuidade à elaboração do seu sistema científico tal como pretendia, o que o fez, em caráter de

urgência, modificar o objeto de estudo e a ordem programática que pretendia compor o seu sistema filosófico.

Por isso, em vez de iniciar a composição do seu sistema com as investigações do corpo e de suas propriedades gerais, que corresponderiam à filosofia primeira, Hobbes entendeu ser imprescindível começar o seu sistema pelo fim, escrevendo e publicando primeiro o *De Cive*, que constituiria a última parte do sistema dedicada ao estudo dos corpos políticos. Entretanto, ao inverter a ordem programática do seu sistema, publicando em primeiro lugar o que era para ser a última parte, ou seja, o *De Cive*, Hobbes desvincula-a das demais partes que compõem o seu sistema filosófico.

Tal desvinculação corrobora a possibilidade de conceber uma relação de independência entre a filosofia civil e a filosofia primeira, à medida que o conhecimento dos princípios da moral pode ser obtido analiticamente pelo procedimento resolutivo. No entanto, pelo método analítico, o conhecimento dos princípios da filosofia civil é completamente autônomo em relação aos princípios da filosofia primeira. Todavia, esse expediente não é exclusivo para se conhecer os princípios do *Commonwealth*, visto que o método sintético também pode ser solicitado quando se privilegia o conhecimento que cada parte da exposição das ciências mantém com os resultados da que a antecede.

Como ficou estabelecido, a filosofia civil pressupõe o conhecimento das “disposições, afetos e costumes dos homens”, ou seja, o conhecimento dos movimentos da mente, que são, portanto, objetos da filosofia moral. Sendo assim, a instituição do *Commonwealth*, isto é, a sua causa genética, pode ser obtida sinteticamente pelo expediente compositivo. Nesse caso, a filosofia civil tem que ser concebida como dependente dos princípios da filosofia primeira.

Ora, a utilização do expediente de prova do método sintético, por Hobbes, pode ser explicada da seguinte forma: ao utilizar o procedimento do cálculo e os princípios que constituem a sua filosofia primeira, Hobbes poderia fornecer, no *Leviathan*, as reflexões que vinha procedendo e que não foram efetivadas devido à ameaça de guerra no seu país. De fato, em muitos momentos da obra mencionada, especialmente na sua primeira parte, encontram-se vários princípios contidos naquela que seria a primeira parte do seu sistema. Esse fato pode ser confirmado mediante a afirmação do próprio Hobbes, no Prefácio ao *De Cive*, de que a última parte do seu sistema estaria fundamentada em princípios próprios, isto é, em fa-

tos da experiência, não se reportando à dedução a partir dos princípios da filosofia primeira<sup>6</sup>.

Na perspectiva de Adams (2017), Hobbes reconhece que o conteúdo da filosofia moral próximo ao método analítico seria o suficiente para superar o problema da persuasão da filosofia civil. Assim, Hobbes certificou-se de que a aceitação de suas teses políticas não dependeria exclusivamente da retidão demonstrativa do método sintético, mas das ferramentas do convencimento e da persuasão. A opção do filósofo de privilegiar o método analítico pode ser explicada pelo seguinte argumento: a possibilidade de atingir um espectro mais amplo de leitores e, ao mesmo tempo, convencê-los da pertinência de suas teses.

Esse prisma de leitura contribui para a difusão de suas ideias, uma vez que pode ser compreendida pelo público em geral, leigo em matéria de filosofia, pois estabelece uma via de prova e convencimento mais simples e direta. Como tal, permite ao leitor um expediente de prova mais singular, isto é, a análise direta dos fenômenos mentais conhecidos por todos os homens, que os poupa da tarefa de dedução lógica exclusiva da razão. Nesse caso, compreende-se a simultaneidade entre a via analítica e a via sintética, em virtude da relação de dependência da filosofia civil com a filosofia moral. Portanto, fica patente que o conhecimento da filosofia civil depende logicamente do conhecimento da filosofia moral, seja pelo método sintético ou analítico. Strauss (2016) explica que essa dependência nada mais é do que a demonstração da unidade da atitude moral inserida no interior do projeto filosófico e político de Hobbes.

Strauss (2016) argumenta que essa atitude moral está presente desde a fase embrionária do projeto de sistematização da reflexão filosófica e política de Hobbes, influenciando, inclusive, o modo como as ciências naturais são inseridas nesse projeto<sup>7</sup>. Não obstante, o referido comentador despreza a possibilidade da autopreservação em Hobbes ser um atributo incontestável da aplicação de um princípio natural à natureza humana. E, segundo Baldin, “assim condicionado pelo princípio de inércia resulta daquele princípio expresso sob as condições de um corpo finito” (2017, p. 33). Desse modo, Hobbes orienta os seus argumentos no sentido de demonstrar que as faculdades humanas são resultantes de um princípio geral, isto é, em um princípio universal.

---

<sup>6</sup> Esse é o principal argumento dos defensores da posição de que a filosofia política hobbesiana é independente da filosofia primeira.

<sup>7</sup> Segundo Strauss: “Pois, se o apetite natural humano é a vaidade, isso significa que o homem se empenha por natureza em exceder todos os seus semelhantes e em ter sua superioridade reconhecida por todos os outros, de modo que tenha prazer em sua própria consideração; e que deseja naturalmente que o mundo inteiro o tema e o obedeça” (2016, p. 33).



Strauss (2016) examina o problema da fundamentação da filosofia política de Hobbes quanto à sua dependência e independência aos princípios das ciências naturais ou da filosofia natural, deslocando a problemática metodológica para a apreensão do objeto de investigação da filosofia política<sup>8</sup>.

Essa reorientação investigativa promovida por Strauss (2016) evidencia, por sua vez, que os objetos da filosofia política de Hobbes e os da filosofia natural, embora distintos, compartilham uma fundamentação, isto é, os pressupostos da moral. De fato, como assinala Brandt (1928), a possibilidade de alternância entre os métodos analítico e sintético demonstra o objeto da moral com um ponto comum ao acesso aos pressupostos da filosofia civil. No entanto, essa evidência não é explicitada, pois, segundo Strauss, Hobbes preocupa-se em obstruir essa confluência entre os objetos da moral e os da filosofia civil, destacando os elementos da ciência moderna como aqueles sob os quais a sua sistematização política pode efetivamente fundar-se.

Strauss (2016) assevera que o fundamento do sistema hobbesiano baseado em pressupostos científicos não se justifica, uma vez que, por sua própria natureza, não fornece subsídios para determinar, por exemplo, se a concepção de conservação do movimento transporta-se de uma questão estritamente biológica para ser entendida como uma forma social da segurança dos indivíduos. Todavia, se efetivarmos um paralelo entre a concepção de movimento da física moderna e a “teoria cinética” hobbesiana demonstra-se que, tanto o “axioma do movimento” da física moderna, como os princípios da “teoria cinética” de Hobbes se fundamentam no postulado concernente à conservação do movimento.

Se esses “corpos vivos”, isto é, os seres humanos possuem as mesmas propriedades e princípios dos corpos em geral, não seria contraditório poder aplicar-lhes a um princípio eminente da teoria física, ou seja, o princípio de inércia. A aplicação do princípio de inércia aos “seres humanos” obedece a uma via dedutiva que apresenta os seguintes enunciados e conclusão: (1) todo corpo que pertence ao conjunto dos corpos que se encontram em movimento tende a perseverar nesse estado; (2) existem corpos finitos que pertencem “a uma subclasse de corpos animados” que se encontram em um estado cinético específico determinado pelos desejos e aversões que experimentam em relação às suas sensações, ou seja, encontram-se em um estado de movimento; (3) todo ser vivo se “esforça para perseverar em seu estado de movimento” a menos que algum impedimento externo o impeça disso.

---

<sup>8</sup> “A filosofia política naturalística necessariamente leva à eliminação da noção de justiça enquanto tal. Graças à base moral da sua filosofia política e apenas graças a ela, Hobbes manteve a possibilidade de reconhecimento da justiça enquanto tal e da distinção entre direito e poder” (STRAUSS, 2016, p. 66).

Logo, a capacidade que todo ser vivo possui de conservar seu estado de movimento constitui em um ato de preservação de si próprio, ou melhor, constitui-se em um ato de autoconservação. Isto implica a autopreservação de uma unidade como idêntica a si mesma enquanto for possível a manutenção do seu movimento. Esta condição é o que possibilita e justifica o aspecto fundamental da natureza humana, a inevitabilidade da morte e a possibilidade constante de sua “antecipação pela violência, pela doença, entre outras mazelas” (BARBOSA FILHO, 1989, p. 63)<sup>9</sup>. O axioma fundamental do movimento expõe a condição na qual os seres vivos são determinados no âmbito do sistema político de Hobbes. Segundo Barbosa Filho (1989), essa condição revela o estatuto natural dos seres vivos como seres finitos na natureza. Diante desse estatuto, ou melhor, sob esta condição da existência, são determinadas as condições de geração e instituição do Commonwealth, na medida em que a sua constituição contém no seu aspecto fundamental a natureza humana enquanto um elemento natural sem, no entanto, qualquer pressuposto moral.

Ao conceber a natureza humana como aquela que está condicionado às leis e aos princípios que regem os fenômenos naturais, Hobbes infere que eles compartilham de certos aspectos e propriedades gerais com os objetos da classe dos corpos em geral. Na visão de Barbosa Filho (1989), esse será o ponto de partida que se impõe a fundamentação da filosofia civil na medida em que Hobbes pretende estabelecer a política como uma ciência rigorosa advinda da natureza.

Essa consideração relaciona-se perfeitamente com o projeto de uma “ciência unificada” e, portanto, com a utilização da via sintética, atesta a filosofia moral e a filosofia civil como aquela ciência rigorosa e dedutiva capaz de explicar corretamente a gênese do *Commonwealth* utilizando-se como referência as faculdades e os predicados da natureza humana.

Nesse sentido, justifica-se essa afirmação, posicionando-se por meio do argumento de que Hobbes não manteve fiel a tese de que a morte seria o maior dos males sob a ótica puramente moral, mas em uma convicção baseada na filosofia natural na qual se pressupõe o movimento como condição de obtenção de poder.

Com o favorecimento da interpretação baseado nos elementos científicos, o pressuposto da vaidade, ou seja, um elemento com um aspecto moral, foi substituído pelo pressuposto de desejo de poder e mais poder sob uma circunstância puramente mecânica do movimento. Esse posicionamento de Hobbes, consoante

---

<sup>9</sup> De acordo com Barbosa Filho: “(...) quanto maior for o poder de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ela poderá ser distinguida como possuindo natureza e uma individualidade definida” (1989, p. 63).

Strauss (2016), constitui-se propriamente a ruína do projeto filosófico hobbesiano, pois o “naturalismo consistente” que o filósofo articula nas suas principais obras não pode fornecer o fundamento legítimo para a sua filosofia civil<sup>10</sup>.

No entanto, a visão do referido autor, desconsidera a admissão da base mecanicista como aquela capaz de fornecer os indicativos fundamentais da verdadeira fundamentação da filosofia civil de Hobbes, na medida em que a filosofia natural conjugada aos elementos da filosofia civil demonstra as categorias da natureza humana submetidas aos mesmos efeitos dos elementos naturais. Dessa forma, o poder de autopreservação se constitui por esta aptidão natural de obtenção e “distribuição de energia” que os seres finitos dispõem. Na perspectiva de Barbosa Filho (1989), a relação do incremento do poder de autopreservação é proporcional ao incremento da capacidade de distribuição da identidade de uma coisa particular, ou seja, quanto mais poder alguma coisa possui mais distinta ela se torna.

Esse argumento evidencia o axioma da filosofia natural que orienta a filosofia civil de Hobbes, ou seja, aquela segundo o qual os seres humanos se esforçam por incrementar o seu poder de autopreservação o que, de certa forma, consiste em manter a sua vida e a sua identidade como um ser finito e desejante na natureza. Sendo assim, o movimento que os seres humanos realizam no sentido de preservar a sua vida é caracterizado mediante uma especificação do tipo de movimento particular como um movimento natural de autopreservação denominado de *conatus* ou movimento vital.

Nessa acepção, o postulado do apetite natural defendido por Strauss, não subsiste a dedução da natureza humana da mecânica da natureza para explicar a busca pelo poder. Com isso, a evidência do postulado conforme o qual as determinações da filosofia civil hobbesiana baseiam-se em uma concepção de direito natural sensível aos princípios propriamente científicos é plausível.

Essa constatação depõe a favor de que ao vincular a natureza humana aos elementos subjacentes à filosofia natural, não prevalece uma diferença significativa contida entre direito natural e apetite natural. Diferença a qual Strauss (2016), força uma justificação equivocada do que consiste na base da filosofia política de Hobbes. Trata-se, portanto, de um equívoco incongruente com as determinações do filósofo que ocasiona uma insuficiência com os traços mais fundamentais ca-

---

<sup>10</sup> Dessa forma, Strauss afirma: “Assim, não a antítese naturalista entre apetite animal moralmente indiferente (ou da moralmente indiferente luta humana pelo poder) e a moralmente indiferente luta pela autopreservação, mas a antítese moral e humanista entre a vaidade fundamentalmente injusta e o fundamentalmente justo medo da morte violenta é a base da filosofia política de Hobbes” (2016, pp. 66-67).

pazes de explicar a conduta humana atrelado a uma força mecânica externa ao movimento natural de desejo.

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, M. P. Natural philosophy, geometry, and deduction in the Hobbes-Boyle debate. *Hobbes Studies*, v. 30, n. 1, p. 83-107, 2017.
- BALDIN, G. *Hobbes e Galileo: metodo, materia e scienza del moto*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2017.
- BATES, S. The motivation to be just. *Ethics*, v. 85, n. 1, p. 1-17, 1974.
- BERNS, W. Judicial review and the rights and laws of nature. *The Supreme Court Review*, v. 1982, p. 49-83, 1982.
- BLITS, J. H. Hobbesian fear. *Political Theory*, v. 17, n. 3, p. 417-431, 1989.
- BRANDT, F. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. London: Hachette, 1928.
- BARBOSA FILHO, B. Condições de autoridade e autorização em Hobbes. *Revista de filosofia política*, Porto Alegre, n. 4, pp. 63-75, 1989.
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, C. G.; SOUZA, M. T. S. (org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- HOBBS, T. De corpore. In: *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. London (1839-1845). Reprint Aalen: Scientia, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Elementos da lei natural e política*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.
- KAVKA, G. S. Hobbes's war of all against all. *Ethics*, v. 93, n. 2, p. 291-310, 1983.
- KIDDER, J. Hobbes's "just man". *Reason Papers*, n. 8, p. 1-15, Summer 1982.
- LEIVAS, C. A paixão política do medo na concepção de Hobbes. *Dissertatio*, v. 33, p. 341-353, Inverno 2011.
- PACCHI, A. Hobbes and the passions. *Topoi*, v. 6, n. 2, p. 111-9, 1987.
- POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: EDUSC, 2003.
- SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.

SORELL, T. Hobbes's scheme of the sciences. In: SORELL, Tom (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996. p. 45-61.

SPRAGENS, T. A. *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.


STAUFFER, D. Strauss's discussion of Hobbes in "What is political philosophy?". *Perspectives on Political Science*, v. 39, n. 2, p. 87-91, 2010.


STRAUSS, L. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. São Paulo: É realizações, 2016.

TOTO, F. Individuo, potere e relazione in Thomas Hobbes. *La Società Degli Individui*, v. 19, n. 55, p. 143-158, 2016.

## Justice Beyond the State: Social Practices and Relational Equality

*Justiça para além do Estado: práticas sociais e igualdade relacional*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID25552

**Vitor Sommavilla de Souza Barros**  
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)  
 0000-0003-2968-4357  
vitorsommavilla@gmail.com

**Abstract:** In this paper, I argue that principles of justice, contrary to what John Rawls and Thomas Nagel believe, do apply transnationally. I start with a debate about the proper scope of justice and defend the view according to which social practices, apart from the structure of the state, ought to be included in the purview of justice. However, I hold that there is no need to include individual behaviour, alongside social practices, opposing G. A. Cohen's view on this matter and agreeing with Aaron James. I then argue for a relational account of equality, understood as a central principle of justice, whose application is feasible at the transnational level. Finally, I briefly discuss two examples of international social practices that could (and in my view ought to) be assessed in terms of social justice and respond to two objections to my position.

**Key words:** transnational justice; relational equality; social practices; basic structure.

**Resumo:** Neste artigo, argumento, contra as posições de John Rawls e Thomas Nagel, que princípios de justiça se aplicam ao nível transnacional. Início com um debate acerca do escopo adequado da justiça e defendo a visão segundo a qual práticas sociais para além da estrutura do estado devem ser incluídas no âmbito da justiça. No entanto, eu sustento que não há necessidade de que o comportamento individual também seja incluído, ao lado das práticas sociais. Neste ponto, portanto, oponho-me à posição de G.A. Cohen e sigo o entendimento de Aaron James. Em seguida, defendo a concepção da igualdade relacional, compreendendo a igualdade como um princípio de justiça central, cuja aplicação ao nível transnacional é possível. Por fim, discuto brevemente dois exemplos de práticas sociais internacionais que podem (e, na minha visão, devem) ser avaliadas segundo os termos da justiça social e respondo a duas objeções à minha posição.

**Palavras-chave:** justiça transnacional; igualdade relacional; práticas sociais; estrutura básica.

### INTRODUCTION

It is hard to overestimate the impact John Rawls's masterpiece, *A Theory of Justice* (1999b; first published in 1971), caused in the community of moral and political philosophers. It provided a whole new research programme for the

subsequent generations. While many attempted to understand the theory contained in the book and its consequences if implemented, many others tried to expand Rawls's insights into areas he had not explicitly dealt with. This is very clearly the case with the theoretical debate about global justice. Rawls had overtly limited his philosophical considerations to a closed democratic society. However, drawing particularly on the second part of his conception of justice as fairness, namely, the difference principle, authors like Charles Beitz (1979) and Thomas Pogge (1989) virtually created a new philosophical subject: global justice. Seeing the potential that the difference principle, and Rawlsian political philosophy as a whole, had in understanding and combating injustices and poverty at the global level, Beitz and Pogge enthusiastically expanded Rawls's insights beyond their teacher's intent.

Nevertheless, Rawls didn't share their enthusiasm. Nor did they make him change his mind after their first works were published. In his next major book, *Political Liberalism*, Rawls reaffirms the restriction of his analysis to the closed society (2005, p. 12; first published in 1993). What is worse, when he finally dedicated himself to the philosophical analysis of the global level, he did so in terms of a law of peoples, that is, in terms of principles that regulate relations between peoples. These peoples would internally determine their principles of social justice and then, in a second moment, they would come up with principles for international proper coexistence. Crucially, there is no space here for what cosmopolitans such as Pogge wanted, that is, principles of social justice for citizens at the global level. Members of different peoples aren't parties in a same enduring political structure, so social justice wouldn't apply to them collectively. They relate to each other as members of different nations and international justice is to be thought of solely as a set of principles guiding the relations between nations or peoples (Rawls, 1999a).

If Rawls's book, *The Law of Peoples*, led to a great deal of disillusionment about cosmopolitan ideals for global justice among mainstream liberal political philosophy, Thomas Nagel's much-debated article *The Problem of Global Justice* painted an even darker picture. According to him, the existence of a sovereign coercive power – the state – that governs over its citizens is a necessary precondition for concerns about social justice to be justifiable. Since we don't have a world government, global social justice, apart from humanitarian duties to assist those in calamitous situations, doesn't exist as well. In his words, “the requirements of justice themselves do not [...] apply to the world as a whole, unless and until, as a result of historical developments not required by justice,

the world comes to be governed by a unified sovereign power” (2005, p. 121). The notion of coercion is particularly important for Nagel.<sup>1</sup> For him, the more robust claims for social justice that we are justified to make as citizens of a state derive from the coercive nature of the state, particularly the idea that membership is not an option for its citizens. However, we are not parties in any such coercive relation alongside citizens from other countries. Therefore, there is no reason to oblige me to promote or respect a principle of social justice in relation to a foreigner.<sup>2</sup>

Nagel’s article provoked a number of reactions and criticism.<sup>3</sup> In fact, in the following pages, I will try to develop an alternative reaction to Nagel’s understanding that social justice doesn’t apply at the global level. There are two fundamental theses that I wish to support. The first one is that there is no reason to suppose that social justice relates solely to the coercive structure of modern states. My intention, therefore, is to argue contra Nagel and say that social justice applies more broadly to social institutions and practices, among which the state is one – probably the most important – but not the only one. This is a point about the proper *scope* of justice. My second point is about the content of the concept of justice. I will argue that a primary principle for social justice is equality, which I will understand, following Elizabeth Anderson, as relational equality. Bringing these two theses together, the third and last section will present the idea that equality is a valuable and viable principle to be promoted in social institutions that operate transnationally. I will briefly consider examples of such a transnational institution or practice that are not characterised by the coercive nature of the state and in which a principle of equality could and, in my view, ought to be implemented. Those examples – those of trade and migration – notwithstanding, the greater aim of this essay is not to point to existing transnational institutions that are not primarily subject to the state-centric logic and, therefore, prove Nagel’s state-centric view wrong. This is a task for empirical research. The aim of this essay in political philosophy is to make the theoretical claim that social justice is associated with meaningful social practices, be they related to the coercive state or not. This is sufficient to remove the blockage that Nagel put on the way of those willing to assess transnational practices with the lenses of social justice. I also present a viable criterion for the

---

<sup>1</sup> On this, see also Blake (2001), to whom Nagel is admittedly indebted in his discussion.

<sup>2</sup> He focuses on equality: “the only universal requirement of equality is conditional in form: We are required to accord equal status to anyone with whom we are joined in a strong and coercively imposed political community. [...] An institution that one has no choice about joining must offer terms of membership that meet a higher standard [of equality]” (Nagel, 2005, p. 133).

<sup>3</sup> Cohen & Sobel (2006) and Julius (2008) are two important critical responses.



assessment of transnational social justice, namely, relational equality. Finally, at the end of the third section, I consider two possible objections to my position and attempt to respond to them.

## THE SUBJECT OF JUSTICE

G. A. Cohen wrote a famous article in the 1990's criticizing Rawls, among other things, for being unclear as to what he meant with the expression "basic structure of society" (Cohen 1997). This is, of course, a very serious charge, since the basic structure is for Rawls "the primary subject of justice". Furthermore, justice is simply the most important concept in Rawls's philosophy, so that determining what are we talking about when we speak of justice or, more precisely, what is it that we are primarily interested in analysing with the notion of justice is of paramount importance. Rawls's definition is as follows:

For us the primary subject of justice is the basic structure, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family are examples of major social institutions. Taken together as one scheme, the major institutions define men's rights and duties and influence their life prospects, what they can expect to be and how well they can hope to do. The basic structure is the primary subject of justice because its effects are so profound and present from the start. (Rawls, 1999b, p. 6).<sup>4</sup>

There are fundamentally two points that Cohen wants to make in his critique of Rawls's description of the basic structure. The first one, already mentioned, is that Rawls is unclear. What exactly are these "major social institutions", of which Rawls provides but a set of examples? Are they solely the coercive structure of the state? The seemingly unwarranted introduction, without further reasoning, of "the monogamous family" suggests otherwise. In fact, incorporating important contributions by feminist thinkers, Cohen argues that the family, which is *not part of the coercive structure of the state*, nevertheless "influences significantly men's and women's life prospects" and, indeed, "its effects are very profound and present from the start". Cohen, therefore, takes side with the feminists, who criticize Rawls for failing to incorporate appropriately into his theory a fundamental social institution that is a major site of injustices in most societies. Crucially, these injustices obtain despite frequently not being endorsed by the state's legal structure. The family

---

<sup>4</sup> See also *Political Liberalism* (2005, p. 11 and Lecture VII, pp. 257-88).

constitutes a fundamental institution in determining people's life prospects, independently of the justice or injustice of legal state institutions. This is what he called the *substance* of their critique.<sup>5</sup>

However, once the door for non-coercive institutions is open, Cohen argues that not only the family plays this important role, but many other social practices also do. At this point, Cohen presents the second fundamental thesis in his paper, namely, that individual choice should also be included in the scope of social justice. In his view, this is the *form* of the feminist critique and its most relevant theoretical contribution.<sup>6</sup> Cohen sees the introduction of individual action into the scope of justice as a necessary consequence of the inclusion of non-coercive social practices:

But once the line is crossed, from coercive ordering to the non-coercive ordering of society by rules and conventions of accepted practice, then the ambit of justice can no longer exclude chosen behavior, since the usages which constitute informal structure (think, again, of the family) are bound up with the customary actions of people. (Cohen, 1997, p. 20)

The basic argument underlying the inclusion of individual action here is that, in order for informal non-coercive social practices and institutions to be just, it is necessary not only that the structure itself, with its principles, ideals and standards, be just; it is also required that the action of those taking part in the practice be just. Hence his adoption of the feminist motto “the personal is political”<sup>7</sup>. Because they are non-coercive, these informal practices, despite having profound impact on one's life prospects, require individual action and choice to sustain them.<sup>8</sup>

I agree with Cohen that a great many social practices are crucial for determining one's life prospects, several of which are not part of the coercive structure of the state. Therefore, the scope of social justice really needs to be

---

<sup>5</sup> “The substance of the feminist critique is that standard liberal theory of justice, and the theory of Rawls in particular, unjustifiably ignore an unjust division of labor, and unjust power relations, within families (whose legal structure may show no sexism at all). That is the key point of the feminist critique, from a political point of view.” (Cohen, 1997, p. 4).

<sup>6</sup> “But the (often merely implicit) form of the feminist critique, which we get when we abstract from its gender-centered content, is that choices not regulated by the law fall within the primary purview of justice, and that is the key lesson of the critique, from a theoretical point of view.” (Cohen, 1997, p. 4)

<sup>7</sup> This way we also understand the final form of his critique of Rawls: “Rawls is in a dilemma. For he must either admit application of the principles of justice to (legally optional) social practices, and, indeed, to patterns of personal choice that are not legally prescribed, both because they are the substance of those practices, and because they are similarly profound in effect, in which case the restriction of justice to structure, in any sense, collapses; or, if he restricts his concern to the coercive structure only, then he saddles himself with a purely arbitrary delineation of his subject matter.” (Cohen, 1997, pp. 21-2)

<sup>8</sup> Summing up his position, Cohen says: “Informal structure is not a behavioral pattern, but a set of rules, yet the two are so closely related that, so one might say, they are merely categorially different. Accordingly, so I argued, to include (as one must) informal structure within the basic structure is to countenance behavior, too, as a primary subject of judgments of justice.” (Cohen, 1997, p. 29)

amplified to incorporate these other institutions.<sup>9</sup> However, I wish to contest the idea that individual action and choice have to be brought alongside informal practices into the purview of justice. This is precisely the critique made by Aaron James of Cohen's philosophy. Like me, James agreed with Cohen that many practices beyond the state ought to be included in the ambit of justice, but he convincingly argued that individual action is not required to maintain informal institutions. His crucial passage reads as follows:

Cohen doubts that we can distinguish principled appraisal of a practice from principled appraisal of particular actions, because any practice exists only because of its supportive actions. While it is quite true that for any practice there is a set of actions whose non-performance means that the practice would not have existed, there is nevertheless a crucial difference between the total set of acts that realize a practice, whose absence means that the practice would not exist, and, a given act whose absence wouldn't undermine the practice, because the widespread compliance of others is sufficient to sustain it (James, 2005, pp. 35-6).

The idea, with which I fully agree, is that saying that individual action is important to the sustainment of social institutions doesn't mean that it should be included in the scope of justice, because it is perfectly consistent to think of an individual's non-compliance with principles of the institution of which she is a member and, at the same, to think of the healthy perpetuation of this very same institution. Truly, if *all* individuals were to disrespect, *at the same time*, some fundamental principle of a given institution, then this would probably amount to the dissolution of the institution. But individual action doesn't need to be included in the scope of justice because parties have reason to expect that other parties to the same institution (or most of them) will comply.

James puts a great deal of emphasis on the notion of justification. For him, justification is the key to assessing whether a practice is just or unjust. Social justice or injustice is always a feature of social practices, not of individual actions, and what reveals an injustice is the fact that a practice is not (no longer) justifiable to its members. It is not really relevant whether a given person actually acts according to the agreed terms defining a social practice. The important part is that these terms are regarded by all members as justifiable, so that the distribution of roles, rights and duties is seen as just (James, 2005, pp. 37-8). I subscribe to James's position on this.

## RELATIONAL EQUALITY

---

<sup>9</sup> I use the terms social practices and social institutions interchangeably, of which state structures are one subset among others.

In this section, I want to step back a little from considerations about the scope of justice and say some things about the appropriate content of the concept of justice. Having mentioned the idea of justifiability, I now want to explore what does it take to be able to demand a justification from the social practice in which one takes part, given that this justification is an integral part to the assessment of this social practice in terms of social justice. Roughly put, I argue that to be in a position to demand justification means to stand as equal in relation to other parties in the social practice under scrutiny. That is the idea I develop next.

The debate about equality in the last few years has been polarised between luck and relational egalitarians. In fact, Elizabeth Anderson (1999), a relational egalitarian, coined the term luck egalitarianism to refer to her theoretical opponents. By this she meant a group of authors, predominant in the debate about equality by the time she was writing, who focus on *arbitrary* material inequalities. Their basic point is that people should not be penalised for circumstances that are beyond their control. People should benefit or suffer the consequences of the options they made, including what turns out retrospectively in the future to have been bad decisions. However, they should not be in a position of material advantage or disadvantage merely because of luck or fortune. The fundamental purpose of social justice is then, in this overly simplified version of luck egalitarianism that I am sketching, to correct the unjust distribution of benefits and burdens of social cooperation, by redistributing the resources of the arbitrarily better off.<sup>10</sup>

Anderson, in my opinion correctly, claims that luck egalitarians are missing the point of equality. They fail to see what is really at stake in the struggle for social justice and equality in the actual history of social movements and oppressed minorities. Luck egalitarians have a narrow focus on the secondary topic of resource distribution, which doesn't primarily concern the oppressed segments of society. What these oppressed groups first and foremost fight for isn't for a bigger share of the total amount of wealth available in society. What they aspire to is that the *relations* in which they stand with other members of society cease to be oppressive. This is what inequality fundamentally means, that is, a relation that is characterised by the oppression or domination of some party (parties) over other parties to that relation. Hence, equality and inequality are, properly understood, features of relations. A relation is equal when their members stand as equal to each other and treat each other with equal concern and respect.

---

<sup>10</sup> See also Scheffler (2005) and Anderson (2010).

Under these conditions of equality, the terms of cooperation, agreed on by the members themselves, can be seen as justifiable. Likewise, as equals, all members have an equal say in the regulative evolution of the practice or institution or relation to which they are party.<sup>11</sup> Fighting inequality is primarily about effecting institutional change, so that the relations that take place within the institution cease to be unequal, that is, oppressive. Fighting inequality does not mean redistributing arbitrarily owned resources, as a mere redistribution of resources very often doesn't amount to a suppression of existing oppressions and dominations. To use an example, an oppressed person would hardly feel that justice has been made if she receives a cheque from the oppressor, but the oppression doesn't cease to exist.

Of course, this is not to say that relational egalitarians should not care about distribution at all. On the contrary, as Christian Schemmel (2011) has persuasively argued, relational egalitarians have strong intrinsic as well as instrumental reasons to consider resource distribution a valuable political goal. The case for the intrinsic value of distribution from a relational egalitarian point of view is less obvious and would lead to discussions that are beyond the scope of this essay. But the case for the instrumental value of distribution can be made with less complexity.

The ultimate goal for relational egalitarians is always the establishment of institutions characterized by the absence of oppression and domination. This means that social justice is always the ultimate purpose. However, it is not inconsistent to think that, *as a tool for policy makers* whenever they are designing the best strategy to attack a given social (relational) inequality, distribution figures as the best alternative. Think about the importance given by many feminists to wives having their own source of income, so that they are not subject to their husbands' domination and oppression. It might be the case that, in certain situations, redistributing income or wealth is the best way to tackle this problem. As long as it is done with the clear purpose of eliminating relational inequality, distribution is a valuable tool for policy-makers. This leads to my second point about distribution, namely, that it should be undertaken (whenever it's proven to be the best alternative) up to a level of *sufficiency*. This means that material inequalities ought to be reduced only until the point in which the

---

<sup>11</sup> In Anderson's words: "Positively, egalitarians seek a social order in which persons stand in relations of equality. They seek to live together in a democratic community, as opposed to a hierarchical one. Democracy is here understood as collective self-determination by means of open discussion among equals, in accordance with rules acceptable to all." (1999, p. 313)

remaining (if any) material inequalities become irrelevant to determining whether a given relation or social practice is just or unjust.<sup>12</sup>

### TRANSNATIONAL JUSTICE AND EQUALITY

At this point, I already argued about the scope of justice from a formal, *a priori* perspective, and established, or so I hope, that there is no necessary connection between state structure and social justice. Being so, all significant social practices qualify as appropriate subjects of social justice. As I will suggest ahead, this applies both to domestic and transnational practices. I also characterized one particular feature of the content of the concept of justice, the notion of equality understood as relational equality. The highlight given to equality is justified both by its centrality and by the fact that it is a principle that can be adequately applied at the global level.<sup>13</sup> At least, this is my contention. In this final section, I will briefly present some examples, in order to build my case for the application of equality as a principle of social justice to transnational practices. I will then assess two possible objections or limitations of my position. I hope the view comes out stronger from these confrontations.

One important example of a transnational social practice is that of trade. Despite being subject to governmental interference or influence throughout, one could say that transnational trade has a life of its own. It is an enduring – and highly relevant for its parties – social practice that ought to be considered under the rubric of social justice.<sup>14</sup>

Consider an enduring relation between private parties, such as that obtaining between a transnational company, say, a mining company, and individuals in the country in which the mining activities occur. These enterprises last many years, decades, and deeply change the life prospects of those involved. I think that concerns of social justice apply here. Beyond what is determined by international law as well as by the domestic law of both the country of origin of

---

<sup>12</sup> Harry Frankfurt introduced the notion of sufficiency in the debate about equality. He argued that the literature mistakenly focused on equality, while what really mattered was not whether all persons had the same, but whether they had *enough*. However, having enough for him meant having enough to fulfill one's life's projects and reasonable ambitions and, therefore, is related to welfare as the appropriate currency for the debate. Hence the meaning I give to sufficiency differs substantially from what Frankfurt meant. Cf. Frankfurt (1987). For an influential critique of Frankfurt on this, see Casal (2007).

<sup>13</sup> For this reason, I don't quite follow Thomas Pogge's account of global justice. Although, like me, he proposes a conception of social (and global) justice whose subject are social institutions, and not individual behaviour, he doesn't ground his account of global justice on relational equality. Rather, he seeks to identify a criterion for global justice in terms of human rights. See his (Pogge 2002). I thank an anonymous reviewer for referring to Pogge's work in this context.

<sup>14</sup> In fact, trade is Aaron James's paradigmatic case at the global level, to which he applies the concept of fairness to assess it in terms of social justice (James, 2012).

the company (and of some of its employees, let's suppose) and the country where the activities take place, there is a relation that is established among all persons involved in this long-lasting project that has sufficient impact in their lives to be included in the scope of justice. All persons taking part in this enterprise should be put in a place of equal standing and consideration and all points of view must be taken into consideration while assessing whether the practices are just or unjust. This is not the case of an isolated exchange; it is rather an enduring social practice, that therefore gives rise to justified claims about the nature of its guiding principles.

Another example is that of migration. Take particularly the case of second-generation legal immigrants. They are often citizens of the country that hosts them, but quite frequently remain attached to people (relatives or acquaintances) in their country of origin. They often entertain robust relations with these people, relations that shape their experiences of the world, their ambitions and life prospects. They visit relatives and friends as much as they can (or else they are reprimanded), people in both countries express views about how and what others ought to eat, about how the religious practices should be conducted, and so on. There is no reason not to consider these relations and practices<sup>15</sup> as social institutions that have major impact on people's lives, despite being transnational. They are, I contend, part of the proper scope of justice.

I acknowledge that these examples might be question begging. I don't claim that they are not. They merely illustrate what I mean by transnational social institutions, and don't have to effectively exist in the described form. Really important for the purposes of this article was to establish the possibility that such practices exist and, when existing, that they should be analysed in terms of social justice and equality. This theoretical claim I take to be correct, against Nagel's contention. The dissociation of social justice from the coercive institutions of the state has played the biggest role in making this point. I now proceed to the consideration of a few objections to applying the theory I'm defending to the global level.

Someone might be willing to say that, despite acknowledging that transnational social institutions have or could have real purchase on people's lives, relations within the state and, especially, relations that form part of the coercive structure of the state are much more relevant. In this sense, whenever a

---

<sup>15</sup> I sometimes use the terms 'relations' and 'practices' interchangeably. More precisely, social practices are stable sets of social relations, to the point of gaining some independence from particular instances of relations. Relations within such social practices, I contend, should be included within the purview of social justice.

conflict would emerge, citizens would be compelled to side with their fellow citizens, because among these there is a much stronger net of interdependence, cooperation, law enforcement, and so on. This might be true. I believe in some very specific cases it isn't, but I will not argue for it here. My point is merely to recall that these conflicts occur all the time, and not only when coercive or transnational institutions are at stake. Suppose, for instance, I am a member of both a tennis society and of my family, both being strong social practices, enduring in time and influencing its members' life prospects. Now assume further that both hold occasional meetings as part of their rules of membership, though unwritten these rules might be. However, sometimes meetings coincide in the same day and I have to decide for one of them. Suppose further that I usually decide for the family, as its meetings are less frequent but more charged with meaning, such as birthdays and Christmas. Nevertheless, by doing this, I don't reject the tennis association or render its rules and principles void. It is just a fact of life that most of us take part in several institutions simultaneously and sometimes have to miss some of its rituals or favour some other institution. This doesn't nullify them, as I (and other members) will eventually opt for them, under other circumstances.

The same reasoning applies to transnational practices: saying that citizens are usually willing to favour their fellow citizens whenever there is a clash makes nothing in the direction of suppressing their relevance. To put it directly, the point is that there is nothing intrinsically peculiar about my fellow countrymen, except that we are parties to the same social institution that happens to be the strongest of all social institutions in the Modern World, the state.<sup>16</sup> It is the strongest because it has more influence on most persons' life prospects. It is, however, a matter of intensity or degree, and not of nature, that distinguishes the state from other social institutions, at least for the purposes of assessing social justice.

A final objection comes from the worry about cultural relativism. Someone could very well argue that the principles of justice I am advancing reveal Western liberal values. This person would continue to say that there is no guarantee that the best treatment to someone who doesn't share these liberal values is, for example, to implement the principle of relational equality in our relations with her. Indeed, it is reasonable to assume that the idea of moral equality between persons is a peculiarly Modern and liberal concern. As Charles Larmore has convincingly argued, the notion of equal respect between persons of equal

---

<sup>16</sup> See Robert E. Goodin's piece on this (1988).



standing is fundamental to the self-understanding of Western Modern societies; it constitutes, in his words, “the moral we” the we are.<sup>17</sup>

I accept this restriction to the liberal moral project and acknowledge that other cultures might not endorse it. However, I still believe that equality is a valuable principle in *our* relations with people from these other cultures. First, there is *prima facie* reason to believe that they will not be willing to be treated as *less* than equal. The same applies to us, evidently, so this raises the chances of equality being accepted as a guiding principle. Second, if there is a conflict and the people from these other cultures irreversibly regard equality as something that should be rejected, than an egalitarian, unless obliged to, should not take part in this particular transnational social institution. Nothing determines that persons should engage in all social practices they are able to. On the contrary, we should make choices according to our preferences, values and principles, when circumstances allow – as we in fact already do.

## CONCLUSION

I will limit myself to a brief restatement of my case: the proper subject of justice are meaningful, enduring and life-shaping social practices, be they domestic or transnational. As for the content of justice, equality, understood as relational equality, ought to figure prominently. Relational equality accords very well with the history of movements fighting oppression, with the need for justification in social practices and with the challenges of establishing principles for justice for transnational social institutions. Evidently, many aspects of the issues discussed above demand more detailed investigation. Despite these limitations, however, I believe the idea of relational equality applied to transnational institutions could make a relevant contribution to the more and more pressing debate on global justice.

## REFERENCES

ANDERSON, Elizabeth. What is the Point of Equality? *Ethics*, Vol. 109, No. 2, 1999, pp. 287-337

---

<sup>17</sup> See this passage: “To respect them as ends, as persons whose reason is of equal moment with our own, is by contrast to impose on them only those principles whose grounds they too can appreciate. This idea of respect may seem so evident that we barely notice the way it frames our thinking. Yet it defines the moral “we” that we are. And however much it may for us go without saying, to hold that the rules of political society must accord with the reason of its members is not a deliverance of reason itself. It represents a contingent development, one quite alien to other cultures of the past and of the present too, for which the crucial demand on any political form of life is, for instance, that it be pleasing to God.” (Larmore, 2008, p. 13)

- \_\_\_\_\_. The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians. *Canadian Journal of Philosophy*, 40, sup1, 2010, pp. 1-23
- BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979
- BLAKE, Michael. Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy. *Philosophy & Public Affairs*, 30, 2001, pp. 257-296
- CASAL, Paula. Why Sufficiency Is Not Enough. *Ethics*, Vol. 117, No. 2, 2007, pp. 296-326
- COHEN, G. A. Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 26, 1997, pp. 3-30
- COHEN, Joshua and SABEL, Charles. Extra Rempublicam Nulla Justitia? *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 34 no. 2, 2006, pp. 147-175
- FRANKFURT, Harry. Equality as a Moral Ideal. *Ethics*, Vol. 98, No. 1, 1987, pp. 21-43
- GOODIN, Robert E. What is so Special about Our Fellow Countrymen. *Ethics*, Vol. 98, No. 4, 1988, pp. 663-686
- JAMES, Aaron. Power in Social Organization as the Subject of Justice. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 2005, pp. 25-49
- \_\_\_\_\_. *Fairness in Practice: A Social Contract for a Global Economy*. New York: Oxford University Press, 2012
- JULIUS, A. J. Nagel's Atlas. *Philosophy & Public Affairs*, 34, 2006, pp. 176-192
- LARMORE, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- NAGEL, Thomas. The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 33, 2005, pp. 113-147
- POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1989
- POGGE, Thomas W. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*, with 'The Idea of Public Reason Revisited'. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999a
- \_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999b
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005
- SCHEFFLER, Samuel. Choice, circumstance, and the value of equality. *Politics Philosophy Economics*, 4: 5, 2005, pp. 5-28
- SCHEMMEL, Christian. Why Relational Egalitarians Should Care About Distributions. *Social Theory and Practice*, Vol. 37, No. 3, 2011, pp. 365-90

## Estruturalismo na Filosofia da Matemática e a teoria das categorias: Um debate entre Steve Awodey e Geoffrey Hellman

*Structuralism in Philosophy of Mathematics and the category theory: A debate between Steve Awodey and Geoffrey Hellman*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID24120

**Igor Souza Saraiva**

Universidade Federal de Goiás (UFG)

 0000-0002-4055-8653

igorss-uru@hotmail.com

**Resumo:** Há alguns anos ocorre um interessante debate concernindo a capacidade da teoria das categorias em fornecer um esquema conceitual autônomo para uma abordagem estruturalista da filosofia da matemática. O ponto de partida da discussão pode ser remetido ao artigo de Steve Awodey (1996), no qual sugere-se que a teoria das categorias é capaz de fornecer uma noção precisa e flexível de 'estrutura' para os propósitos de uma filosofia estruturalista. Geoffrey Hellman (2003), principal proponente de uma forma alternativa de estruturalismo matemático (estruturalismo modal), examinou a possibilidade de uma tal sugestão e chegou a uma conclusão parcialmente negativa. Duas principais réplicas, resultantes de perspectivas filosóficas diametralmente opostas, foram sugeridas por Steve Awodey (2004) e Colin Maclarty (2004). No presente artigo, expomos esse debate, bem como examinamos e defendemos a posição de Awodey com nossos próprios argumentos.

**Palavras-chave:** Estruturalismo, Teoria das Categorias, Fundamentos da Matemática.

**Abstract:** For some years now there has been an interesting debate concerning the ability of category theory to provide an autonomous conceptual framework for a structuralist approach to the philosophy of mathematics. The starting point of the discussion can be referred to Steve Awodey's (1996) paper, in which he suggests that category theory is capable of providing an accurate and flexible notion of 'structure' for the purposes of a structuralist philosophy. Geoffrey Hellman (2003), the main proponent of an alternative form of mathematical structuralism (modal structuralism), examined the possibility of such a suggestion and came to a partially negative conclusion. Two main replicas, resulting from diametrically opposed philosophical perspectives, were suggested by Steve Awodey (2004) and Colin Maclarty (2004). We will expose this debate, as well as examine and defend Awodey's position with our own arguments.

**Keywords:** Structuralism, Category Theory, Foundations of Mathematics.

## INTRODUÇÃO

‘Estruturalismo’ designa, dentro da ontologia e epistemologia da matemática, um leque de diferentes abordagens filosóficas que possuem em comum o lema segundo o qual matemática é sobre estruturas abstratas instanciadas em diferentes sistemas estruturados. Todas essas diferentes abordagens compartilham também uma preocupação com alguns problemas filosóficos. Dentre esses, é particularmente influente a indeterminação da referência dos termos numéricos usualmente atribuída a Benacerraf (1965) e Parsons (1964).

Como é bem conhecido, podemos empregar teorias de conjuntos para construir modelos para a aritmética. Qualquer modelo dos números naturais deve consistir em uma sequência dotada de um elemento inicial e uma regra de progressão que satisfaça todos os axiomas de Peano. Existem pelo menos duas maneiras distintas já bem consagradas de se interpretar a teoria dos números naturais dentro das teorias de conjuntos. Ambas as interpretações resultam em um conjunto dos números naturais distinto (ordinais de Zermelo e ordinais de Von Neumann), porém, ambos são isomorfos entre si. De forma mais geral, qualquer modelo que satisfaça os axiomas de Peano em segunda ordem é isomorfo a qualquer outro modelo<sup>1</sup>. Na medida em que para que uma opção seja aceitável é necessário e suficiente que ela satisfaça os axiomas de Peano, as duas opções que mencionamos acima são *igualmente* aceitáveis. Se defendermos que números são conjuntos, ou que a totalidade dos números naturais é um conjunto, então devemos estar lidando com conjuntos determinados, já que todo conjunto é um conjunto determinado. Então, temos de enfrentar o dilema por qual das muitas opções igualmente aceitáveis é a única opção correta.

Apesar de termos escolhido, como fez Benacerraf, o exemplo particular dos ordinais de Zermelo e dos ordinais de Von Neumann, qualquer construção dos números naturais como classes ou como classes de classes sofre exatamente dos mesmos males. O objetivo do dilema tal como apresentado por Benacerraf não é vetar que números naturais sejam tratados como certas construções dentro de certas teorias, ou mesmo que se professe que uma certa série de conjuntos possa funcionar como uma série de números naturais dentro de algum sistema. Tanto Benacerraf quanto Parsons desenvolveram seus argumentos como uma objeção à teoria dos números de Frege e alguns de seus pressupostos filosóficos. Apontar

---

<sup>1</sup> A restrição “em segunda ordem” tem de ser adicionada pois, como é conhecido pelo teorema de Lowenheim-Skolem, nenhuma teoria em primeira ordem com modelos infinitos pode ser categórica, ou seja, possuir um único modelo a menos de um isomorfismo.

para o fato de que diversas reduções são não só possíveis por princípio como também igualmente legítimas é uma estratégia que mina a pretensão filosófica de “revelar” o que os números realmente são por meio de alguma redução em termos de conjuntos.

Benacerraf conclui, drasticamente, que números não só não são conjuntos, como também não são propriamente “objetos” de qualquer tipo. Uma vez que são possíveis uma infinidade de reduções, a aritmética seria uma ciência universal que trata igualmente de qualquer sistema de objetos arranjados como uma progressão recursiva, e não uma teoria que descreve uma série particular de objetos. Essa conclusão é uma particularização para o campo da aritmética do lema estruturalista geral que mencionamos no primeiro parágrafo.

Também é bastante comum argumentar em favor de que uma concepção estruturalista é adequada pois ela faz justiça à atividade dos matemáticos praticantes. Quando lidamos com álgebra, por exemplo, é frequente que duas construções feitas, por assim dizer, por “caminhos diferentes” se revelem como isomorfas entre si. Dado um espaço  $S$  e um ponto  $so \in S$  pode-se determinar um grupo chamado de ‘o grupo fundamental de  $S$ ’ e denotado por  $\pi\langle S, so \rangle$ . Os elementos desse grupo são todas as transformações representando trajetórias<sup>2</sup> contínuas de  $so$  para  $so$ . Descrevendo o grupo de forma intuitiva: o elemento neutro do grupo é a trajetória trivial  $so \rightarrow so$  que representa a operação de “ficar parado”; a inversa de uma certa trajetória é obviamente “fazer o caminho de volta”; e a multiplicação do grupo é a concatenação de duas trajetórias nas quais o ponto final de uma coincide com o ponto inicial de outra (pela definição de grupo todas as trajetórias acontecem de ser concatenáveis). Se aplicarmos essa definição geral ao círculo  $S_o$  junto com algum ponto  $o$  qualquer do círculo, temos que o grupo  $\pi\langle S_o, o \rangle$  é formado pelos *loops* que percorrem o círculo  $n$  vezes começando e terminando em  $o$ . A concatenação de um loop que percorre o círculo  $n$  vezes e um outro que percorre  $m$  vezes é um *loop* que percorre o círculo  $n + m$  vezes. Considere que a operação de realizar um único *loop* ao longo do círculo pode ser feita tanto em sentido horário quanto em sentido anti-horário. Represente uma dessas ações como resultado de se somar 1 e outra como subtrair 1. Temos que o grupo fundamental do círculo é isomorfo ao grupo aditivo formado pelos números inteiros e pela operação de soma denotado por  $\langle \mathbb{Z}, + \rangle$ . Tanto quanto diga respeito a teoria dos grupos,  $\pi\langle S_o, o \rangle$  e  $\langle \mathbb{Z}, + \rangle$  são “idênticos”. Ambos são o grupo abeliano livremente gerado a partir de um conjunto unitário. O algebrista praticante não

<sup>2</sup> Essas trajetórias são consideradas a menos de uma homotopia, mas isso não parece relevante pra nosso argumento agora.

precisa se incomodar em distinguir duas cópias isomorfas de uma mesma estrutura algébrica.

Temos aqui uma situação que não é completamente diferente do problema das múltiplas reduções apresentado por Parsons e Benacerraf. Números inteiros podem ser introduzidos a partir dos números naturais já construídos, como classes de equivalência de pares ordenados de naturais, definidas pela relação de equivalência  $R(\langle a, b \rangle, \langle c, d \rangle)$  verdadeira de dois pares de naturais  $\langle a, b \rangle$  e  $\langle c, d \rangle$  se, e somente se,  $a + d = b + c$ . Desse modo, um número inteiro é o resultado de se subtrair do primeiro elemento de um par o segundo elemento do mesmo par e a equivalência é introduzida para garantir que, por exemplo,  $\langle 1, 4 \rangle$  e  $\langle 2, 5 \rangle$  denotem o mesmo número inteiro. Assim, podemos falar que existe uma construção dos números inteiros a partir dos ordinais de Zermelo e outra construção a partir dos ordinais de Von Neumann. Na construção dos inteiros a partir dos ordinais de Zermelo, o par ordenado  $\langle \{\emptyset\}, \{\{\emptyset\}\} \rangle$  pertence ao número inteiro  $-1$ , na construção a partir dos ordinais de Von Neumann não. Vamos usar os índices 'z' e 'n' para distinguir entre esses dois conjuntos de números inteiros:  $\mathbb{Z}_z$  e  $\mathbb{Z}_n$ ; e devemos fazer o mesmo para distinguir entre as duas operações de soma sobre inteiros  $+_z$  e  $+_n$ . Temos agora dois grupos abelianos  $\langle \mathbb{Z}_z, +_z \rangle$  e  $\langle \mathbb{Z}_n, +_n \rangle$ . Qual dos dois grupos é o verdadeiro grupo dos números inteiros sob a operação de soma? Ou talvez deveríamos construir a aritmética inteira a partir da geometria e dizer que o verdadeiro grupo  $\langle \mathbb{Z}, + \rangle$  é o grupo fundamental do círculo?

É trivial dizer que teorias algébricas lidam apenas com a estrutura universal compartilhada por diversos sistemas, já que, ao contrário da aritmética, tais teorias não são formuladas com qualquer símbolo que possa à primeira vista ser tratado como um nome particular, mas somente com termos gerais. Cada teoria algébrica lida universalmente com uma classe geral de estruturas formadas por um domínio e uma lista de operações, agrupadas sobre a mesma teoria por satisfazerem uma mesma lista de equações. Mas a aritmética pode vir a ser descrita como se fosse a teoria de uma certa série particular de objetos: a série dos números naturais. O dilema das múltiplas reduções mostra que, no fundo, a aritmética é muito mais semelhante à álgebra do que sua apresentação superficial pode fazer parecer.

Duas décadas antes da publicação dos argumentos de Benacerraf e Parsons, os matemáticos Saunders MacLane e Samuel Eilenberg publicaram o texto "*General Theory of Natural Equivalences*", no qual apareceu pela primeira vez a teoria das categorias. Como é bem conhecido na literatura, há suficientes evidências de que *inicialmente* os criadores da teoria não a pensaram como uma

alternativa autônoma aos fundamentos da matemática então vigentes. Pelo contrário, categorias foram introduzidas apenas como um plano de fundo axiomático para que se pudesse definir alguns conceitos, ou uma linguagem útil para a formulação de alguns problemas específicos, no campo da topologia algébrica (Marquis, 2008, p.11). Aquilo que parece ser o mais crucial *turning point* que haveria de realmente mudar o estatuto da teoria foi o artigo “*Sur quelques points d’algèbre homologique*” de Alexander Grothendieck<sup>3</sup>. Grothendieck introduziu a noção de uma ‘categoria abeliana’ utilizando-se de expedientes que agora são familiares a todos que já estejam habituados às teorias de topos: em vez de simplesmente caracterizar o conceito de ‘grupo abeliano’, ele forneceu uma lista de axiomas que descreveriam as propriedades essenciais do “universo” dos grupos abelianos conectados por seus homomorfismos (ou seja, da categoria de todos os grupos abelianos). A caracterização foi dada nos termos que chamaremos de ‘puramente categóricos’, isto é, tão somente em termos de ‘morfismos’ ou ‘setas’ — ou com mais precisão: em termos da álgebra da operação de composição sobre os homomorfismos de um universo de estruturas. De acordo com Maclarty, a axiomatização de Grothendieck da noção de ‘categoria abeliana’:

[...] não é como os axiomas para grupos abelianos. Essa é uma descrição axiomática de toda a categoria dos grupos abelianos e de outras categorias similares. Não prestamos atenção ao que os objetos e setas são, apenas a quais padrões de setas existem entre objetos (McLarty, 1990, p. 356, tradução minha).

A descrição puramente categórica do universo de todos os grupos abelianos enfatizou uma suposta propriedade da teoria das categorias: sua autonomia. Essa autonomia pavimentou caminho para as diversas propostas de fundamentação da matemática feitas por William Lawvere e baseadas em teoria das categorias: teoria dos topoi, teoria elementar da categoria dos conjuntos e a teoria da categoria de todas as categorias. Pode-se sugerir que a teoria das categorias não só é autônoma no sentido de não “depende” de outras formas de se fazer matemática, mas também no sentido mais forte de fornecer ferramentas para fundamentações da matemática alternativas às teorias de conjuntos tradicionais. Essa sugestão vem de fato sendo feita por alguns autores desde a década de 60. Normalmente, ela é motivada pelo fato de que as restrições impostas pelo paradoxo de Russell tornam as teorias de conjuntos muito fracas para fornecer modelos para os casos mais interessantes de categorias. Como não parece haver maneira razoável de fornecer

---

<sup>3</sup> Não é meu objetivo aqui fazer uma descrição detalhada dos eventos históricos ou tampouco argumentar profundamente em defesa de afirmações sobre a história da teoria das categorias. Ao leitor interessado, recomendo artigo de Laine e Marquis: *Categories in Context* (2005). Os autores apresentam uma versão da história da teoria tendo como fio condutor o desenvolvimento de uma “abordagem *top-down*” para estruturas matemáticas.

fundamentos conjuntísticos para a teoria das categorias, então alguns teóricos das categorias buscam prover fundamentos categóricos para a matemática.

Os germens das propostas fundacionais de Lawvere apareceram em sua tese de doutorado, *Functorial Semantics of Algebraic Theories* (1963), e, portanto, poucos anos antes do termo ‘estruturalismo’ começar a circular com mais frequência nos artigos e livros sobre filosofia da matemática. Contudo, a afinidade entre a teoria das categorias e o lema estruturalista é autoevidente. A ideia de se caracterizar os objetos em uma categoria apenas via os mapeamentos que os conectam a outros objetos dentro dessa categoria é obviamente similar a diversas formulações que encontramos para a tese estruturalista. A título de exemplo, Charles Parsons inicia desta maneira seu “*The Structuralist View of Mathematical Objects*”:

Por ‘visão estruturalista’ dos objetos matemáticos, quero dizer a visão de que a referência a objetos matemáticos é sempre no contexto de uma estrutura de fundo, e que os objetos envolvidos não possuem mais do que o que pode ser expresso em termos das relações básicas da estrutura (Parsons, 1990, p. 1, tradução minha).

Ao afirmar que a matemática lida com “estruturas”, uma noção de ‘estrutura’ deve ser fornecida, se é que a afirmação deve possuir absolutamente algum conteúdo. Assim como as teorias de conjuntos (ou, como pretendemos que fique claro ao longo do texto, até mais do que em teorias de conjuntos), a teoria das categorias é um lugar natural para se buscar uma. Há uma certa variedade de estruturalismo, batizado como ‘*ante rem*’, que se baseia na ideia de se desenvolver uma ontologia (seja axiomática ou informal) cujos objetos básicos corresponderiam explicitamente a noção de ‘estrutura’ e/ou a de uma ‘posição abstrata em uma estrutura’. A teoria da estrutura de Shapiro (1997) e a “matemática como ciência dos padrões” de Resnik (1981) são os mais conhecidos exemplos desse tipo de abordagem. Dada a generalidade da noção de ‘categoria’, parece uma sugestão natural que substituamos ‘estrutura’ por ‘categoria’ e ‘relação’ por ‘morfismo’ e passemos a pensar o estruturalismo incorporado nos métodos e na linguagem da teoria das categorias como uma instância de um tal estruturalismo *ante rem*. Contudo, não é de modo algum claro que possamos representar literalmente qualquer tipo de modelo para uma teoria matemática como uma certa categoria. Pelo contrário, não é difícil de se imaginar alguma construção que não satisfaça a definição de categoria. Embora seja argumentável que qualquer construção possa ser definida dentro ou em termos da teoria das categorias, isso não significa, ainda, que possa ser introduzida como uma categoria *tout court*. À noção de ‘categoria’ falta a generalidade que se deve exigir de uma noção de



‘estrutura’: em matemática lidamos constantemente com álgebras ou com sistemas de relações que não satisfazem a definição de categoria.

Então, se como Bell sugere, a teoria das categorias dá origem a uma “teoria axiomática geral da estrutura” (Bell, 1981, p.356), ela deve fazê-lo de uma maneira mais sutil ou “indireta”. Essa maneira parece ter sido formulada mais explicitamente por Awodey (1996). Tal formulação foi motivada pelo mesmo fato que Lawvere (1966) menciona como motivação para sua teoria da categoria de todas as categorias: a crescente tendência da matemática moderna em caracterizar estruturas matemáticas em termos de mapeamentos entre objetos em vez de objetos tomados de forma isolada. Os exemplos mais paradigmáticos de categorias são sistemas de objetos matemáticos equipados com um certo tipo de estrutura, conectados por mapeamentos preservando exatamente o tipo de estrutura em questão. De fato, mesmo que haja exemplos de categorias que não se encaixem nessa descrição informal, sem dúvida essa é a ideia intuitiva que motiva a definição formal do conceito de uma categoria em geral. Se os exemplos paradigmáticos de categorias são objetos matemáticos estruturados junto com mapeamentos preservando essa estrutura, a uma certa categoria específica corresponde um certo tipo geral de estrutura. Essa certa categoria fornece uma maneira de caracterizar e descrever estrutura matemática de um certo tipo em termos de mapeamentos entre objetos matemáticos equipados com o tipo de estrutura em questão. A categoria de todos os grupos corresponde à estrutura de grupo, de todos espaços contínuos corresponde à estrutura topológica, etc. Os axiomas para a teoria geral das categorias axiomatizam precisamente a noção de um ‘tipo de estrutura matemática’ em termos de um “sistema de mapeamentos que preservam esse tipo de estrutura” (Awodey, 1996, p. 212).

Awodey fez em 1996 a sugestão de que filósofos e matemáticos deveriam olhar para a teoria das categorias para clarificar a noção de ‘estrutura’ para os propósitos de um “estruturalismo filosófico”. Essa sugestão foi interpretada por alguns, talvez erroneamente, como a afirmação de que a teoria das categorias provê fundamentos para a matemática estrutural, ou pelo menos como uma consequência direta dessa asserção. Um interessante debate acerca do estatuto da teoria das categorias ocorreu entre Awodey e Geoffrey Hellman, envolvendo os textos dos autores que se encontram na referência bibliográfica do presente artigo. A tréplica de Awodey é responsável por clarificar a característica mais distintiva de uma abordagem categórica, que a diferencia dos fundamentos tradicionais da matemática. Falo da diferença entre uma abordagem *top-down* e *bottom up* para

caracterização estruturas. Na seção seguinte a sugestão de Awodey será apresentada com mais detalhes.

### A SUGESTÃO DE AWODEY

Para entendermos melhor o significado da sugestão de Awodey, talvez seja proveitoso que a coloquemos em contexto, comparando-a com outras possíveis alternativas, como a noção de ‘estrutura’ da teoria dos modelos. Seguindo Hale (1996) e também Dummett (1991, p.295), podemos distinguir entre dois usos para a palavra ‘estrutura’ já bem difundidos na literatura matemática. A teoria dos modelos nos fornece uma maneira de, dada uma certa linguagem de primeira ordem  $L$ , atribuir uma (ou frequentemente mais de uma) *estrutura* semântica para  $L$  capaz de tornar sentenças formuladas em  $L$  verdadeiras ou falsas. Essa estrutura é uma interpretação de  $L$ . A estrutura é introduzida como um certo conjunto-domínio não vazio de elementos, junto com relações, propriedades e operações definidas para os elementos do domínio. Todos esses diferentes itens são definidos em termos de conjuntos, e o modo como eles são “agrupados” é, por assim dizer, irrelevante. Dado uma teoria  $T_L$  em  $L$ , i.e., um conjunto de sentenças formadas apenas a partir dos símbolos de  $L$ , chamamos de um ‘modelo de  $T_L$ ’ uma estrutura de  $L$  que satisfaça todas as sentenças de  $T_L$ . Então, em um certo uso de ‘estrutura’, dizemos que uma estrutura é uma certa coleção de elementos particulares, junto com uma lista de operações ou relações definidas entre os elementos dessa coleção. Os elementos da estrutura já possuíam seus critérios de identidade bem determinados antes de serem agrupados sob um domínio comum e, por isso, são identificáveis independentemente de sua posição na estrutura. Vamos reservar a expressão ‘estrutura-modelo’ para tal noção de ‘estrutura’. Em outro uso bem estabelecido da palavra, que podemos chamar de ‘estrutura abstrata’, dizemos dessas estruturas-modelo que elas *possuem uma mesma estrutura* no caso de haver um mapeamento um a um entre seus domínios conservando relações ou operações relevantes em um certo contexto. Uma vez tendo fixado esse contexto, com isso fixamos critérios de identidade que nos permitem falar sobre uma estrutura abstrata particular ou em classes de estruturas abstratas.

Dummett insiste que quando o estruturalista diz que matemática é sobre estrutura, devemos interpretar o termo ‘estrutura’ no sentido abstrato, pois a outra opção trivializaria a tese estruturalista já que qualquer modelo de uma teoria é uma estrutura no sentido da teoria dos modelos. Hale defende que isso não é tão filosoficamente inócuo quanto Dummett pretende, pois pressupõe que uma teoria matemática é sobre seus modelos pretendidos. De qualquer modo se supormos

que as abordagens estruturalistas resolvem o problema das múltiplas reduções, o lema estruturalista precisa ser entendido como asserindo que a matemática fala sobre estruturas no sentido abstrato.

Semelhante à noção de ‘estrutura’ da teoria dos modelos, há aquela que aparece nos elementos de Bourbaki. De acordo com Awodey (1996), a noção de ‘estrutura’ de Bourbaki é uma generalização da noção tradicional vinda da teoria de modelos, mas que aceita possíveis estruturas correspondentes a linguagens de ordem superior. De forma um pouco vacilante, Awodey chama as duas noções tanto de concepção ‘modelo teórica’ quanto de “noção de estrutura de Bourbaki”, logo após distingui-las. Claro que isso se deve ao fato de que o aspecto relevante ao seu argumento é precisamente aquilo que ambas possuem em comum.

Awodey afirma que a noção de ‘estrutura’ de Bourbaki é importante por dois aspectos:

(1) A ideia de um conjunto domínio “equipado com uma estrutura” moldou a concepção *standard* de um objeto matemático;

(2) Ela deixou claro que ao menos alguns fatos acerca de objetos matemáticos são válidos em virtude de sua estrutura.

Evidentemente, a palavra ‘estrutura’ ocorre em (1) e (2) no seu sentido abstrato. Temos aqui uma tensão própria a matemática moderna. Por um lado, a concepção de estrutura de Bourbaki deixou claro que propriedades matematicamente relevantes de *estruturas-modelo* são precisamente aquelas que são invariantes para certos isomorfismos, ou seja, aquelas que dependem tão somente da *estrutura abstrata* instanciada. Apesar disso, a própria noção de ‘estrutura’ que foi empregada na elaboração e construção dos objetos matemáticos exige que cada objeto seja uma coleção particular construída a partir de elementos cuja identidade já era previamente determinada. “A descrição de Bourbaki de objetos matemáticos como conjuntos com estrutura leva a uma perspectiva estrutural útil, que a linguagem e os métodos da própria teoria dos modelos não servem para descrever particularmente bem.” (Awodey, 2012, p. 211; tradução minha).

A tendência da matemática moderna, fortemente moldada pelos Elementos de Bourbaki, em não distinguir entre as “cópias” isomórficas de certas construções é devida ao advento do método axiomático. Há quem diga até que o dogma central do método axiomático é a ideia de que “estruturas isomórficas são matematicamente indistinguíveis em suas propriedades essenciais” (Mayberry, 1994, p.19-20). Uma teoria axiomática carrega consigo uma noção de

‘homomorfismo entre dois modelos da teoria’. Dois modelos da teoria conectados por um par de homomorfismos que são um a inversa do outro são indistinguíveis do ponto de vista da linguagem na qual a teoria em questão é formulada. Para ser um pouco mais preciso, isso significa que apenas usando as propriedades, relações e operações envolvidas na assinatura da linguagem formal dentro da qual a teoria axiomática é expressa, não podemos formular uma sentença dessa linguagem que seja verdadeira para um certo modelo  $M$  e falsa para um modelo  $M'$  isomorfo a  $M$ . Apesar da tendência própria ao método axiomático em identificar duas construções indistinguíveis entre si, essa ideia é literalmente falsa dentro dos fundamentos mais padrões para a matemática.

A noção categórica de *estrutura* seria recomendada por Awodey principalmente pelo fato de que ela se adequa melhor do que os fundamentos tradicionais a essa tendência em não se importar com propriedades que não sejam preservadas para uma certa noção de ‘isomorfismo’. A teoria das categorias surgiria de uma necessidade natural por uma linguagem e por métodos capazes de expressar e lidar melhor com questões relacionadas aos diferentes tipos de estrutura. Se assim desejarmos, podemos descrever uma categoria a partir da especificação de modelos de uma certa teoria junto com os homomorfismos entre esses modelos que preservem a estrutura relevante para a teoria. Ainda assim, a categoria, tal como descrita pela linguagem puramente categórica, determina esse tipo de estrutura de uma maneira independente dos métodos iniciais de especificação (Awodey, 1996, p. 5). A descrição categórica de uma certa estrutura goza de uma “invariância sintática” no sentido de que a descrição é feita de tal modo que ela não depende de nenhuma escolha particular de alguma descrição modelo teórica possível.

Próprio ao modo modelo-teorético de se lidar com um certo tipo de estrutura é começar por uma lista de axiomas, i.e., uma teoria que caracteriza a estrutura em questão, e passar a considerar modelos que satisfazem os axiomas dessa lista, para em seguida considerar seus homomorfismos. A caracterização do tipo de estrutura em questão pode também ser feita pelo modo próprio da teoria das categorias: por meio das equações satisfeitas pelos homomorfismos da teoria axiomática da qual partimos, submetidos à operação de composição. Ou, de um modo conciso: somente pela álgebra abstrata de morfismos da categoria. A invariância sintática da teoria das categorias é creditada à linguagem que ela emprega: nenhuma propriedade que possa vir a ser definida a partir dos termos

primitivos da teoria poderia vir a distinguir entre dois objetos isomorfos entre si<sup>4</sup>. Os argumentos que apresentaremos na seção seguinte fornecem razões para acreditarmos que mesmo que a teoria das categorias possa ser uma linguagem interessante para descrever ou iluminar aspectos de certas estruturas, ela não pode ser considerada autônoma no sentido de não depender de alguma outra teoria mais fundamental. À teoria faltaria o que se deve exigir de uma teoria fundamental da matemática.

### **OS ARGUMENTOS DE HELLMAN CONTRA A AUTONOMIA DA TEORIA DAS CATEGORIAS**

Será importante para nossos propósitos que façamos uma distinção clara entre duas afirmações. A primeira delas, que chamaremos de tese (ou “sugestão”) de Awodey, é a afirmação de que deveríamos buscar uma noção de ‘estrutura’ dentro da teoria das categorias, para os propósitos de uma filosofia estruturalista da matemática. Outra afirmação é a de que a teoria das categorias nos fornece instrumentais para a fundamentação da matemática de uma maneira alternativa e autônoma em relação aos fundamentos tradicionais em termos de teorias de conjuntos. Vamos chamar essa segunda afirmação de ‘tese de Maclane’<sup>5</sup>. Agora, podemos nos perguntar qual a conexão que existe entre a tese de Awodey e a de Maclane. De acordo com Hellman, a sugestão (ou “tese”) de Awodey possuiria, naturalmente, a tese de Maclane como um pressuposto (Hellman, 2003, página 2).

Hellman começa constatando que é muito conhecido que Maclane proponha a teoria das categorias como um fundamento autônomo. Ainda assim, nas apresentações mais formais, Maclane usa a teoria dos conjuntos como fundamento. Se essa realmente for a posição oficial, então a teoria das categorias não seria de fato autônoma, por motivos óbvios. Ao mesmo tempo, contudo, Maclane sugere uma alternativa: teorias de topos podem substituir a teoria dos conjuntos em seu papel fundacional. Nesse caso, a matemática poderia vir a ser desenvolvida pela linguagem interna de um topos, constituída pelos primitivos da teoria das categorias mas “regulados” pelos axiomas adicionais em virtude dos

---

<sup>4</sup> Uma interessante objeção a essa afirmação foi posta por Tsementzis (2017). Segundo essa objeção a linguagem da teoria das categorias na verdade não está em posição melhor do que as teorias de conjuntos tradicionais em fornecer uma linguagem adequada ao estruturalismo, i.e., uma linguagem cujo poder expressivo seja restrito as propriedades estruturais. Note, no entanto, que a objeção se baseia em aceitar como parte da linguagem categórica nomes particulares para morfismos e objetos dentro de uma categoria. Mas é característico da teoria, desde os seus primórdios, identificar objetos e morfismos apenas via propriedades universais que só os determinam a menos de um isomorfismo. A objeção cai por terra assim que adicionamos a exigência de que não se deve empregar nomes particulares. Essa restrição não limita significativamente a utilidade da teoria, já que ela sempre é, no mínimo, um pressuposto implícito em qualquer uso da teoria.

<sup>5</sup> Hellman atribui essa tese a Maclane, no texto sobre o qual falaremos.

quais uma categoria é dita ser um topos, ou, mais especificamente, um topos com o axioma de extensionalidade. Os argumentos em Hellman(2003) são apresentadas como objeções a essa alternativa, que o autor acredita que é um pressuposto da sugestão de Awodey.

A objeção que Hellman apresentou à sugestão de Awodey pode ser dividida em duas partes centrais. Primeiramente, o autor reitera o conhecido argumento de Feferman, com alguns comentários relevantes. Feferman (1977) argumenta que se espera de um fundamento da matemática que ele forneça as noções de uma coleção não estruturada e de uma operação qualquer entre duas coleções e que a teoria das categorias, assim como outras teorias algébricas, não pode fazê-lo, devendo-se antes apoiar em alguma teoria fundacional de fundo que o faça. Por fim, a objeção que parece ser a central que Hellman dirige aos fundacionalistas categóricos é denominada como ‘o problema do endereço residencial’. Esse último problema gira em torno da ideia de que a teoria das categorias não poderia, por si só, fornecer bases para que se decida sobre sentenças que afirmam, de forma assertórica, a existência de estruturas tornando verdadeiras as sentenças da matemática.

É digno de nota que Hellman também faz algumas observações, ainda esquemáticas, com o objetivo de levantar dúvidas sobre o que o autor chama de uma ‘autonomia forte’. A teoria das categorias satisfaria uma tal autonomia forte se a teoria não só puder fornecer fundamentos que se sustentam por si mesmos, mas também que esses fundamentos sejam capazes de um “desenvolvimento conceitual inteligível do início ao fim, genuinamente distintivo”, sem qualquer desvio pela teoria de conjuntos (2003, p. 6). O ponto em se levantar essa dúvida é que não é absolutamente claro se realmente construções abstratas em termos de categorias seriam *compreensíveis* sem uma explicação em termos de outras teorias mais intuitivas, como as teorias dos conjuntos.

O já mencionado argumento de Feferman é apresentado em Feferman (1977) como uma objeção ao projeto fundacional de Lawvere de axiomatizar a matemática como uma teoria da categoria de todas as categorias. Ainda assim, o argumento pode ser lido de forma mais geral<sup>6</sup>. Ele se baseia na ideia de que conceitos introduzidos para se classificar estruturas, bem como o próprio conceito geral de ‘estrutura’, dependem definicionalmente de alguma noção prévia de

---

<sup>6</sup> Que a objeção tenha sido direcionada ao programa de fundamentação mencionado é explicitamente afirmado por Feferman. Meu ponto aqui é que é trivial que a objeção possa ser estendida para qualquer projeto fundacional onde as noções primitivas da teoria das categorias apareçam como as mais fundamentais da matemática - desde que aceitemos, claro, a premissa de que as noções de classe e operação devem ser propriamente *explicitadas* dentro da teoria fundamental.

operação e coleção. Dentre tais conceitos “estruturais” estariam pelo menos conceitos algébricos como grupos, anéis, etc. Mas incluiriam também o conceito de ‘categoria’ e, conseqüentemente, os conceitos mais específicos que resultam de se adicionar ao conceito de categoria determinações adicionais, como o conceito de topos.

As noções de ‘coleção’ e de ‘operação’ não só são empregadas na hora de se definir o conceito de categoria, mas também aparecem de forma crucial nas etapas posteriores de desenvolvimento da teoria, por exemplo na explicação do conceito de um funtor entre categorias. Na hora de decidir sobre questões de completude formuladas em termos de *coleções* de morfismos, muitas vezes também é necessário que se realize a *operação* de produto cartesiano sobre coleções de estruturas em uma categoria. Então:

[...] Em cada passo devemos fazer uso das noções não estruturadas de operação e coleção para explicar a noção estruturada a ser estudada. A prioridade, se não primazia, lógica e psicológica das noções de operação e coleção é, então, evidente (Feferman, 1977, p. 150; tradução minha).

Feferman atribui uma espécie de prioridade psicológica aos conceitos de coleção e operação em relação aos conceitos ditos “estruturais”. Pode-se objetar que tal prioridade é, em larga medida, subjetiva. Matemáticos distintos possuem intuições distintas. Matemáticos treinados de forma diferente, tendem a entender mais facilmente noções muito diferentes entre si. Mas o fato de que as pessoas primeiro aprendam um certo conceito via um outro conceito que elas já dominam, não faz com que o primeiro conceito deva necessariamente ser definido em termos do segundo. A uma tal objeção, Feferman certamente replicaria que quando ele fala em “prioridade” dos conceitos de *operação* e *coleção* em relação aos conceitos estruturais, não está falando no tipo de “prioridade cognitiva” ou “psicológica” que tenho em mente, e sim que:

[...]os conceitos gerais de operação e coleção possuem prioridade *lógica* com respeito às noções estruturais (tais como ‘grupo’, ‘categoria’, etc.) porque as últimas são definidas em termos da primeira e não conversamente. Ao mesmo tempo, acredito que a experiência demonstra sua *prioridade psicológica*. Entendo que praticantes da teoria das categorias se sentem tão em casa em seu assunto que eles acham mais natural pensar em termos categóricos em vez de termos conjunto-teoréticos, mas eu compararia isso com não precisando ouvir, uma vez que se aprendeu a compor músicas (Feferman, 1977, p.153; tradução minha).

É plausível tentarmos responder ao argumento de Feferman sugerindo que a teoria das categorias fornece seu próprio conceito de ‘operação’ e ‘classe’ nos termos ‘morfismo’ e ‘objeto’, e esses conceitos são implicitamente definidos pelos axiomas, da mesma maneira como Hilbert sugere que os conceitos de ‘ponto’ e

‘reta’ são definidos pelos axiomas da geometria. Um grupo de automorfismos, por exemplo, pode ser descrito, em termos conjuntos teóricos, como um conjunto domínio  $S$  equipado com um conjunto  $F$  de operações unárias  $S \rightarrow S$ , satisfazendo os axiomas:

- (i) Existe uma função de identidade em  $F$ :  $\{f(x) = x \mid x \in S\} \in F$ ;
- (ii) Toda função em  $F$  possui uma inversa: Se  $f(x) \in F$  então  $f^{-1}(x) \in F$ ;
- (iii) A composição de duas funções de  $F$  também é uma função de  $F$ : Se  $f(x)$  e  $g(x) \in F$  então  $f(g(x)) \in F$ .

Mas podemos também, equivalentemente, descrever um grupo de automorfismos como uma categoria formada por um certo objeto  $S$  junto com seu morfismo identidade  $Id_S$  e uma lista de endomorfismos  $f: S \rightarrow S$  fechada sobre composição, onde todo morfismo  $f$  é um isomorfismo. As “operações” mencionadas na definição conjunto teórica de um grupo de automorfismos correspondem, precisamente, a *morfismos* em uma certa categoria; à “classe”, ou conjunto subjacente, corresponde um objeto.

É nesse ponto que Hellman faz uma contribuição à interpretação do argumento de Feferman ao notar que o problema com essa saída é precisamente a de que ela se baseia em um apelo a uma interpretação pretendida para a operação de composição, como composição de funções definidas sobre algum tipo de coleção. Hellman acredita que geralmente teóricos das categorias apresentam os axiomas como sendo puramente “algébricos”. Os axiomas da teoria não são concebidos como asserindo verdades sobre algum tipo de objetos, mas apenas estipulando uma lista de condições definidoras que estabelecem os requisitos sob os quais algo pode ser chamado de uma ‘categoria’, assim como interpretamos axiomas de teorias algébricas. Axiomas algébricos meramente estabelecem o que significa dizer que algo é uma estrutura de um certo tipo. Se segue que os termos da teoria não necessariamente precisam ser entendidos tal como são nessa interpretação pretendida. Morfismos não precisam ser funções e, conseqüentemente, a ‘composição’ mencionada nos axiomas nem sempre se identifica com a composição entre funções em todas as possíveis interpretações da teoria.

Na verdade, o argumento de Feferman pressupõe que tratemos os axiomas da teoria das categorias como “não-assertóricos” ou algébricos, no sentido que especificamos. O ponto é que as noções de coleção e de operação seriam necessárias para que se especifique o que é que significa dizer de *algo* que ele satisfaz os axiomas da teoria. Classes e operações são o que constituem esse algo,



que informalmente chamamos de ‘estrutura’. Quando apresentamos os axiomas para a teoria das categorias, temos que fazer sentido da fala de que uma certa coleção equipada com uma certa operação que passa a ser designada como ‘composição’ forma uma categoria. O que está em jogo não seria apenas uma noção de ‘classe’ que possa ser fornecida de forma interna a uma categoria (pela noção de ‘objeto’), mas uma que deve ser fornecida antes que se introduza a noção de ‘categoria’, dando sentido preciso a uma definição da forma: ‘uma categoria é uma *classe* de objetos e uma *classe* de morfismos sujeitos a uma *operação* de composição com tais e tais propriedades...’. Uma vez que a teoria das categorias não pode ela mesma fornecer essas noções de *classe* e *operação*, seria necessária alguma outra teoria externa, que de acordo com Feferman poderia ser uma teoria extensional dos conjuntos, ou uma teoria intensional dos tipos.

O principal argumento que Hellman apresenta não se reduz a essa objeção apresentada por Feferman, embora deva estar relacionado com ela de alguma forma. A questão pode ser colocada de forma curta: “[...]De onde as categorias vêm e onde elas vivem? [...] Ou, mais formalmente, quais axiomas governam a existências das categorias ou dos topoi?” (Hellman, 2003, p. 9).

O problema aqui é o de que axiomas algébricos para a teoria das categorias, bem como axiomas para tipos específicos de categorias, não envolvem alegações existenciais assertóricas. Não se trata de dizer que nenhum quantificador existencial ocorre formalmente nesses axiomas (o que seria simplesmente falso), e nem mesmo que eles só ocorrem dentro de afirmações condicionais (o que seria verdadeiro para os axiomas universais que se aplicam a qualquer categoria, mas falso para axiomas de topos ou outros tipos de categorias que exijam a existência *interna* de alguns objetos universais). Se trata de uma reiteração de que mesmo as afirmações existenciais devem ser lidas, nesse contexto, ao modo algébrico e não assertórico. Para tomar um exemplo, considere o axioma da teoria de topos afirmando a existência de um objeto terminal. Tal axioma é análogo a axiomas algébricos que afirmam que estruturas de um certo tipo possuem algum elemento que satisfaça uma certa propriedade. E não é análogo a um axioma do infinito em alguma teoria de conjuntos, por exemplo, que afirma, de forma absoluta, a existência de um conjunto com uma quantidade infinita de elementos. Mas é precisamente afirmações desse último tipo que são requeridas. Axiomas algébricos podem ser usados para justificar que em uma categoria de um certo tipo existe algum objeto que satisfaz uma certa propriedade, mas não podem justificar que uma certa categoria existe, de forma absoluta.

Uma objeção que parece quase imediata à ideia de que sejam necessários axiomas ou alguma teoria, mesmo que informal, legislando sobre a existência de estruturas matemáticas tem forte inspiração na ideia hilbertiana de verdade matemática. Uma vez que não estamos lidando com entidades concretas, parece razoável afirmar que a consistência das proposições que descrevem uma certa estrutura matemática segue-se sua existência enquanto estrutura abstrata. Hellman interpreta a afirmação de que a consistência garante a existência como um sinônimo do metateorema da completude para a lógica de primeira ordem. (Hellman, 2003, p. 11).

Duas objeções são explicitamente levantadas a essa sugestão. 1) Essa saída implica comprometer a autonomia da teoria das categorias, já que o teorema da completude deve ser provado dentro de algum *framework* que usualmente é a teoria dos modelos. Uma vez que a teoria de modelos seria, nas palavras de Hellman, “formalmente parte da teoria dos conjuntos” (2003, p. 11), adotar esse metateorema como a lei fundamental que governa a existência no contexto da teoria das categorias privaria a teoria de sua suposta autonomia em relação a teoria dos conjuntos. Poder-se-ia supor, então, que a solução deveria vir de uma reformulação da metalógica feita do ponto de vista categórico. Mas não se poderia apelar para os axiomas de algum topos precisamente porque esses axiomas seriam definições algébricas para um tipo específico de categoria e, portanto, qualquer afirmação derivada desses axiomas é uma asserção hipotética geral que diz que em estruturas satisfazendo certas condições algumas propriedades são satisfeitas. 2) Os modelos que são estabelecidos pelo teorema da completude não coincidem necessariamente com os modelos pretendidos. O teorema da completude para a lógica *de primeira ordem* não garante que a construção intuitiva que pretendemos axiomatizar “exista”, mas apenas que exista alguma coisa que satisfaça os axiomas que formulamos, aceitando, por exemplo, modelos de cardinalidade superior ou inferior (portanto não isomorfos) aos pretendidos, como mostra o teorema de Lowenheim-Skolem.

Qual seria, propriamente, o problema de se assumir que toda sentença existencial da matemática é meramente uma atribuição, por assim dizer, “relativa” de existência? O problema seria o de cairmos na posição que podemos chamar de dedutivismo: toda sentença matemática, embora possa se parecer com uma verdade determinada, no fim das contas seria apenas uma afirmação hipotética que dependeria da existência das estruturas que estamos investigando. Hellman assume que uma tal posição não é aceitável pois “ameaçaria despojar a matemática

de qualquer conteúdo distintivo” (Hellman, 2003, p.9). Uma referência é feita ao ensaio de Quine “Truth by Convention”.

### A RESPOSTA DE AWODEY

Mesmo que a teoria das categorias seja o *framework* dominante entre muitos matemáticos estruturalistas praticantes, formular sistematicamente um estruturalismo filosófico baseado em se interpretar corretamente essa prática é certamente um problema em aberto. Como temos enfatizado, a proposta de Awodey é que a teoria das categorias seja usada para fornecer uma noção precisa e flexível de ‘estrutura’ que se adeque melhor a prática da matemática moderna de se importar apenas com a estrutura abstrata dos objetos matemáticos. Mas essa sugestão ainda não é a mesma coisa que vindicar algum tipo de filosofia sistemática que possamos chamar de um ‘estruturalismo categórico’.

Como mencionamos, o artigo de Hellman contestando a sugestão de Awodey motivou esse último a publicar outro texto como uma resposta às objeções de Hellman. Mesmo se inspecionarmos apenas o texto de 1996, onde é apresentada a sugestão de que a noção de ‘estrutura’ deveria ser buscada na teoria das categorias, é fácil ver que pelo menos uma parte das objeções de Hellman se baseava em alguns desentendimentos sobre o significado preciso da sugestão de Awodey. Já nesse texto, o autor tenta desvencilhar sua proposta de qualquer tipo de fundacionalismo (1996, p. 210). Também já dizia que a perspectiva estrutural endossada pela teoria das categorias poderia ser sumarizada como a afirmação de que a matemática é sobre forma invariante e não sobre um universo de objetos matemáticos que consistiriam em átomos lógicos (Awodey, 1996, p. 235).

Na resposta a Hellman, Awodey enfatiza que a proposta de se empregar a teoria das categorias para caracterizar estrutura de forma autônoma se trata de um projeto radicalmente antifundacionista por natureza. O que está em questão não é que a teoria das categorias supostamente proveria fundamentos alternativos para a matemática, e sim uma linguagem e métodos que viabilizam a prática matemática dispensando aquilo que usualmente chamamos de ‘fundamentos’.

Ao propor o problema do endereço residencial, Hellman impõe uma exigência que só faria sentido de um ponto de vista fundacionista. Esse ponto de vista seria caracterizado pela ideia de se construir objetos matemáticos específicos dentro de um sistema fundacional particular de modo que:

(1) Haja objetos suficientes para se representar os objetos da matemática ordinária, números, espaços, álgebras, variedades, etc.;

(2) Haja leis, axiomas e regras suficientes para se codificar todas as inferências e raciocínios que na matemática se faz sobre tais objetos.

Por outro lado, a perspectiva categórica seria caracterizada, numa primeira aproximação grosseira, por um ponto de vista que “ênfatiza forma em detrimento de conteúdo, descrições sobre construções, especificação de pressuposições sobre fundamentos dedutivos, definição de propriedades essenciais em detrimento da construção de objetos satisfazendo tais propriedades” (Awodey, 2004, p. 3). Em oposição à perspectiva que satisfaz as duas exigências mencionadas acima, na maneira propriamente categórica por excelência especificamos apenas a informação ou estrutura absolutamente necessária naquele contexto, sem que se pressuponha algum “conhecimento último, especificação ou determinação completa dos objetos envolvidos” (idem). Pela linguagem e pelos métodos típicos da teoria das categorias, não haveria nenhuma necessidade de se comprometer com um universo fixo de todas as entidades matemáticas e nem mesmo com um sistema de todas as inferências.

Dizer que não há um comprometimento com um universo fixo de todas as entidades, não é o mesmo que dizer que há vários desses universos. A proposta de John Bell (1986) baseada na substituição de uma matemática absoluta interpretada sobre um universo único por uma matemática aberta a interpretação em diversos topoi correspondentes a diversas “teorias de conjuntos locais” ainda seria, essencialmente, uma proposta fundacionalista. A questão de se existem diversos universos e sistemas de inferência para a matemática seria baseada, de acordo com Awodey (2004, p.4), em uma pré-concepção fundacionalista da matemática. De forma talvez um pouco imprecisa demais, Awodey diz que a perspectiva categórica seria melhor descrita pela afirmação de que não existem tais universos e sistemas.

Essa liberação do comprometimento com algum universo fixo de entidades regidas por leis fixas torna os axiomas e teoremas da matemática “essencialmente esquemáticos”. O que significaria que eles gozam de um tipo de generalidade que não resulta do emprego de quantificadores varrendo universos fixos, mas sim do fato de que nenhuma informação acerca de um universo de objetos é contida nessas afirmações, a não ser aquelas absolutamente necessárias dentro daquele contexto. Todo teorema matemático possui, mesmo que *implicitamente*, uma forma geral grosseiramente expressa por: “se tais e tais condições forem o caso, então tal e tal é o caso” (Awodey, 2003, p. 7).

Vamos tomar um exemplo particular qualquer de teorema da álgebra, por exemplo, o teorema de Cauchy dentro da teoria dos grupos. O teorema diz que se

$G$  é um grupo finito e  $p$  é algum número primo que divide a ordem de  $G$  (ou seja, a cardinalidade do domínio de  $G$ ) então  $G$  contém um elemento de ordem  $p$ , i.e., algum elemento  $x$  tal que  $p$  é o menor inteiro positivo e  $x^p$  que é igual ao elemento neutro do grupo  $G$ . Lembremos que a abordagem *bottom up* ou fundacionalista é caracterizada por começar pelo desenvolvimento de uma ontologia, cujos elementos básicos consistem em átomos lógicos a partir dos quais se constrói os objetos da matemática. Conceitos estruturais, tais como o conceito de monoide, grupo, ou mesmo categoria, são posteriormente introduzidos como uma forma de se reunir sobre um nome comum espécies de construções de acordo com sua morfologia, suas propriedades estruturais. Assim, para um fundacionalista, o teorema de Cauchy afirmaria algo da forma: “Para qualquer objeto  $X$  do domínio fixo de todos os objetos matemáticos tal que  $X$  seja um grupo finito vale tal e tal propriedade”. A abordagem *top-down* reconhece que o teorema, em sua formulação geral, é mais universal do que a interpretação particular que o fundacionalista propõe dentro de seu sistema fundacional. Parafraseando Awodey para adaptá-lo ao meu exemplo: o teorema em questão não é uma quantificação universal sobre um domínio específico de objetos, pressupostos ou construídos, de alguma forma fixos e dados; o teorema em questão, embora fale sobre todos os grupos finitos, não é sobre todos os grupos dentro de um universo fixo e nem mesmo sobre todos os grupos finitos possíveis em algum domínio de todos os universos possíveis; é uma afirmação esquemática sobre uma estrutura aberta a possuir várias instâncias (Awodey, 2004, p. 5).

### **OBSERVAÇÕES SOBRE O COMENTÁRIO DE HELLMAN À TRÉPLICA DE AWODEY**

Em um texto posterior, Hellman (2006) forneceu comentários às duas principais respostas suscitadas pelos seus argumentos contra a autonomia da teoria das categorias. “A resposta hilbertiana de Awodey”, como o autor denomina a resposta que acabamos de descrever, enfrentaria um dilema: ou bem a matemática é uma mera rede formal complexa de interconexões dedutivas e conceituais, ou não. No caso positivo, de fato não precisaríamos nos preocupar com termos primitivos vindo a possuir significado dentro de axiomas assertóricos. De acordo com Hellman, nesse caso, questões de verdade que vão além da “verdade lógica” do cálculo de predicados de primeira ordem utilizado só surgiriam em contextos de aplicação da matemática onde se assumisse que as condições antecedentes em um teorema são de fato satisfeitas. Se uma tal posição ainda é

viável depois de todas as críticas levantadas ao dedutivismo, seria uma questão em aberto.

Do outro lado da moeda, assumimos que os primitivos da teoria possuem significado, mesmo que façamos a assunção de que ele é, em algum sentido, multifacetado. A interpretação algébrica dos axiomas da teoria das categorias é, de fato, crucial para Awodey, pois é tal interpretação que confere flexibilidade à linguagem da teoria das categorias, permitindo, por exemplo, representar funções, homomorfismos, relações, etc., por meio da mesma noção de ‘morfismo’. Portanto, o conteúdo semântico da noção de ‘morfismo’ é contextual: ele depende da categoria na qual o morfismo é incluso. Morfismos não precisam ser funções ordinárias, só precisam satisfazer os axiomas. Ao explicar o conceito de ‘morfismo’ dizendo que eles são *qualquer coisa que satisfaça os axiomas* enfrentamos um novo dilema: ou bem estamos tratando a própria noção de ‘satisfação de axiomas’ como primitiva, ou então novamente comprometemos a autonomia da teoria das categorias, fazendo com que a explicação do conceito de categoria dependa, no fim das contas, da noção modelo teórica de *satisfação*.

Quanto ao primeiro dilema, parece claro que Hellman ignorou ou não compreendeu a explicação de como a abordagem *top-down* não colapsa com o dedutivismo. Dedutivismo é a ideia de que toda sentença matemática é hipotética de um modo tal que sua forma aparente não deixa explícito. Para o dedutivista, todo teorema P diz na verdade que ‘Se for o caso que todas as leis, axiomas e regras do sistema são verdadeiras, então P’. Conseqüentemente, uma sentença matemática da forma ‘Se A então B’ na verdade diria que ‘Se for o caso que todas as leis...então Se A então B’. Críticas ao dedutivismo geralmente se baseiam na ideia de que ele torna todos os teoremas hipotéticos de tal modo que nunca poder-se-ia propriamente determinar a verdade de qualquer teorema, já que as condições antecedentes sempre permaneceriam em aberto. A leitura *top-down* do teorema de Cauchy que propomos alguns parágrafos acima não é hipotética no sentido dedutivista. Dissemos que o teorema é da forma ‘se tal e tal ocorre, então tal e tal era o caso’. Mas as condições antecedentes não eram tomadas como afirmações assertóricas com algum valor de verdade que nunca saberemos determinar, e sim como uma lista de condições especificando o escopo de aplicação da afirmação conseqüente. Na abordagem *top-down*, todo teorema diz que uma estrutura de um certo tipo possui invariavelmente uma certa propriedade. Para o dedutivista, todo teorema diz que se uma lista de leis, axiomas e regras assertóricos forem verdadeiros, uma certa proposição seria verdadeira. Em suma, diferentemente do que ocorre com a interpretação dedutivista de um teorema, na interpretação *top-down* o teorema pode vir a possuir (e geralmente possui) um valor de verdade

determinável, já que o papel do antecedente é apenas o de fixar sobre que tipo de construções estruturais o conseqüente fala.

Quanto ao segundo dilema, basta apontar que não é razoável a alegação de que estamos, no fim das contas, empregando a noção modelo teórica de ‘satisfação’, ou pior ainda, mobilizando uma noção indefinível. Uma das mais distintivas características da linguagem ordinária informal é a sua universalidade: ela possui uma infinidade de usos que ultrapassa o de qualquer linguagem formal. Dentre essa infinidade de usos, certamente se encontra a sua função de introduzir e explicar uma determinada teoria ou linguagem formal. Do fato de que uma certa noção informal intuitiva é empregada na linguagem ordinária ao se apresentar uma teoria formal  $T$  não se segue que a noção é pertinente à teoria  $T$  e muito menos que ela é um primitivo da teoria. Do contrário, deveríamos passar a dizer também que os conceitos de ‘unidade’, ‘coisa’, ‘qualquer’ são primitivos da teoria, já que dizemos ‘uma categoria é qualquer coisa que satisfaça os axiomas’.

A noção de ‘satisfação’ na expressão ‘o que quer que satisfaça os axiomas’ já era empregada de forma intuitiva dentro da matemática antes de ganhar expressão formal e sistemática dentro da teoria dos modelos. E ainda hoje as noções de *satisfação* e *modelo* são usadas em contextos que a teoria formal e sistemática dos modelos não pode abarcar. Se como Hellman diz, essa teoria é formalmente parte da teoria dos conjuntos, como é que ela poderia explicar o significado de afirmações que envolvem dizer que universos de estruturas tão grandes quanto o universo de todos os conjuntos são um modelo para uma certa teoria? A matemática contemporânea possui pelo menos alguns exemplos dessas proposições<sup>7</sup>. Também é razoável levantar dúvidas sobre se a noção intuitiva de “*satisfação*” seja um primitivo formal da teoria pelo o fato de que ela é, na verdade, eliminável na expressão informal. Pode-se dizer, sem mudança de significado, ‘uma categoria é...(segue-se os axiomas)’, em vez de ‘uma categoria é qualquer coisa que satisfaça os seguintes axiomas...’. A mesma coisa acontece com qualquer teoria algébrica.

## CONCLUSÃO

A questão sobre o lugar da teoria das categorias dentro da imagem total do conhecimento humano, e não só dentro da matemática, é ainda um problema filosófico em aberto. Neste artigo lidamos com questões que dizem respeito à possibilidade de se empregar a teoria como uma linguagem autônoma para enquadrar uma concepção filosófica estruturalista dos objetos matemáticos.

---

<sup>7</sup> Para mencionar três exemplos: falamos sobre modelar a própria teoria das categorias; teorias de tipos; e a geometria diferencial sintética.

Como uma resposta ao problema da insuficiência da teoria para decidir questões de existência no contexto matemático, reiteramos o argumento de Awodey de acordo com o qual a concepção de matemática encarnada nos métodos próprios da teoria das categorias contrasta com a concepção fundacionalista tradicional, pois nunca envolve mais do que existência contextual. Como contribuição ao debate, fizemos um esforço de mostrar que a posição de Awodey não pode ser confundida com as antigas posições dedutivistas e também que ela não pressupõe nenhum conceito de 'satisfação' primitivo ou externo à teoria das categorias, como acusado por Hellman.

## REFERÊNCIAS

AWODEY, S. Structure in mathematics and logic: A categorical perspective. *Philosophia Mathematica*, v. 4, n. 3, 1996. pp. 209-237.

\_\_\_\_\_. An Answer to Hellman's Question: Does Category Theory Provide a Framework for Mathematical Structuralism?. *Philosophia Mathematica*, v. 12, n. 1, 2004. pp. 54-64.

BELL, J. Category Theory and the Foundations of Mathematics. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 32, No. 4., 1981, pp. 349-358.

\_\_\_\_\_. From absolute to local mathematics. *Synthese*, v. 69, 1986, pp. 409-426.

BENACERRAF, P. What numbers could not be. *Philosophical Review*, vol. 74, n. 1, 1965, pp. 47-73.

CAMPBELL, H.E. *The structure of arithmetic*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.

CARTER, J. Structuralism as a philosophy of mathematical practice. *Synthese*, v. 163, n. 2, 2008, pp. 119-131.

CHANG, C., KEISLER, H. *Model Theory*. 3rd enl. ed. New York: Elsevier, 1990.

DUMMETT, M. *Frege: Philosophy of mathematics*. Melksham: Redwood Press Ltda. 1991.

EILENBERG, S.; SAUNDERS, M.L. General Theory of Natural Equivalences. *Transactions of the American Mathematical Society*, Vol. 58, No. 2, 1945, pp. 231-294.

FEFERMAN, S. Categorical foundations and foundations of category theory. In: *Logic, foundations of mathematics, and computability theory*. Dordrecht: Springer, 1977. pp. 149-169.

GROTHENDIECK, A. Sur quelques points d'algèbre homologique. *Tohoku Mathematical Journal*, Second Series, v. 9, n. 2, 1957, pp. 119-183.

HALE, B. Structuralism's unpaid epistemological debts. *Philosophia Mathematica*, v. 4, n. 2, 1996. p. 124-147.

HELLMAN, G. Does category theory provide a framework for mathematical structuralism?. *Philosophia Mathematica*, v. 11, n. 2, 2003, pp. 129-157.



\_\_\_\_\_. What is categorical structuralism?. In: van Benthem, J. et al (eds.). *The Age of Alternative Logics*. Dordrecht: Springer, 2006. pp. 151-161.

LANDRY, E., MARQUIS, Jean-Pierre. Categories in Context: Historical, Foundational, and Philosophical. *Philosophia Mathematica*, v.13, n.1, 2005, pp.1-43

LAWVERE, F. W. Functorial semantics of algebraic theories. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 50, n. 5, 1963, p. 869.

\_\_\_\_\_. The category of categories as a foundation for mathematics. *Proceedings of the conference on categorical algebra*, 1966, p. 1-20.

\_\_\_\_\_. An elementary theory of the category of sets (long version) with commentary. *Reprints in Theory and Applications of Categories*, v. 11, 2005, p. 1-35.

MARQUIS, J.-P. *From a geometrical point of view: a study of the history and philosophy of category theory*. New York: Springer Science & Business Media, 2008.

MAYBERRY, J. What is Required of a Foundation for Mathematics?. *Philosophia Mathematica*, v. 2, n. 1, 1994, pp. 16-35.

MCLARTY, Colin. Exploring categorical structuralism. *Philosophia Mathematica*, v. 12, n. 1, 2004. pp. 37-53.

\_\_\_\_\_. The uses and abuses of the history of topos theory. *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 41, n.3, 1990. pp.351-375.

PARSONS, C. Frege's Theory of Number. In: Black, M.; Alston, W.P. (eds.). *Philosophy in America*. Ithaca: Cornell University Press, 1964, pp. 180-203.


RESNIK, M. Mathematics as a Science of Patterns: Ontology and Reference. *Noûs*, Vol. 15, No. 4, Special Issue on Philosophy of Mathematics, 1981, pp. 529- 550.

SHAPIRO, S. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. New York: Oxford University Press. 1997.

TSEMENTZIS, D. Univalent foundations as structuralist foundations. *Synthese*, v. 194, n. 9, 2017, p. 3583-3617.

## Klossowski: Um fantasma entre Nietzsche e Foucault?

*Klossowski: A ghost between Nietzsche and Foucault?*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID22108

**Yolanda Gloria Gamboa Muñoz**

Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP)

 0000-0001-5569-2727

hilacha@uol.com.br

**Resumo:** Após a montagem de um cenário fragmentário escolhendo determinadas expressões do pensamento de Klossowski sobre Nietzsche e assinalando um começo de leitura com duplo ponto de partida (de experiência pessoal e na via do Incipit), pretendo realizar um exercício de leitura textual utilizando uma expressão sobre Pierre Klossowski inscrita e mascarada por Foucault no *Theatrum Philosophicum*. Encaminho esse exercício de caracterização nominal - “um outro signo maior e excessivo” - fazendo determinadas referências ao papel do signo, do excesso e do gesto. Nosso suposto é que, ao considerar a apropriação foucaultiana deste signo gestual – sob o nome de Klossowski – seja possível desenhar uma fantasmagórica figura tríade apontando, de passagem, para um possível atravessamento, desvio e obstaculização de uma habitual relação simples e teórica entre os pensamentos de Nietzsche e de Foucault.

**Palavras chaves:** Klossowski; Nietzsche; Foucault.

**Abstract:** After the assemblage of a fragmentary scenario, selecting certain expression of Klossowski’s thinking about Nietzsche and signaling a beginning of a reading with a double starting point (from personal experience and in the way of the Incipit), I intend to carry out an exercise of textual reading by making use of an expression of Pierre Klossowski that was inscribed and masked by Foucault in his *Theatrum Philosophicum*. I carry forward this exercise of nominal characterization -- “another great and excessive sign” – by making some references to the role of sign, of excess, and of gesture. Our purport is that taking into consideration Foucault’s appropriation of this gestural sign—under the name of Klossowski —makes it possible to chart a phantasmagoric triad figure, pointing out, by the way, for a possible crossing, detour, and hindrance of a habitual relationship, simple and theoretical, between the thought of Nietzsche and that of Foucault.

**Keywords:** Klossowski; Nietzsche; Foucault.

*El esfuerzo que haga por tomar los recuerdos y lanzarlos al futuro, será como algo que me mantenga en el aire mientras la muerte pase por la tierra.*

Felisberto Hernández

## I MONTAGEM DE UM CENÁRIO.

Se a complexa e desafiante tríade nominal constituída pelos personagens Nietzsche, Foucault e Klossowski precisa de um cenário de palavras onde seja possível esboçar alguns de seus gestos, tentaremos construí-lo, provisoriamente, como um solo esburacado que possa sustentar a si próprio por intermédio de determinadas expressões textuais.

Recolhamos, em primeiro lugar, da própria linguagem de Klossowski, seis expressões inscritas na sua polêmica leitura de Nietzsche. Podemos visualiza-las como “modelos de vida” dispostos no chão ao modo do “Mito de Er” de Platão (618 a), no qual, antes da próxima reencarnação, as almas escolhem seus atributos externos e do corpo, pois a *areté* não se escolhe (617e) e lembrando que, ao ter menos possibilidades ou ser o último a escolher, o profeta chama a escolher com coragem (619b) (Platão, 1983, p. 492-495). Acrescentemos que, sem inocência, esse Mito da escolha das almas será privilegiado por Klossowski na sua Introdução à tradução ao francês da *Gaia Ciência*, que ele realiza em 1957. Porém, não se trata de recolher essas frases dispostas no chão para que nos conduzam à procura de uma unidade, nem para aproximá-las entre si em função do critério de semelhança. Dito de outra forma, não podemos considerá-las “modelos” em sentido platônico. De modo que, tentando preservar sua singularidade, selecionaremos a seguir seis fragmentos de sua escrita, que ao modo do “reverso dos seis dias da criação do mundo” sejam possibilidades lançadas corajosamente ao porvir:

- “Há um instinto gerador de deuses que em Nietzsche é ao mesmo tempo vontade criadora e vontade de eternização” (...) “O não ensinável o atinge e alcança em sua solidão” (Klossowski, 1980, p.169)<sup>1</sup>
- “O Eterno retorno implica a abolição de toda vida pessoal restituída ao ser, para maior glória do ser. Isso é o que ele quis ensinar, e que ele julgava digno de ser ensinado” (Klossowski, 1957, p. 34)
- “(Zaratustra) por um lado é Cristo tal como o compreende Nietzsche secreta e cuidadosamente, mas, por outro lado, enquanto Acusador do Cristo tradicional, prepara o caminho para a chegada de Dionísio filósofo” (Klossowski, 1980, p.145)
- “A doutrina do Eterno retorno é um simulacro de doutrina cujo caráter paródico

<sup>1</sup> Quando as referências bibliográficas indicam o texto utilizado em francês ou espanhol as traduções são sempre nossas.

dá conta até da hilaridade” (Klossowski, 1980, p.170)

- “O Eterno retorno de todas as coisas escolhe tornar-se em irrisão de sua própria doutrina (...) O Eterno retorno de todas as coisas quer também o retorno dos deuses” (Klossowski, 1980, p.171).
- “Ninguém incita tanto seu intérprete a lhe parodiar como Nietzsche” (Klossowski, 1980, p.143)

Neste pensamento singular, afastado da procura de uma unidade e que sem inocência acentua os antagonismos e os simulacros, encontramos entrelaçamentos de fios sutis, que em certas oportunidades nomeiam três virtudes cardeais em Nietzsche: as forças de eternização, de adoração e de criação (Klossowski, 1980, p.171) ou que consideram um todo indissolúvel: o pensamento lúcido, o delírio e o complot (Klossowski, 1969, p. 12) e que, outras vezes, irrompem saltando parodicamente desde a *Gaia ciência* até a *Consideração Extemporânea II* (Klossowski, 1957, p.10 e11) para assinalar, nesse escrito de 1876, um triângulo do Saber: Instante, Esquecimento e Vontade. *Instante*, aliás, explicitado como possibilidade de sentir fora da história e vive-lo diferentemente, segundo se trate do animal, da criança e do homem adulto (esse último carregando os espectros do passado, tendo assim devorada a calma do instante posterior). No entanto, a possibilidade de pensar a história composta de atos e criações surgidas do esquecimento mostraria uma estreita relação (*rapport*) entre *esquecimento* e *querer criador*. Leitura também tripla que lhe faz vislumbrar, já nesse espaço da *Segunda Extemporânea*, o estímulo da noção de Eterno Retorno como possibilidade fora da história e assim relacioná-lo à faculdade de esquecer. Klossowski vai desenhando, dessa forma e de muitas outras, por intermédio de um pensamento literário-filosófico, uma espécie de percurso tortuoso que faz com que à luz dessa leitura Nietzsche, promova primeiramente uma “autoverificação” em sua própria existência, para logo descobrir sua própria fatalidade e, finalmente, exteriorizar-se num “acontecimento capital”: Zaratustra.

E como se posiciona Foucault diante dessa polêmica leitura relacional? Produzindo novos fios discursivos que se somam e contribuem para cobrir esse chão esburacado mediante outras tríades interpretativas. Isso palpita, a meu ver, não somente no texto explicitamente dedicado a Klossowski, *La prose d'Actéon*, mas numa espécie de fantasma de Klossowski que permanece acompanhando-o e movimentando-se à sombra de seus escritos. Prova gestual, por exemplo, é a silenciosa irrupção e interrupção da “mão de Roberte” (Foucault, 1994c, p.80) anos após ter realizado a descrição explícita e ambígua daquela “Roberte com duas existências ou de duas Roberte com uma existência” (Foucault, 1994 a, p.333) Mas ao ficarmos nessas considerações “perigosas” poderíamos ser conduzidos ao afastamento

das sérias análises textuais. No entanto, pensamos que em Foucault a valorizada leitura textual é substituída pela murmuração constante da materialidade discursiva, o que leva-nos a reparar, precisamente, em determinadas superficialidades de inscrição ao modo de “assinaturas sobre cheques” (Foucault, 1994 a, p.331): o nome de Klossowski será inscrito por Foucault numa nova trilogia, em diversas oportunidades, em suas referências a Bataille, Blanchot e Klossowski. Na discursografia foucaultiana haverá também uma série de *gestos repetitivos*, que, ao nosso ver, acompanham e duplicam a leitura nietzscheana de Klossowski. Na impossibilidade de explicitá-los, nesta ocasião, limitemo-nos a sua superficial nomeação gestual repetitiva onde, ao nosso ver, a sombra de Klossowski acompanha determinados procedimentos foucaultianos: a paródia genealógica e histórica para tratar da genealogia em Nietzsche; o salto aparentemente arbitrário desde a *Genealogia de Moral* até a *Consideração Extemporânea II*; a constante retomada do aforismo 333 da *Gaia Ciência*; o recolher “personagens não profundos” mas destinados ao esquecimento como na *Vida dos Homens Infâmes*; o uso da nomeação *Vontade de Saber*; a prática do desvio afirmativo até na filosofia da história de Hegel; e, também, o que já tem sido pertinentemente assinalado, a decisão filosófica de devolver ao simulacro sua potência perturbadora e seu tornar-se ilimitado instaurando a destruição de modelos e cópias, decisão que operaria na intermediação (*relais*) implícita do simulacro em *Isto não é um cachimbo* de Foucault (Sabot, 2004, p.15)<sup>2</sup>.

Gestos e procedimentos que caminham junto ao apagamento constante de possíveis “identidades” incluindo o próprio discurso. Apagamento que, em Foucault, está em relação com a autotransformação nos seus escritos, ao modo talvez de *Actéon* que, na última metamorfose, torna-se “impuro, frenético e deliciosamente profanador” (Foucault, 1994 a, p.327) Nesse sentido, podemos retomar uma das últimas transformações ou figuras-construto foucaultianas, localizada na Introdução ao *Uso dos prazeres*, isto é, um de seus últimos gestos inscritos na materialidade discursiva, a partir do qual considera a filosofia como exercício:

Mas o que é a filosofia hoje em dia – eu quero dizer a atividade filosófica – se ela não é o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ela não consiste, em lugar de legitimar o que já se sabe, no empreendimento de saber como e até onde seria possível pensar de outra maneira? (Foucault, 1984, p.14-15)

Por isso, será retomando essa última nuance reflexiva que procederemos no exercício proposto para essa ocasião, recolhendo e repetindo a caracterização de

<sup>2</sup> A numeração da página corresponde a uma cópia do artigo fornecida gentilmente pelo autor e pode não corresponder ao original da Revista *Concepts*.

Klossowski contida nos bastidores do *Theatrum Philosophicum*. Mas, antes da realização do exercício, debruçemo-nos nas possibilidades dos começos que nesta constelação discursiva não poderiam se instaurar, mas proliferar.

## II UMA DUPLICIDADE NOS COMEÇOS.

### a) Experiência pessoal ou um gesto de solipsismo?

Ao materializar a leitura de Klossowski sobre Nietzsche e o privilégio que Klossowski daria à experiência, segundo sublinha Foucault, limito-me a executar um gesto de abrir as mãos escolhendo começar por uma autoverificação experiencial marcando assim uma modificação de minhas próprias pesquisas “com” e “entre” os escritos de Foucault. Rastros da relação com o pensamento de Foucault que nos remetem aos anos 70, no Chile, numa época em que oficializar a leitura de Foucault constituía um desafio, pois a direção da Universidade de Chile acabava de rejeitá-lo para ministrar cursos como professor visitante (Muñoz, 2019, p.159). Continuei minhas pesquisas de aproximação ao transformável pensamento de Foucault, aqui no Brasil, oficialmente a partir do ano 1987, quando retomei o trabalho acadêmico, como estudante, tentando desenhar possíveis relações entre os escritos de Nietzsche e Foucault<sup>3</sup>, incluindo muitos rastros intermediários, principalmente aqueles de Bataille, Blanchot e Deleuze. Longo trajeto em que pesquisei a problemática da escolha na filosofia, forte em Nietzsche, mas não em Foucault, demorando para perceber que o escolher constituía uma temática ou doação de Paul Veyne aos percursos foucaultianos. Nessas pesquisas a escolha do Mito de Er de Platão constituiu sempre um cenário inaugural.

Porém, através de muitos desses caminhos e desvios, fui assinalando constantemente a desconfiança materializada nos livros publicados de Foucault, suas armadilhas discursivas, seu apagamento e desprendimento (*effacement et détachement*) proposital de si mesmo como autor, mas sem relacioná-lo ao que gostaria de destacar atualmente repetindo a própria denominação de Foucault “um outro signo maior e excessivo” (que estava ao lado do signo Deleuze!), com o qual me refiro ao nome de Klossowski. Nome que hoje avalio como um signo gestual de interrogação a ser reintroduzido na *discursografia* foucaultiana, sobretudo quando se trata de avaliar a leitura e apropriação que Foucault realiza do pensamento de Nietzsche. É só agora que a escolha do *daimon*, a declaração da Virgem

<sup>3</sup> Nessa época pretendia mapear “As seleções nietzscheanas de Foucault”, o que em determinado estágio do percurso transformaram-se em “As seleções foucaultianas de Nietzsche” e que, finalmente, sob uma outra nomeação, formaram parte do material de uma dissertação.

Láquesis, o ciclo das reencarnações e o esquecimento descobrem a figura de “a inversão como num espelho” com “O mais pesado dos pesos” e o “Eterno Retorno”, para me referir só a um dos sutis fios que atravessam o pensamento de Klossowski sobre Nietzsche.

Sem querer permanecer nesse território de experiências “auto-referentes”, mesmo simulando um gesto caro a Klossowski e situando-nos à sombra de uma pretensa “auto-crítica” - talvez localizada entre o Solipsismo e o *Selbsucht* - salto até um outro tipo de começo que consegue romper identidades até experienciais.

## b) O Incipit

Retomando uma expressão do artigo de Foucault sobre Klossowski, *La prose d'Actéon*, de 1964, isto é, seis anos anterior ao *Theatrum Philosophicum*, encontramos nele a expressão: “*Incipit* Klossowski, como Zaratustra” (Foucault, 1994 a, p. 327).

Lembremos que na utilização do *Incipit* Zaratustra realizada por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*, especificamente no sexto cenário da “*História de um erro ou Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar fábula*” (Nietzsche, 1973, p. 58) é possível constatar que o *Incipit* Zaratustra desse 6º cenário, utilizado por Nietzsche em latim (desviando-se de um simples *começo* em alemão: *Anfang*, *Beginn*), indica uma possível ligação com as reflexões sobre a transubstanciação e o movimento angélico. Para avaliar o peso dessa expressão, vale a pena lembrar que no século XIII e XIV sua utilização, como estudo lógico dos termos ou na via de uma teoria de interpretação das proposições (*incipit* e *desinit*), reunia uma convergência lógica, física e ontológica; solidariedade que reconhecia a interação entre ‘o instante da mudança’ e a atomicidade e continuidade do tempo físico em extenso. Teorias inseparáveis do estudo das denominadas mudanças paradoxais da transubstanciação e do movimento angélico.

Nesse sentido teríamos que nos perguntar em que direção aponta o *gesto* de Foucault, ao *repetir* a expressão de Nietzsche sobre Zaratustra, mas aplicada a Klossowski: “*Incipit* Klossowski, como Zaratustra”. Transubstanciação? Movimento angélico? Em todo caso e, nesta via, seria pertinente repetir, o que já foi dito na construção do cenário, Klossowski considerava Zaratustra como “acontecimento capital” por intermédio do qual Nietzsche consegue a exteriorização, isto é, abandonar a autoverificação solitária e o reencontro com sua própria fatalidade. Gesto de exteriorização? Abandono de um possível solipsismo? Sem uma tentativa de resposta podemos introduzir uma irrupção textual do solipsismo do próprio

Klossowski, que, na *Revogação do Edito de Nantes* é amplificada para tratar da contradição de gestos e palavras:

Alguns pensam que se comete solipsismo também com o gesto, cada vez que mediante um movimento da cabeça ou da mão se faz entender o contrário do que se diz. A que se refere essa frase de Quintiliano, que uso como epígrafe do catálogo razoado de minha coleção de quadros? Suponho que ao tema de mais de uma das obras do mestre desconhecido que figuram em minha coleção.

Em princípio, não se vê muito bem a relação estabelecida entre o gesto e a palavra, sobretudo quando não se trata somente de alguns gestos que constatamos, efetivamente, em várias das figuras representadas. Onde entra a palavra? Sem dúvida naquilo que o pintor supõe que seus personagens dizem, não menos naquilo que o espectador diz ao contemplar a cena. Mas se o solipsismo é cometido, se é algo oposto ao que as figuras dão a entender mediante qualquer gesto, é necessário que algo seja dito, para que esse oposto seja sensível: ao estar pintadas, calam-se. (Klossowski, 1975, p.11-12.)

### III UM EXERCÍCIO *ENTRE NIETZSCHE-FOUCAULT: SIGNO, EXCESSO E GESTO*

#### a) O signo

Tendo como primeira camada do cenário do signo a cuidadosa distinção entre signo (profético e irônico ao mesmo tempo) e simulacro (que teria a peculiaridade de não determinar um sentido) realizada por Foucault em *La prose d'Actéon*, escolhemos, no entanto, recolher elementos em camadas discursivas “posteriores” para nos aproximar do papel do signo (e assim de Klossowski como signo). Recolho a seguir e brevemente algumas materialidades discursivas que explicitam a própria utilização foucaultiana do signo, principalmente em “Nietzsche, Freud e Marx”, na *Ordem do Discurso* e nas referências a Paul Klee.

Em “Nietzsche, Freud e Marx” é possível constatar que a análise do século XVII mostra como as técnicas de interpretação e as teorias do signo repousavam, nesse período, sobre *a semelhança*. Isso por que desde o século XVI havia um espaço *homogêneo* de repartição em que os *signos* iam da terra ao céu, de maneira que reenviavam uns aos outros. Diferentemente, no século XIX, Nietzsche, Freud e Marx mudariam tanto a natureza do signo, como o *espaço de repartição* no qual os signos podem ser signos. Assinaladas as especificidades de Marx, Nietzsche e Freud, será afirmado nesse escrito, que todos eles contribuiram a pensar os signos como uma rede infinita, sendo que cada signo se mostra como interpretação de outros signos, deixando aparecer o jogo violento das apropriações. Dessa maneira e, resumidamente, podemos dizer que essa análise foucaultiana faz cair o véu dos



signos e Foucault poderá afirmar que "*não há signos primeiros e enigmáticos*", mas um tecido de interpretações violentas. É a interpretação que precede o signo, de maneira que "*os signos são interpretações que ensaiam se justificar e não ao inverso*". Destaquemos que, à margem, mas em estreita ligação, o próprio artigo "Nietzsche, Freud e Marx" é montado na "imagem" do vulcão, sendo que nele e em relação a Nietzsche e Freud, a "experiência da loucura seria a sanção de um movimento da interpretação que se aproxima do infinito de seu centro e afunda-se, calcinada" (Foucault, 1994b, p.571).

Já na *Ordem do Discurso* existe uma referência não inocente a três signos para o trabalho diário: Nietzsche, Artaud, Bataille (Foucault, 1971, p. 22-23). Nesta série teríamos que situar Klossowski como signo? Interrogante diante da qual poderíamos nos desviar para seguir as pegadas de Paul Klee, pois esse pintor, segundo Foucault, recolhe espacialmente o signo em seu modo de ser signo e não em sua suposta capacidade de dar um sentido:

Klee extrai da aparência do mundo uma série de figuras que tinham valor de signo e dispõe as figuras harmonicamente dentro de um espaço pictórico, conservando sua forma e estrutura de signos, quer dizer, mantendo seu modo de ser como signos e, ao mesmo tempo, atuando de maneira que não tivessem significado. Como não sou nem estruturalista nem linguista me extasio diante de uma utilização semelhante do signo; quer dizer, no signo no seu modo de ser signo e não na sua capacidade de dar o sentido" (Caruso, 1969, p.83).

De modo que, a partir das referidas materialidades discursivas, é possível dizer que a utilização do signo na *discursografia* de Foucault, não guarda relação com a semelhança, com um sentido, ou com um signo primeiro, à medida que o signo se inscreve, precisamente, como afastamento de sua relação com o significado (Muñoz, 2018, p. 25) e, segundo sua própria declaração posterior, para afastar-se do que na sua atualidade se tornou habitual, torna-se necessário "não tratar do sistema dos signos – (o significado) com grande respeito"<sup>4</sup>.

## b) O excesso

Sem dúvida o excesso constitui um tema relacionado às problemáticas do signo e do *Incipit*. Porém esse excesso (pensado como sobreabundância, *mehr e über*) só poderia ser avaliado ao acrescentarmos determinadas considerações diferenciais sobre o *Übermensch* e sobre Zaratustra, quando provenientes da boca de Nietzsche, de Klossowki ou de Foucault. Tarefa impossível de mapear nesta

---

<sup>4</sup> Foucault refere-se a essa luta contra o que na sua época tornava-se habitual marcando três alvos: sair da intimidade com Marx, afastar os sonhos de Freud e não tratar os "sistemas de signos" (o significado) com grande respeito. (Foucault, 1994e, p.133)

ocasião. Contentemo-nos em assinalar um aspecto dessa problemática ao considerarmos que, para Klossowski, o *Übermensch* não constitui um indivíduo, mas um *estado fantasmagórico* que dá um sentido à existência e fixa uma meta a seguir. (Klossowski, 1969, p. 217).

Nessa perspectiva nossa referência é o texto de Foucault que sustenta muitos elementos das referidas análises do signo e do excesso em cruzamento: o *Theatrum Philosophicum*. Segundo nossa avaliação atual há muitos níveis possíveis de assistir ou de ler o roteiro do *Theatrum Philosophicum*, uma vez que se trata de uma leitura material e seriamente reflexiva e problematizadora sobre dois livros de Deleuze (*Lógica do Sentido* e *Diferença e Repetição*). Através dessa leitura, Foucault enfatiza o acontecimento (*événement*) marcando três recentes tentativas fracassadas de pensa-lo: o neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história, tratando, nesse mesmo texto, da necessidade de invenção e das dificuldades do pensamento a-categorico para, finalmente, acabar inscrevendo o Eterno Retorno de Nietzsche como um *excesso*, ao que não se pode emprestar conteúdos, um insuportável de pensar. Também podemos ler o *Theatrum Philosophicum* como um espaço privilegiado que mascara uma reflexão sobre o tempo; que considera um “eterno presente”, no qual o presente é pensado sem plenitude e o eterno sem unidade. Outrossim, é possível caminhar entre essas camadas teatrais e realizar, ainda, uma outra leitura. Se repararmos no jogo constituído pelas palavras iniciais e finais dessa encenação, vislumbraremos um nível mais esquecido e alegremente superficial, inscrito no *gesto* que constitui e impulsiona o próprio roteiro, capaz de fazer pulsar máscaras atrás de máscaras, “o segredo de ser sem segredo”, procedendo rousselianamente, isto é, como no Raymond Roussel foucaultiano (Muñoz, 2013, p. 272-275) sendo “impossível decidir se há um segredo ou vários e quais são” (Foucault, 1963, p.19).

Dessa forma, encontramos a presença de um *signo duplo*, que aparece no começo, no meio e no fim desse teatro: Klossowski, por trás da máscara de Deleuze e de Nietzsche. No começo da encenação, os dois grandes livros de Deleuze e o próprio personagem Deleuze, aparecem em “ressonância enigmática” com esse outro “*signo maior e excessivo*”: Klossowski. No fim da encenação, vários filósofos mascarados em suas próprias filosofias e ligados teatralmente entre si como “mimos em cenas múltiplas, fugitivas e instantâneas, nos quais *os gestos, sem se ver, fazem signos*” de forma a fechar esse *Theatrum* com “os bigodes (*moustaches*) de Nietzsche, disfarçado (*déguisé*) de Klossowski” (Foucault, 1994c, p.99). E no meio, muitas ressonâncias enigmáticas: *o simulacro*, *o fantasma*, e, talvez, *o círculo vicioso do retorno*. Material e corporalmente, na companhia de Bataille e Sade, trazendo a palma virada (*renversée*) num gesto de defesa que, ao mesmo tempo, se oferece: Roberte. Mais uma vez Klossowski, caracterizado por Foucault como “*aquele que trata sua própria linguagem como simulacro*”, desta vez na série do ateísmo e da transgressão, surgindo mascarado como Roberte! Como já dissemos

no começo, no item sobre *o Incipit*, Foucault já tinha afirmado 6 anos antes (1964), mesmo sem ser ouvido: *Incipit* Klossowski, como Zaratustra. (Foucault, 1994 a, p.327), mas suspeitamos que a presença do *simulacro* vai além desse *Theatrum* e do *Incipit*. Ela poderia constituir e auto constituir-se transversalmente nas dobras da própria *discursografia* foucaultiana, pois, como diz Klossowski “*nós conhecemos nosso mecanismo; é preciso desarticulá-lo*” (Klossowski, 1969, p.181).

### c) O gesto

Finalmente, na análise dos gestos enfatizemos como, para o Foucault do *Theatrum Philosophicum*, os gestos mímicos entre os filósofos mascarados não são vistos, mas fazem *signos*.... Até agora nossa referência principal e textual ao gesto tem sido a problemática do *gesto divergente* em Nietzsche e Foucault (Muñoz, 2017, p. 211, 216-217). Porém, ao vislumbrar *o entre*-Klossowski proposto como um *entre-dois*<sup>5</sup>, teríamos que retomar também a via *gestual*. Para isso, recolhemos a conceptualização do gesto que nos parece centelhar materialmente nas análises do cineasta Raúl Ruiz, que levou ao cinema em 1978 *La vocación suspendida*, de Klossowski e dirigiu em 1979 *A hipótese do quadro roubado*, filme sobre o próprio Klossowski. Salientemos que, nesse último filme, “todos os personagens têm os mesmos gestos, caem nos mesmos gestos e que o eterno é o gesto. Não é a pessoa ou o personagem que é eterno, mas o gesto mesmo”. (Ruiz, 2013a, p. 280). Outrossim, ainda segundo Raúl Ruiz, tudo o que se faz é eterno, porque, mais cedo ou mais tarde, um gesto já foi feito por um outro, o que forma uma ponte entre todos esses momentos e oferece um sentimento de eternidade. De modo que, mediante essa problemática, o referido cineasta costuma fazer emergir determinadas relações entre ironia, piadas filosóficas e gratuidade, que pensamos pertinentes de serem introduzidas à constelação Nietzsche/ Klossowski/ Foucault.

Cabe acrescentar, nesse sentido, que Klossowski, em *Roberte ce soir*, mostrou-se um sutil estudioso dos *gestos diferenciais de ambas as mãos*: há, ao mesmo tempo, uma mão que aceita e outra que rejeita; gestos constantes e simultâneos da própria Roberte, que direcionam até a problemática do solipsismo e parecem estar presentes, em primeiro plano, quando Klossowski e Foucault lidam com a doutrina do Eterno Retorno como *círculo vicioso e simulacro*. Nesse aspecto e novamente situados no cenário do *Theatrum Philosophicum*, teríamos que considerar a distinção que, nessa ocasião, realiza Foucault entre as apropriações filosóficas do Eterno Retorno. De um lado há os que lhe emprestam conteúdos míti-

---

<sup>5</sup> Como disse pertinentemente Francisco Varela, “ (Merleau-Ponty) o único em seu tempo que aponta para esse problema de topologia do *entre-dois* (...) limitação (...) na tradição ocidental, ainda que possamos falar desse *entre-dois*, não temos muitos meios de explorá-lo realmente, de fazer uma prática do sujeito, como diria Foucault, para trabalhar com isso. (...) interessa-me muito a tradição oriental, porque nela temos uma teoria de um descentramento do sujeito enormemente elaborada com uma pragmática de dois mil anos” (Varela, 1993, p.88)

cos, procurando desarmá-lo e reduzi-lo. Isto é, os que procuram um significado arbitrário. De outro lado estariam os que tratam de poli-lo, para que adquira um lugar não vergonhoso no fio do discurso. Isto é, os que querem constituir com ele uma palavra. Finalmente, teríamos os que o consideram um *signo excedentário*, sempre deslocado, que falta indefinidamente ao seu lugar. Nesse último caso - que poderíamos entender como o de Deleuze, Klossowski e Foucault - só ficaria a ressonância como um voltar da diferença. De modo que o retorno - como *signo excedentário* - não seria a forma de um conteúdo entendido como a diferença. Seria uma diferença, porém sempre nômade, sempre anárquica. Um *signo*, claro, mas sempre em *excesso*, *signo deslocado do voltar*.

#### IV UM GESTO TRIANGULAR

Após percorrer alguns rastros de escrita ignoramos ainda se existe a possibilidade de lidar, pertinentemente, com a sombra fantasmagórica de Klossowski. Um de seus personagens, um escritor de resenha de um livro inexistente, insiste em assinalar seriamente, citando Eliot:

A perda progressiva no leitor moderno que, longe de seguir ao autor nos descobrimentos de seu trabalho, não busca senão reviver a experiência em bruto, a coincidência do que está escrito com o que ele mesmo tem experimentado, e assim se torna incapaz de passar à realidade segunda e entrar na Terra Prometida que oculta toda criação autêntica (Klossowski, 1975b, p.16)

Porém, não desistiremos facilmente e nos somaremos à resistência hilária praticada por Raúl Ruiz nas montagens cinematográficas que apresentam cenas vivas a partir de quadros pintados e com a constante presença das máscaras, assinalando assim sua própria e divertida desconfiança diante da ambiguidade dos personagens de Klossowski. Personagens que, num dado momento, declaram algo seriamente, para logo se tornarem o oposto de sua declaração; pensemos nos seminaristas que se tornam oficiais nazis, por exemplo, pois esses personagens ou Homens-Simulacros (como os denomina Foucault) seriam bem mais vertiginosos que os rostos pintados das divindades. “São seres perfeitamente ambíguos, pois falam e fazem gestos, piscam os olhos (*des clins d’yeux*), agitam seus dedos e surgem nas janelas como semáforos (para lançar signos ou dar a impressão que os enviam quando eles fazem somente simulacros de signos?)” (Foucault, 1994 a, p. 332).

É nesta atmosfera que acrescentaremos ainda uma nota final, reforçando a irrupção e a presença do *simulacro* contidas nas ordenações dos livros de Foucault. Na carta a Klossowski de 1970, Foucault diz não tratar-se de um agradecimento ou reconhecimento pelo que Klossowski nos fez... pois ele foi além (*au-delà*); Foucault não somente reconhece ter lido várias vezes *La monnaie vivante*, caracterizada

como “o mais alto livro de nossa época” (Foucault, in: Klossowski, 1997, p.9) capaz de nos conduzir insidiosamente ao que em nossa atualidade conta de uma maneira ou de outra (Blanchot, Bataille e *Para além do Bem e do Mal*), como também desenha o que nos domina e nos constitui há séculos, o triângulo histórico: *desejo, valor e simulacro*. Triângulo que, após o livro de Klossowski, *La monnaie vivante*, nos permite rir daqueles que simplesmente dizem *Freud-e-Marx* (podemos pensar na falta de Sade e *Para além do Bem e do Mal* ao percorrermos as páginas desse texto). Porém, com distância, e como leitores de Foucault, podemos nos perguntar se ainda não nos falta avaliar na sua própria *discursografia* a presença do terceiro ângulo. Em outras palavras, falta pensar e pesar o *simulacro discursográfico*? Difícil tarefa, para a qual, talvez tenhamos que continuar além da toupeira, e começar novamente a escavar o “*Incipit Klossowski, como Zaratustra*”, agora como um *entre, signo e gesto* excessivos.

## REFERÊNCIAS

- CARUSO, Paolo. Conversación con Michel Foucault. In: Caruso, P. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Trad. F. Serra Cantarell, Barcelona, Ed. Anagrama, 1969, p. 65- 91.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994. 4 v.
- FOUCAULT, Michel. La prose d'Actéon. In: *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 1994a, p. 326-337.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud e Marx. In: *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard 1994b. p. 564-579
- FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In: *Dits et Écrits. II*, Paris, Gallimard, 1994c, p.75- 99.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Dits et Écrits. II*, Paris, Gallimard 1994d, p.136-156.
- FOUCAULT, Michel. Préface. In: DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. F. Durand-Bogaert. New York, Viking Press, 1977; reproduzido in *Dits et écrits, III*, Paris, Gallimard 1994e, pp. 133-35.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 2011.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Roberte ce soir*. Paris, Les ed. De Minuits, 1953.
- KLOSSOWSKI, Pierre. Introduction. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, Club Français de Livre, 1957.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, Paris, 1969.

- KLOSSOWSKI, Pierre. *La revocación del Edicto de Nantes*. trad. M. Alban e J. García Ponce, México, Ed. Eras, 1975a.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *La vocación suspendida*. trad. Michel Alban e Juan García Ponce, México, Ed. Eras, 1975b.
- KLOSSOWSKI, Pierre. Nietzsche, el politeísmo y la parodia. In: *Tan funesto deseo*, trad. M. Armiño, Madrid, Taurus, 1980.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *La monnaie vivante*. Rivages poche, Paris, 1997.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Foucault: o outro que passa por nós. In: *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*, S. T. Muchail, M. A. da Fonseca, A. Veiga-Neto (org.) Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2013, pp. 269-281.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. *Nietzsche, a fábula ocidental e os cenários filosóficos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Foucault: um alquimista rebelde? In: *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?* Org. M. Rago e S. Gallo, São Paulo, Intermeios, 2017. pp. 209-222.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Ariadna: ¿Un signo para Foucault?, *Revista Dorsal*, vol. 4, série 1, 2018, p. 11-30. Disponível em: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Entrevista 2018 (p.159 e 173) In: SANCHEZ, Nicolás Fuster e TELLO, Andrés Maximiliano (Ed.) *Subversión Foucault. Usos teórico-políticos*, Ed. Metales Pesados, Santiago de Chile, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*, Bonn: Insel Verlag, 2007. / *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathustra*. Trad. de G. Bianquis. Paris: Aubier- Flammarion, 1969, 2 vols. (éd. bilingüe). / *Así habló Zarathustra*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Par delà le bien et le mal / Jenseits von Gut und Böse*. Trad. G. Bianquis. Paris: Aubier, (éd. bilingüe), 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir*. Trad. de P. Klossowski. Paris, Union Général d'Éditions, 10/18, 1957. / *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart, Insel Verlag, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973/ *Götzen-Dämmerung.*, Stuttgart, Insel Verlag, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Frankfurt: Insel Verlag, 1977
- NIETZSCHE, F *Ecce Homo*, Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Morgenröte*. In: *Kritische Studienausgabe* (KSA 3). Herausgegeben. Von G. Colli und M. Montinari. München, DTV / W. De Gruyter, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

RUIZ, Raúl. *Entrevistas escogidas, filmografía comentada*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2013a.

RUIZ, Raúl. *Poéticas del cine*, trad. Alan Paulus, Santiago de Chile, Ed. Universidad Diego Portales, 2013b.

SABOT, Pierre. « Foucault, Deleuze et les simulacres » in : *Concepts* N° 8 : « Gilles Deleuze, Michel Foucault : continuité e disparité », Sils Maria ed., Vrin, mars 2004, p. 3-21.

VARELA, Francisco. Entrevista in: R. da Costa (org.), *Limiares do contemporâneo. Entrevistas*. Escuta, São Paulo, 1993.


## O compatibilismo teleológico de Leibniz: da ação livre ao livre arbítrio

*Leibniz's teleological compatibilism: from free action to free will*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID24575

**Francisco das Chagas de Oliveira Freire**

Universidade de Coimbra, Portugal

 0000-0002-8000-5447

freirefranz@gmail.com

**Resumo:** Este artigo pretende reconstruir as principais decisões teóricas que caracterizam o conceito leibniziano de liberdade. Adota-se como método o confronto dialógico entre as concepções mais influentes em torno da problemática conciliação entre o paradigma mecanicista e matemático do universo e a liberdade. Sob a influência do modelo mecanicista, influentes filósofos modernos reduziram o problema do livre arbítrio ao problema da livre ação. Hobbes, Locke e Hume identificaram a liberdade com a espontaneidade e a autonomia, consolidando um compatibilismo mecânico. Leibniz recepciona as noções de autonomia e espontaneidade. No entanto, a liberdade leibniziana, ao implicar também a inteligência e a contingência, introduz uma inversão na colocação do problema da liberdade. Ao invés de tentar alojar as estruturas fundamentais do querer nos interstícios do determinismo, Leibniz se questiona sobre como alojar o mecanicismo nas estruturas do querer teleológico de Deus. O artigo sublinha a centralidade da reassunção da noção de livre arbítrio e sua conciliação com a rejeição da *libertas indifferentiae*.

**Palavras-chave:** Liberdade; Determinismo; Compatibilismo; Inteligência; Contingência; Teleologia

**Abstract:** This article aims to reconstruct the main theoretical decisions that characterize the leibnizian concept of freedom. The method adopted is a dialogical confrontation between the most influential conceptions on the problematic reconciliation between the mechanistic and mathematical paradigm of the universe and freedom. Under the influence of the mechanistic model, influential modern philosophers reduced the problem of free will to the problem of free action. Hobbes, Locke and Hume identified freedom with spontaneity and autonomy, consolidating a mechanical compatibilism. Leibniz receives the notions of autonomy and spontaneity. However, Leibnizian freedom, by implying also intelligence and contingency, introduces an inversion in the posing of the problem of freedom. Instead of trying to lodge the fundamental structures of will in the interstices of determinism, Leibniz asks himself about how to lodge mechanicism in the structures of God's teleological will. The paper underlines the centrality of the reassumption of the notion of free will and its reconciliation with the rejection of *libertas indifferentiae*.

**Keywords:** Freedom; Determinism; Compatibilism; Intelligence; Contingency; Teleology.



O princípio das possibilidades alternativas [uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outro modo] significa que a liberdade implica, além da ausência de impedimentos – contenção física, coerção, falta de habilidade, falta de oportunidade, compulsão –, a efetiva possibilidade de escolha (FRANKFURT, 1969, p. 829). Esse enunciado foi o pressuposto padrão do pensamento grego e medieval, considerado verdade incontestável, tem ampla aceitabilidade no cotidiano e na esfera jurídica. Apesar da aparente hegemonia, o princípio das possibilidades alternativas situa-se no âmago de uma grave controvérsia: a compatibilidade ou incompatibilidade entre liberdade e determinismo. O significado desse enunciado representa o núcleo hermenêutico do problema da imputabilidade: “O ‘problema’ da liberdade da vontade no sentido de imputabilidade é, desde sempre, a indagação a respeito do correto entendimento da seguinte sentença: a pessoa poderia ter agido de outra forma” (TUGENDHAT, 1987, p. 374). Esse enunciado é polissêmico e refere-se a uma questão central e irrenunciável: a efetividade e o significado da liberdade. Todos os pensadores se depararam com a necessidade de lhe atribuir, de modo explícito e sistemático ou tácita e indiretamente, um significado.

Desde a consolidação da visão mecanicista e matematizada do universo, tornou-se necessária a reconstrução do conceito de liberdade. Os filósofos que a defenderam, tiveram de reconciliá-la com a descrição científica do mundo. O mecanicismo da física newtoniana, ao representar matematicamente o cosmos e prever estados futuros ou retrodizer estados passados, corroborou a tese de que o universo é determinado por uma complexa cadeia de relações causais estritamente necessárias. A geometrização do universo não foi assumida apenas como um aporte metodológico, ela assume a posição de fundamento metafísico, que descarta todo princípio teleológico. O mecanicismo vê confirmada a antiga suspeita determinista, intimamente vinculada à noção de destino ou fatalidade, de que as ações humanas estariam, assim como todo o mundo físico, sujeitas à necessidade causal. Todos os pensamentos, sentimentos e mecanismos psicológicos seriam invariavelmente pré-determinados e absolutamente previsíveis segundo nexos causais estritos e compulsórios. Conseqüentemente, o sentimento de decisão e influência sobre as próprias ações não seria mais que uma ilusão cognitiva. Num mundo plenamente determinado, causalidade determinada e vontade se identificam. Nesse caso, o indeterminismo não apenas contraria os fatos, mas alijaria a vontade da teoria da ação. No âmbito do determinismo mecânico, o enunciado “uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outro modo” impossibilita a imputabilidade moral, pois tudo o que acontece

ocorre por necessidade ou seria preciso admitir o acaso. A liberdade não encontraria lugar nem no determinismo, nem no indeterminismo (WROBLEWSKI, 2014, p. 10).

Os filósofos que defenderam a liberdade diante do paradigma científico do universo são geralmente categorizados em função do modo como a relacionaram com o determinismo. Os incompatibilistas defendem que se nossas ações são determinadas por causas naturais, então o agir livre e a responsabilidade moral são ilusões. A liberdade e o determinismo são incompatíveis. Os compatibilistas, por sua vez, sustentam que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e ainda ser livres no sentido necessário para o agir moral e para a responsabilidade. A liberdade e o determinismo são compatíveis (WOOD, 1998, p. 239). Sob a influência do modelo mecanicista, influentes filósofos modernos reduziram o problema do livre arbítrio ao problema da livre ação, fundando a tendência consolidada, também entre os autores contemporâneos, de tratar a expressão “problema do livre arbítrio” como título meramente honorífico para o problema da livre ação (KANE, 2014, p. 37).

O presente artigo pretende reconstruir as principais decisões teóricas que caracterizam o conceito leibniziano de liberdade, em seus méritos e limites em relação à noção de imputabilidade moral. Adotaremos como método o confronto dialógico entre as concepções mais influentes em torno da problemática conciliação entre o paradigma mecanicista e matematizado do universo e a liberdade. Partiremos do célebre e influente embate entre Hobbes e Bramhall, que definiu, em grande parte, os termos do debate. Espinosa, Locke e Hume serão trazidos à discussão, de modo que compreendamos o problema que Leibniz visava a solucionar, assim como o instrumental conceitual à disposição para a tessitura de uma solução. Coube a Leibniz a ousada tentativa de reposicionar, de modo autêntico e profundo, o problema da liberdade no âmbito da vontade. Defende-se que a reflexão leibniziana representa a reassunção do princípio de possibilidades alternativas dentro dos marcos estabelecidos pelo paradigma compatibilista. Isto é, Leibniz pretende conciliar a rejeição da *libertas indifferentiae* com a afirmação de que o arbítrio é livre. Leibniz reintroduz a teleologia no âmbito da discussão sobre a liberdade, realizando uma inversão na colocação do problema da liberdade. Os compatibilistas modernos se perguntaram sobre como alojar as estruturas fundamentais do querer nos interstícios do determinismo mecanicista; Leibniz se pergunta sobre como alojar o mecanicismo nas estruturas do querer teleológico de Deus.

## 1 O COMPATIBILISMO MECÂNICO

Em 1645, a peleja sobre a livre vontade conhece no debate entre Bramhall (1594-1663) e Hobbes (1588-1679) uma reedição da disputa histórica – que estabeleceu os termos do debate entre os filósofos modernos e influenciou o desenvolvimento da problemática em Leibniz – sob a égide do mecanicismo originado na revolução científica. De um lado, John Bramhall, bispo anglicano e representante da escolástica cristã, entende que a ação humana é exercida através da vontade, entendida como faculdade eletiva. Bramhall opõe ao necessitarismo mecanicista de Hobbes uma postura libertária. Para Bramhall, qualquer iniciativa que vise compatibilizar liberdade e necessidade revelar-se-á infrutífera, pois a necessidade consiste em uma determinação antecedente, ao passo que “a verdadeira liberdade consiste no poder eletivo da vontade racional”. O fulcro do argumento é que “aquilo que é necessitado pode concordar suficientemente bem com minha fantasia ou desejo, e obter meu subsequente consentimento; mas aquilo que é determinado sem minha concordância ou consentimento não pode ser objeto de minha eleição” (BRAMHALL, 1999, p. 43). Para Bramhall, a vontade seria a faculdade legislativa da mente humana, dotada de duas funções: a função eletiva (*imperatus*) e a função executiva (*actus elicitus*). No exercício da função eletiva, a vontade escolhe uma das possíveis alternativas de ação. Essa afirmação comporta dois pressupostos: por um lado, a compulsão deriva da vontade, que, por sua vez, não é compelida por nada. A eleição entre possibilidades implica a efetiva existência de alternativas na eleição. Essa descrição coincide com a admissão da *libertas indifferentiae*, entendida como ausência de toda necessitação causal da vontade (BRAMHALL, 1999, p. 9). Uma vez que a liberdade implica a possibilidade de eleição, isto é, a possibilidade de agir de outra forma, liberdade e necessidade são conceitos logicamente incompatíveis.

Do lado oposto no debate, Hobbes, que influenciado por Galileu Galilei (1564-1642) e Andreas Vesalius (1514-1564), adota a visão mecanicista do mundo, segundo a qual a natureza e as ações humanas são governadas somente pelas leis do movimento. Hobbes entendia que “Tudo o que é produzido é produzido necessariamente, pois tudo o que é produzido tem uma causa suficiente que o produziu; e, portanto, também as ações voluntárias são necessitadas”. A liberdade, tanto nas criaturas irracionais e inanimadas quanto nas criaturas racionais, é “simplesmente a ausência de todo impedimento à ação que não está contido na natureza ou qualidade intrínseca do agente” (HOBBS, 1999, p. 38). No capítulo XXI do *Leviatã*, que trata da liberdade dos súditos, Hobbes atribui a liberdade ao homem e nega que seja propriedade de uma faculdade: “do uso da expressão *livre-arbítrio* não é possível inferir nenhuma liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem” (HOBBS, 2003, p. 180). Para Hobbes, carece de sentido afirmar que uma ação querida não é livre. Basta que uma ação comece na vontade para que ela seja considerada livre (HOBBS, 1991, p. 16). As paixões

não procedem da vontade, elas são a vontade. O conceito hobbesiano de liberdade coincide com a noção de espontaneidade e autonomia. O decreto de Deus é a soma de todas as coisas, agora existentes, que concorre como causa para a ocorrência do que se segue e determina o mundo a ser tal como é (HOBBS, 1999, p. 20). Para Hobbes, a compatibilidade entre liberdade e necessidade assegura os conceitos de imputabilidade moral, providência e onipotência divina. Todas as ações que derivam da vontade são livres e inseridas numa cadeia causal necessária, nos termos da mecânica, da qual Deus é a causa primeira.

A liberdade e a necessidade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais, portanto, não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso a sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus. E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela liberdade natural que é a única propriamente chamada liberdade. (HOBBS, 2003, p. 181)

A controvérsia repercute e se aprofunda entre os filósofos modernos que, sob o influxo da paradigmática imagem mecanicista do mundo, rejeitaram a noção de *libertas indifferentiae* como incompatível com as noções de causalidade e necessidade vigentes. No *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, John Locke define a liberdade como “poder em certo agente para fazer ou deixar de fazer qualquer ação particular, segundo a determinação ou pensamento da mente, por meio do qual uma coisa é preferida a outra” (LOCKE, 1690, II, XXI, 8)<sup>1</sup>. Para Locke, a liberdade se refere exclusivamente à ação, “voluntário, então, não é oposto a necessário, mas a involuntário” (LOCKE, 1690, II, XXI, 14). Seguindo Hobbes, Locke concebe a ideia de liberdade como pertencendo ao sujeito agente, ou seja, àquele que tem o poder de agir ou deixar de agir, e jamais à volição. O famoso problema da liberdade da vontade, considerado capital para a imputabilidade humana por

<sup>1</sup> LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Printed by Eliz. Holt, 1690. Ao invés de indicar a página, indicarei na sequência o livro, o capítulo e o número do parágrafo. Farei uso da versão integral em inglês e farei as traduções somente quando não puder tomá-las da tradução de Anoar Aiex, feita a partir da edição abreviada do Ensaio editada por A. D. Woozley. Woozley usou a 5ª edição da obra. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex. Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999.

grande parte da tradição filosófica, é considerado inapropriado, ininteligível, irracional e absurdo: “a liberdade refere-se tão pouco à vontade como a rapidez do movimento ao sono, ou a quadratura à virtude” (LOCKE, 1690, II, XXI, 14).

Para Locke, “O que determina a vontade a qualquer mudança de operação é alguma inquietação atual, que é – ou pelo menos sempre acompanha – o desejo” (LOCKE, 2007, II, XXI, 71). Locke mitiga o determinismo da vontade ao estabelecer uma distinção entre a necessidade interior e a necessidade física. A satisfação de qualquer desejo particular pode ser suspensa da determinação da vontade até que examinemos de forma madura se o bem aparente em questão realmente faz parte da nossa verdadeira felicidade. Embora a vontade seja necessariamente influenciada pelas inquietações atuais, o conteúdo da inquietação é algo empírico e indeterminado, pois varia segundo as circunstâncias e as mais variadas sensibilibidades individuais. A inquietação atual não pode ser pensada em termos universais como se fosse uma estrutura a priori, pois a moral lockeana não comporta qualquer princípio moral a priori. A vontade lockeana não se orienta, portanto, a um bem metafisicamente considerado ou algo universalizável. Alguns princípios especulativos, ainda que não sejam inatos, são pelo menos autoevidentes, sem necessidade de provas. No entanto, podemos certamente questionar a razão de qualquer princípio prático. Os princípios morais ou as máximas exigem menos concordância do que os especulativos (SCHNEEWIND, 1994, p. 200).

Hume manteve a discussão sobre a noção de liberdade no âmbito da ação. Na verdade, a reflexão desenvolvida por Hume sofreu uma sensível evolução quando se analisa comparativamente os textos referentes à liberdade no *Tratado da Natureza Humana* e no *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Hume transita de uma doutrina da necessidade – como negação da liberdade – para um compatibilismo, ainda que meramente conceitual e psicológico (BOTTERILL, 2002, p. 304). Hume associa causalidade, necessidade e imputabilidade moral. A liberdade definida por oposição à necessidade é acaso. Sabe-se que nada existe sem uma causa e que acaso é um conceito meramente negativo, pois não designa nada de real na natureza. A liberdade, enquanto oposta à necessidade, não é coerção, é o mesmo que o acaso, o qual universalmente se reconhece não possuir existência. A ação livre e responsável é aquela que encontra em seu agente sua causa (HUME, 2007, p. 85). Hobbes, Locke e Hume veem na necessidade uma condição *sine qua non* para a responsabilidade moral. Liberdade e necessidade são expressões da mesma cadeia causal a qual estão submetidas todas as coisas. A teoria da ação é, portanto, inserida na semântica da necessidade natural como um elemento mais na cadeia da necessidade. O homem vulgar, que

toma as coisas por sua aparência “atribui a incerteza dos eventos a tal incerteza nas causas”; o filósofo, no entanto, sabe que até “a contrariedade dos eventos não pode proceder de qualquer contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias” (HUME, 2007, p.78).

O único objeto adequado de ódio ou vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando algumas ações criminosas ou prejudiciais excitam essa paixão, isso só ocorre pela relação, ou conexão, que essas ações mantêm com a pessoa. Por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis, e quando não procedem de alguma causa no caráter e disposição da pessoa que as realizou, elas não podem nem redundar em sua honra se forem boas ações, nem em sua infâmia, se forem más. Nesse caso, as ações, elas mesmas, podem ser repreensíveis, podem ser contrárias a todas as regras de moralidade e da religião, mas a pessoa não será responsável por elas, e, dado que não procedem de nada que seja durável e constante no agente, e não deixam para trás de si nada que tenha essas características, é impossível que essa pessoa deva tornar-se, por causa delas, objeto de punição ou vingança. Assim, de acordo com o princípio que nega a necessidade e, consequentemente, as causas, um homem, após ter cometido o crime mais horrendo, está tão puro e sem mácula como no instante de seu nascimento, e seu caráter não está de nenhum modo envolvido em ações, dado que não é dele que derivam, e a perversidade destas últimas não pode jamais ser apresentada como uma prova de corrupção do primeiro. (HUME, 2007, p.87)

Hobbes, Locke e Hume rejeitam a *libertas indifferentiae*, considerando-a como um acaso, isto é, negação da causalidade e da legalidade que caracteriza todos os eventos da natureza. Hume (2001, p. 440) adverte sobre a confusão entre espontaneidade e liberdade de indiferença. A espontaneidade opõe-se à violência, a liberdade de indiferença significa uma negação da necessidade e das causas. Esses autores cosmologizam a noção de liberdade, entendendo-a como espontaneidade e autonomia. As noções de espontaneidade e autonomia não comportam a necessidade de alternativa. A escolha espontânea pode estar condicionada por profundos, complexos e inconscientes determinantes biológicos, psicológicos e histórico-sociais. Ademais, a ausência de condicionamentos intrínsecos ou introjetados não exclui a possibilidade de escolhermos a única alternativa efetivamente possível. A liberdade não é uma ideia que pertence à vontade ou preferência e não implica a necessidade de alternativas. Locke exemplifica considerando a hipótese de uma pessoa que é levada para uma sala enquanto dorme e trancada com alguém que ansiava ver. Ao acordar, feliz pela agradável companhia, essa pessoa escolhe permanecer na sala, embora desconheça a falta de opção. Locke insiste que ninguém duvidaria do caráter livre dessa escolha, o que comprovaria que a liberdade não se refira à vontade ou preferência (LOCKE II, XXI, 10). Se propuséssemos a eles que atribuissem um sentido à assertiva “uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outro modo”, eles responderiam

que o enunciado carece completamente de sentido se estivermos nos referindo a querer de outro modo. Não há alternativa anterior à volição. Querer é querer algo. Enquanto algo não é querido, não há volição. Há uma efetiva coincidência entre a faculdade de querer e a representação de algo querido. Então, uma pessoa agiria de modo diverso somente se fossem outras as condições causais envolvidas na ação. A pessoa é responsável, não por não ter feito de outro modo, mas porque há um vínculo causal necessário entre a ação realizada e o caráter de sua vontade.

## 2 COMPATIBILISMO TELEOLÓGICO

Leibniz representa uma inovação na abordagem da relação entre liberdade e necessidade. Leibniz pretende conciliar a rejeição da *libertas indifferentiae* com a afirmação de que o arbítrio é livre. Para tanto, atribui à liberdade três características fundamentais: inteligência, espontaneidade e contingência.

A liberdade [...] consiste na inteligência, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação; na espontaneidade, a partir da qual nós nos determinamos; e na contingência, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base. A substância livre se determina por ela mesma, e isso seguindo a motivação do bem apercebida pelo entendimento que a inclina sem a obrigar. (LEIBNIZ, 2017, p. 338).

Apesar da definição sucinta e clara, Leibniz reconhece que “o termo liberdade é muito ambíguo”. Ele distingue liberdade de direito e liberdade de fato, liberdade de ação e liberdade de arbítrio. A liberdade de direito distingue juridicamente o livre do escravo. A liberdade de fato, por sua vez, consiste no poder fazer o que se quer ou o poder querer como se deve. A liberdade de querer pode ser compreendida de duas formas: ou na liberdade de espírito ao modo estoico – ou seja, visto que tudo é necessário, trata-se de não se deixar possuir pelas paixões – ou no livre arbítrio, entendido como o “querermos que as razões ou impressões mais fortes que o entendimento apresenta à vontade não impeçam o ato da vontade de ser contingente, e não lhe deem uma necessidade absoluta e, por assim dizer, metafísica” (LEIBNIZ, 1980, p. 122).

### 2.1 A CONCILIAÇÃO DA LIBERDADE DIVINA COM A LIBERDADE HUMANA

A liberdade humana só encontra plena inteligibilidade à luz da liberdade criadora. Eis o modo como Leibniz aborda o desafio de conciliar a liberdade e a necessidade: “desde muito tempo, uma questão lança o gênero humano na perplexidade: como a liberdade e a contingência podem se conciliar com a série das causas

e a providência” (LEIBNIZ, 1990, p. 97). Leibniz retoma o problema apresentado por Hobbes no *Leviatã* e na controvérsia com Bramhall, registrada na *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1645): a conciliação, antes de tudo, da liberdade divina com a liberdade humana. Como vimos acima, a liberdade da vontade no homem “seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus” (HOBBS, 2003, p. 181). Nota-se prontamente que Leibniz desloca a questão do âmbito ético e antropológico para o ontoteológico. Posta a nível teológico, a resposta para a questão afeta simultaneamente os conceitos de liberdade, verdade, inteligência e vontade divina e humana.

A perplexidade resulta da aparentemente insolúvel conciliação entre os conceitos de presciência e providência divinas com a noção de contingência e livre-arbítrio. Se admitirmos a contingência, poder-se-ia dizer que Deus não seria capaz de conhecer de antemão a sequência de fatos decorrentes do ato criador, pois haveria sempre a possibilidade de alteração na cadeia de acontecimentos. Simultaneamente, a providência de Deus para o mundo seria ameaçada se os seus desígnios fossem permanentemente desbaratados por alguma ineficiência na determinação causal. Uma contingência que neutralizasse os conceitos de presciência e providência divinas anularia qualquer possibilidade de teleologia. Por outro lado, a liberdade humana, sob todos os aspectos, seria dissolvida se as noções de presciência e providência divinas excluíssem a contingência. De fato, a previsão infalível de uma escolha moral contingente é um mistério impossível de conceber, assim como é igualmente incompreensível que uma criatura sem liberdade peque (LEIBNIZ, 2017, p. 386). Eis o dilema teológico que Leibniz deve resolver e que impacta o conceito de liberdade humana. Poderíamos, então, sintetizar nossa breve pesquisa sobre o conceito leibniziano de liberdade pelas perguntas: visto que tradicionalmente a essência de Deus comporta onisciência, onipotência, eternidade e suma bondade, em que sentido Deus é livre? Poderia Deus criar um mundo que não fosse o melhor? Como tais respostas impactam sobre o conceito de liberdade humana?

Leibniz, criticando Espinosa, defende uma conciliação entre a necessidade e a liberdade na divindade. Da necessária existência de Deus não resulta que suas escolhas sejam necessárias.

Com relação ao que diz Espinosa (*Ética*, I, prop. 34), que Deus é, pela mesma necessidade, causa de si mesmo e causa de todas as coisas, e (*Tratado Político*, capítulo II, § 2) que o poder das coisas é o poder de Deus, não o admito. Deus existe necessariamente, mas ele produz livremente coisas. Deus produziu o poder das coisas, mas ele é distinto do poder divino. As coisas operam a si mesmas, mesmo que tenham recebido as forças para agir. (LEIBNIZ, 1854, p.37)



De fato, Espinosa (1632-1677), sustenta um monismo no qual concebe um Deus despersonalizado e geométrico, identificado com a natureza (ESPINOSA, 2007, p. 21). Nesse contexto, Espinosa elabora um conceito de liberdade metafísica, segundo o qual é livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. Ao passo que é necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (ESPINOSA, 2007, p.13). Disso resulta que somente Deus é causa livre, pois só Ele existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza, e, enquanto causa, é imanente. Mas tal liberdade de ser, que em certa medida se aproxima da noção de espontaneidade, em nada se confunde com a liberdade do arbítrio (ESPINOSA, 2007, p. 63). Dos pressupostos metafísicos e teológicos de Espinosa não podem resultar para o homem nada mais que uma liberdade ilusória, fruto da ignorância: “por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essa vontade e esses apetites, porque as ignoram” (ESPINOSA, 2007, p. 65).

Embora critique os pressupostos de Espinosa e Hobbes, Leibniz reconheceu no ensaio *Sobre a liberdade, a contingência e a providência* (1689) sua proximidade vertiginosa do necessitarismo.

De minha parte, havia observado que nada sucede por casualidade ou por acidente, exceto se consideramos algumas substâncias particulares, assim como a fortuna separada do destino é uma palavra vã e que nada existe a não ser que se cumpram os requisitos particulares – se bem que do conjunto dos mesmos se segue, por sua vez, o mesmo resultado – para que a coisa exista. Nisto me aproximava um pouco da opinião daqueles que consideram todas as coisas absolutamente necessárias e que julgam suficiente para que exista liberdade, que tudo esteja isento de coação, ainda que fique submetido à necessidade, e que não distinguem o conhecimento verdadeiro com certeza, o infalível, do necessário. (LEIBNIZ, 1990, p. 97)

Adams (1994, p. 10) sustenta que Leibniz defendeu várias concepções do problema da contingência e manteve simultaneamente mais de uma solução. Apoiando-se na carta de Leibniz a Wedderkopf, de maio de 1671, Adams afirma que a primeira solução principal foi o necessitarismo. O argumento principal para a necessidade de todos os eventos não é baseado na teoria analítica da verdade, mas na natureza de Deus e no princípio de razão suficiente (ADAMS, 1994, p. 12).

O destino é o decreto de Deus ou a necessidade dos acontecimentos. Coisas predestinadas são aquelas que necessariamente acontecerão [...] Se Deus decreta sobre todas as coisas, então ele é o autor de absolutamente tudo. Seja como for, há dificuldades. Pois se Deus decreta sobre todas as coisas e as coisas entram em conflito com seu decreto, Ele não será onipotente. Mas se Ele não decretar sobre todas as coisas,

parece que Ele não é onisciente [...] Pois é necessário que todas as coisas sejam remetidas a alguma razão, e não podemos parar até chegarmos a uma razão primária, caso contrário é preciso admitir que algo pode existir sem uma razão suficiente para existir, o que destrói a demonstração da existência de Deus e muitos outros teoremas filosóficos. Qual, então, é a razão última da vontade divina? O intelecto divino. Pois Deus quer aquelas coisas que entende serem as melhores e mais harmoniosas e Ele as seleciona, por assim dizer, a partir do número infinito de todos os possíveis. (LEIBNIZ, 1989, p. 146)

A carta de Leibniz a Wedderkopf nos remete inevitavelmente para o problema da conciliação entre a liberdade divina – providência, onisciência e onipotência divinas – e a liberdade humana. Esse trecho evidencia, mais que um argumento cabal em prol do necessitarismo, a aporia imposta pelo paradigma mecanicista. Não se trata tanto de uma primeira solução, quanto de uma, entre tantas outras tentativas, de formulação adequada dos termos do problema. O filósofo pontua: “seja como for, há dificuldades”. A carta de Leibniz a Wedderkopf representa um momento no processo de discernimento e amadurecimento de uma solução. Ao afirmar que Deus escolhe “a partir do número infinito de todos os possíveis”, Leibniz já explicita o germe da solução que adotará e que analisaremos adiante. Importa aqui salientar que somente por um árduo processo – que não cabe abordar exaustivamente nesse artigo – Leibniz distingue necessitarismo e determinismo e compatibiliza determinismo, contingência e liberdade da vontade.

A conclusão da carta de Leibniz a Wedderkopf apresenta Deus como necessário para o melhor possível. Isso ocorre porque o conceito de liberdade que adota na carta a Wedderkopf ainda não implica a contingência, apenas a inteligência e a espontaneidade.

Visto que Deus é a mente mais perfeita, é impossível para Ele não ser afetado pela mais perfeita harmonia, e, portanto, ser necessário para o melhor possível pela própria idealidade das coisas [...] Daí segue-se que o que quer que tenha acontecido, está acontecendo ou acontecerá é melhor e, portanto, necessário, mas [...] com uma necessidade que não tira nada da liberdade porque não retira nada da vontade e do uso da razão. (LEIBNIZ, 1989, p. 147)

Leibniz, ao rejeitar a tese espinosana de que a existência de Deus e a existência de todas as coisas são caracterizadas pela mesma necessidade, pretende introduzir a noção de contingência sem a qual não é possível pensar a liberdade moral, nem em Deus, nem na criação. De fato, tal liberdade exige contingência, tanto na escolha do fim quanto da ação para atingi-lo. Consciente disso, Leibniz torna a contingência tema central e recorrente tanto nas obras sistemáticas – *Discurso de Metafísica, Teodiceia e Monadologia* – quanto em muitos opúsculos. No âmbito teológico da doutrina da criação, Leibniz deve superar dois problemas intrinsecamente vinculados (e mutuamente implicados) à afirmação de que este é o melhor

dos mundos possíveis. A primeira se refere ao entendimento divino, como assegurar que este mundo seja contingente (ou seja, que ele seja um entre outros possíveis)? A segunda questão afeta à vontade. Sendo Deus bom e perfeitíssimo, não seria necessária a escolha do melhor mundo possível?

O primeiro problema evoca o conceito de verdade. Leibniz (2017, p. 356) rejeita como falsa a noção de liberdade isenta de necessidade, certeza e determinação, razão e perfeição. Leibniz defende que a noção de substância individual contém tudo quanto lhe possa acontecer. Qualquer predicado deve estar contido na noção de sujeito, ou seja, todo e qualquer evento é dotado de plena inteligibilidade a priori. Há textos que parecem sugerir uma fatalidade absoluta. É o que se constata quando se lê o ensaio *Sobre o destino*: “que tudo é produzido por um destino fixo é tão certo como três vezes três são nove. Pois o destino consiste em que tudo está mutuamente enlaçado como em uma cadeia, e é tão infalível o que ocorrerá, antes que ocorra, quanto é infalível o que ocorreu quando ocorreu” (LEIBNIZ, 1990, p. 13). Dessa forma, a verdade, definida como a inclusão do predicado ou conseqüente no sujeito ou antecedente, assume uma posição central na construção leibniziana do conceito de liberdade. Se todo conseqüente está contido no antecedente a priori, como explicar a liberdade? Na argumentação de Leibniz, a ação humana torna-se desdobramento predicamental do sujeito humano feito ideia (LEIBNIZ, 2004, p. 25). O desafio é conciliar presciência e liberdade (LEIBNIZ, 1970, p. 73). Leibniz conclui que a traição já estava contida na ideia de Judas. Ele assegura que a ação de Judas fora contingente e, portanto, livre, pois fundou-se no livre arbítrio de Deus – que o colocou na existência, escolhendo-o dentre outras possibilidades – e em seu próprio livre-arbítrio, cuja escolha tem razões, que, no entanto, inclinam sem necessitar (LEIBNIZ, 2004, p. 64).

Leibniz entende superar o necessitarismo por uma distinção no conceito de necessidade. Leibniz toma partido na famosa controvérsia entre Hobbes e Bramhall. Hobbes afirma que o efeito prova que as causas que o produziram eram suficientes para a sua produção e, portanto, necessárias. Bramhall, por sua vez, entende que Hobbes não prova a necessidade absoluta e antecedente, mas apenas uma necessidade hipotética. Nos termos em discussão, a necessidade hipotética significa que suposta a causa, o efeito se segue. A necessidade absoluta, por sua vez, implica que o evento, ou a ação efetuada, era necessário antes da concorrência das causas que o determinam (BRAMHALL, 1999, p. 52). Leibniz adota a distinção de Bramhall entre necessidade absoluta e necessidade hipotética. Ele entende que Hobbes não foi capaz de superar o necessitarismo por não caracterizar como distintos os âmbitos de jurisdição, embora universais, dos princípios de contradição

e de razão suficiente. Por isso, tampouco distinguiria entre necessidade metafísica, dotada de caráter geométrico e aplicável apenas às verdades de razão, e a necessidade hipotética, aplicada à física e à moral. Enquanto o princípio de contradição se aplica ao entendimento divino, o princípio de razão suficiente presume o ato voluntário de Deus (LEIBNIZ, 2007, p.264).

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz distingue, no âmbito do entendimento divino, onde opera o princípio de contradição, as noções abstratas e noções individuais. Tal distinção é considerada importantíssima por Leibniz, pois vislumbra por ela uma saída do labirinto necessitarista no qual se via cercado (LEIBNIZ, 1990, p. 98). As noções abstratas e as noções individuais encontram-se plenamente determinadas, mesmo se virtualmente, no entendimento divino. No entanto, enquanto as noções abstratas o são necessariamente e independentemente da vontade divina, as noções individuais passam a ser necessárias (necessária *ex hypothesi*) pelo decreto da vontade divina. Dito de outro modo, nessa esfera, é absolutamente necessário aquilo cujo contrário implique contradição. É, por exemplo, absolutamente necessário que três vezes três são nove. E o contrário disso é um nada. No entanto, aquilo cujo contrário não implique contradição é uma possibilidade (LEIBNIZ, 1998, p. 108). A noção completa de Alexandre implica sua vitória sobre Dario; visto que o contrário não comporta contradição, ambas são possibilidades no entendimento divino. Enquanto não se dá o decreto da vontade divina, as noções individuais seguem no entendimento divino como meras possibilidades. Na *Confessio Philosophi*, Leibniz esclarece que as proposições analíticas são necessárias e as proposições sintéticas, contingentes. Todo juízo verdadeiro de sujeito e predicado é analítico, isto é, o predicado forma parte da noção de sujeito, a menos que a existência real seja afirmada. “A existência, somente ela entre todos os predicados, não está contida na noção do sujeito que existe. As proposições existenciais, exceto no caso da existência de Deus, são sintéticas.” (RUSSELL, 1900, p. 9). Isto é, não haveria contradição se os sujeitos que existem não existissem.

Neste lugar chamamos necessário apenas aquilo que é necessário por si, ou seja, que tem a razão de sua existência e a verdade em si. Tais são as verdades geométricas, e das coisas existentes, somente Deus. As outras, que decorrem da suposição desta série de coisas - isto é, da harmonia das coisas - ou da existência de Deus, são contingentes por si mesmas e apenas hipoteticamente necessárias. (LEIBNIZ, 1970, p. 57)

Mas se Deus – o ser absolutamente necessário – escolhe necessariamente o melhor, como seria contingente o que é escolhido? A contingência da criação contraria um axioma incontroverso da lógica modal: se P é necessário, e P implica Q,

então Q é necessário. Tal axioma é frontalmente contestado por Leibniz na *Confessio philosophi*. Leibniz argumenta que de premissas necessárias pode decorrer conclusões contingentes. Por este argumento, Leibniz logra distinguir o conhecimento verdadeiro com certeza – o conhecimento infalível, porém contingente – e as verdades absolutamente necessárias. Fundamenta-se, dessa forma, a possibilidade lógica da compatibilização entre determinismo, contingência e liberdade da vontade.

Eu respondo que é falso que o que se segue do que é necessário em si, seja necessário em si. De verdades, com certeza, nada segue que não seja verdade. No entanto, visto que uma [conclusão] particular pode seguir-se de [premissas] puramente universais, como em [as figuras silogísticas] Darapti e Felapton, porque não pode algo que é contingente, ou necessário na hipótese de alguma outra coisa, decorrer de algo que é necessário em si? (LEIBNIZ, 1970, p. 55)

Na medida que os possíveis se articulam na mente divina, o princípio de contradição não implica apenas possibilidades isoladas, mas, sobretudo, composibilidades e impossibilidades. Logo, a criação, ato de vontade que estabelece a passagem da possibilidade à existência, levará em conta as articulações (composibilidades, impossibilidades) fundamentadas no princípio de contradição. Leibniz logra encontrar possibilidades que justificam incontáveis mundos possíveis e fundamentam a contingência no nível do entendimento divino. De fato, se não houvesse impossibilidade, tudo seria absolutamente necessário. Pelos “possíveis” Leibniz resgatou a possibilidade de um discurso teleológico. Deus elege um fim e escolhe livremente dentre as várias possibilidades o melhor meio de realizá-lo. Em Leibniz suficiência não se identifica com eficiência, e tem acento teleológico. Enquanto em Hobbes a razão está empenhada na compreensão racional dos eventos físicos, em Leibniz, o acento está sobre a fundamentação racional do mundo. Se Leibniz se apropria da causalidade mecânica de Hobbes é para submetê-la a uma determinação essencialmente teleológica da realidade (HIRATA, 2012, p. 109-120).

Leibniz pressente a necessidade de atribuir aos possíveis um estatuto ontológico; do contrário, não teria logrado mais que provar que o real não esgota as possibilidades lógicas. Os possíveis teriam caráter meramente mental e, portanto, fictício. Por isso Leibniz é levado a introduzir os possíveis como representações no intelecto divino, cujo conteúdo é assumido como eternamente consistente e isento de contradição. No entanto, o estatuto ontológico dos possíveis implica novos problemas para a consolidação da contingência. Se considerarmos que, para Leibniz, todos os possíveis tendem a existir e a razão pela qual Deus não os pôs todos na

existência deve residir na impossibilidade; isso significa que, independentemente da vontade de Deus, a existência de uns torna inexecutável a existência de outros (MARQUES, 2004). O estatuto ontológico dos possíveis parece autonomizar os requisitos de existência. Em *Sobre a existência* (1676) afirma Leibniz: “existir, para uma coisa, é idêntico a ser concebido por Deus como o melhor, ou seja, como o mais harmônico” (LEIBNIZ, 1998, p. 30). Então, existir significa o mesmo que uma definição real de existência, a saber, existe o que é maximamente perfeito dentre aquelas coisas que poderiam existir, o que envolve mais essência.

Atribuir significado ontológico a possibilidades que não teriam os requisitos de existência parece uma ficção ontológica. Trata-se de uma tese metafísica de significado esfíngico. Para que os eventos e substâncias intramundanos sejam contingentes basta que os meramente possíveis tenham algum estatuto ontológico. Não está claro em que sentido conferir estatuto ontológico aos possíveis – possíveis que não existem, jamais existiram e nunca existirão – seja suficiente para evitar o necessitarismo. Pois é o mesmo que afirmar que todo possível deve ser necessariamente meramente possível. Contudo, esse já não é um problema relacionado ao entendimento divino. O estatuto ontológico dos possíveis redundando no flagrante esvaziamento do ato de vontade. Se a existência se define pelo nível de perfeição das essências, então o mundo existe por definição, como resultado de um cálculo lógico, sem necessidade de decreto. Leibniz se vê num labirinto, para assegurar estatuto ontológico para os possíveis (sem os quais não haveria contingência), ele dissolve a noção de criação e o próprio ato de vontade divina.

A questão aprofunda-se ao analisarmos o princípio de razão suficiente, que vigora no ato de vontade divina. O princípio de razão suficiente implica que “nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente e nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente” (LEIBNIZ, 2004, p.137). O princípio de razão suficiente não admite que a indiferença seja condição de possibilidade para a liberdade. Antes, a indiferença representa um impasse que deveria ser rompido por um ato de escolha desmotivado. É famosa a ilustração, na correspondência com Clarke, do princípio de razão suficiente pela balança de Arquimedes. “Se há uma balança em que tudo seja igual de ambas as partes, suspendendo-se também pesos iguais nas extremidades dessa balança, ela ficará em repouso” (LEIBNIZ, 1980a, p. 57). Ou seja, é necessário que haja um fundamento de determinação qualquer; pois ainda que as razões se equivalessem, as paixões não se igualariam. O exemplo de Leibniz não é feliz, pois identifica o agente com uma balança passiva. Tal passividade parece anular a vontade, completamente identificada com a razão ou motivo determinante (LEIBNIZ, 1990, p. 178-179).

A passividade da balança parece ser um eco inapropriado do mecanicismo. De fato, para Leibniz, o mecanicismo não se opõe ao princípio teleológico; pelo contrário, na medida em que postula a passividade dos corpos, exige que um princípio espiritual seja a origem deles e de seu movimento. No entanto, a relação entre o mecanicismo e a liberdade humana demanda sem dúvidas esclarecimentos. A aplicação do princípio de razão suficiente ao ato criador de Deus parece, exatamente como no exemplo da balança, identificar a harmonia do melhor mundo possível – pois indiferença e o princípio de razão suficiente se excluem mutuamente – com a vontade divina, suplantando-a. Ademais, a própria noção de possibilidade parece ter sua efetividade mitigada pela afirmação de que as coisas são necessariamente na medida em que reúnem todos os requisitos de existência.

Consciente dessas dificuldades, Leibniz, sobretudo no *Discurso de Metafísica* e na *Correspondência com Arnauld*, trabalha para reforçar o papel da vontade divina para assegurar a liberdade. No *Discurso de Metafísica*, Leibniz propõe que o primeiro decreto livre que Deus estabeleceu foi fazer sempre o mais perfeito. Leibniz assegura de uma só vez a efetividade e a liberdade da vontade divina e da vontade humana sem abrir mão da certeza e da contingência de suas opções.

Embora seja razoável e seguro que Deus fará sempre o melhor, embora o que é menos perfeito não implique contradição, ver-se-ia não ser tão absoluta como a dos números ou da geometria a demonstração deste predicado de César, mas que supõe a série de coisas livremente escolhidas por Deus, e que está fundada sobre o primeiro decreto livre divino, que estabelece fazer sempre o mais perfeito, e sobre o decreto feito por Deus (depois do primeiro) a propósito da natureza humana, ou seja: que o homem fará sempre, embora livremente, o que lhe parece melhor. Ora, toda verdade fundada nesses tipos de decreto é contingente, apesar de certa; porque esses decretos não mudam a possibilidade das coisas e, como já disse, ainda que Deus seguramente escolhesse sempre o melhor, tal não impede o que é menos perfeito de ser e continuar possível em si, embora não aconteça, porque não é sua impossibilidade, mas sim sua imperfeição, que o faz rejeitar. (LEIBNIZ, 2004, p.27)

A essa altura alcançamos uma profundidade ulterior do problema: a contingência da escolha divina. O mundo atual é contingente, pois é escolhido dentre outras compossibilidades não contraditórias. Mas, uma vez que Deus é perfeitíssimo, decorreria necessariamente (sem contingência e, portanto, sem liberdade) a escolha pelo melhor? Sendo perfeitíssimo, poderia Deus não optar pelo melhor? Os intérpretes apontam duas possibilidades, que não se excluem mutuamente, para a solução do problema: ou é contingente que este mundo seja o melhor, ou é contingente que Deus escolha o melhor (ADAMS, 1994, p. 23; OLIVA, 2006, p. 60). Há textos de Leibniz corroborando ambas possibilidades.

Por um lado, Leibniz trabalha a noção de que seja indemonstrável que esse mundo seja o melhor. Ora, visto que só é necessário aquilo cujo contrário seja redutível à contradição, o que não é possível para a noção do mundo real, então temos de reconhecer que a afirmação de que este mundo é o melhor dos mundos possíveis é contingente (pois sua necessidade é indemonstrável). Logo, ainda que seja necessária a proposição de que Deus quer necessariamente o melhor mundo possível, não seria necessária a proposição de que este é necessariamente o melhor.

Devemos ver se supomos que esta proposição é necessária: a proposição que tem a maior razão para a existência existe, segue-se que a proposição que tem maior razão para existir é necessária. Mas a inferência é corretamente rejeitada. Pois se a definição de uma proposição necessária é, que sua verdade pode ser demonstrada com rigor geométrico, então pode realmente acontecer que esta proposta possa ser demonstrada: toda verdade, e somente a verdade, tem a maior razão, ou esta: Deus age sempre da forma mais sábia. Mas não será possível demonstrar essa proposição: A proposição contingente A tem uma maior razão ou a proposição contingente A é conformada pela divina sabedoria. E, portanto, também não se segue que a proposição contingente A seja necessária. E, portanto, mesmo que se admitisse que é necessário que Deus escolha o melhor, ou que o melhor é necessário, ainda assim não se segue que o que é escolhido seja necessário, uma vez que não se pode demonstrar. (LEIBNIZ, 1948, p. 305)

Nesse caso, o entendimento divino, perfeitíssimo, “conhece” necessariamente o contingentemente (pois não se trata de uma necessidade cujo contrário seja redutível à contradição) melhor mundo possível. Logo, quando a vontade divina quer necessariamente o melhor, o conteúdo querido (o melhor mundo possível) não é mais que uma noção contingente. Este argumento é passível de críticas e não as aprofundaremos aqui. Basta-nos reconhecer que a indemonstrabilidade de que este mundo seja o melhor só se pode referir a um intelecto finito, não ao divino. O entendimento divino não poderia apresentar à vontade divina um mundo que não fosse necessariamente o melhor, ainda que tal necessidade não fosse geométrica. O conhecimento perfeitíssimo de Deus homogeneiza (simplifica) de alguma forma a distinção entre verdades de razão e verdades de fato. A questão que se impõe é: até que ponto a noção de contingência lógica é suficiente para assegurar a contingência moral?

Se não fosse o melhor em si ou em relação ao fim, a escolha de Deus infringiria o princípio de razão suficiente. Então, muitos intérpretes avaliaram a possibilidade de Leibniz considerar que a bondade divina não fosse necessária. Apresentou-se como argumento o fato de no início do *Discurso de Metafísica*, ao tratar da perfeição divina, ele apresente apenas os atributos da máxima ciência e da onipotência, sem referir-se à bondade (LEIBNIZ, 2004, p. 3). No entanto, não faltam



textos nos quais Leibniz insere a bondade entre as perfeições divinas (LEIBNIZ, 2004, p. 139-140). A vontade e a bondade de Deus são idênticas. “A vontade consiste na inclinação a fazer algo proporcionalmente ao bem que ele encerra” (LEIBNIZ, 2017, p. 148). De fato, “a vontade é proporcional ao sentimento que nós temos do bem, e disso segue a predominância” (LEIBNIZ, 2017, p. 337). A vontade divina “quer antecedentemente o bem e, conseqüentemente, o melhor” (LEIBNIZ, 2017, p. 149). Ou seja, a vontade é antecedente quando considera os bens isoladamente, cada bem enquanto bem, e é dita conseqüente, quando é o resultado do conflito de todas as vontades antecedentes (tanto daquelas que tendem ao bem quanto daquelas que resistem ao mal), a vontade total (LEIBNIZ, 2017, p. 148). Então é necessário que a vontade divina, assim como a humana, se dirija ao bem e tanto melhor, maior a vontade (OLIVA, 2006, p. 77). Mas, se a bondade de Deus é metafisicamente necessária, em que se distinguiria Leibniz do espinosismo?

Parece que a solução para o problema é a distinção entre a bondade necessária da vontade divina e a escolha necessária do melhor mundo possível. Leibniz conclui que embora a vontade divina seja boa por natureza, ou seja, necessariamente, as coisas não existem necessariamente, pois não existe contradição no fato de a vontade divina ter possibilidades que lhe são contrárias (incluindo a possibilidade de nada criar). Uma vez mais Leibniz faz uso dos possíveis, dessa vez para fundamentar a contingência da escolha divina. Com isso, Leibniz quer evitar tanto o determinismo absoluto, segundo o qual existe tudo quanto é possível, quanto o voluntarismo, que faz o mundo existir por arbitrariedade divina.

Deus não faz o melhor necessariamente, mas porque quer: quem me perguntasse se Deus quer necessariamente, teria de explicar previamente a que tipo de necessidade se refere ou então colocar a questão mais amplamente, perguntando, por exemplo, se Deus quer necessariamente ou livremente, isto é, em virtude de sua natureza ou de sua vontade. A meu modo de ver, Deus não pode querer voluntariamente, pois de outro modo se daria a vontade de querer ao infinito. Mas há de se afirmar que Deus quer o melhor devido a sua própria natureza. Logo quer necessariamente, dir-se-á. Trata-se de uma feliz necessidade, dir-se-á com santo Agostinho. Daí se deduzirá que as coisas existem de modo necessário. Por quê? Por que implica contradição que não exista o que Deus quer? Nego que esta proposição seja absolutamente verdadeira. De outro modo tudo o que Deus não quer não seria possível. Quando em realidade continua sendo possível, embora não escolhido por Deus. Pois é possível existir aquilo que Deus não quer que exista, já que poderia existir por sua natureza se Deus quisesse que existisse (LEIBNIZ, 1990, p. 8-9).

Dessa forma, a proposição segundo a qual “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez somente se pudesse ter feito de outro modo” se aplica a Deus em dois sentidos fundamentais. Deus é dotado de liberdade metafísica, no

sentido que não pode sofrer nenhum tipo de demanda ou constrangimento exterior nem para criar nem para atuar no mundo criado (espontaneidade). Por outro lado, Deus é isento de paixões, o que lhe assegura ausência de coação interna. Ou seja, o princípio de razão suficiente não significaria uma coação intelectual que suprime o ato de vontade, pois também nesse caso dá-se uma inclinação que não necessita. De fato, a mera ausência de coação externa não asseguraria que o homem estivesse livre, pois sempre haveria a possibilidade de estar sob o efeito de paixões ou coações incontrolláveis. No entanto, isso não se aplica a Deus, pois n'Ele as paixões não se sobrepõem à razão (LEIBNIZ, 1980, p. 125-126). Portanto, Deus cria livremente, escolhendo dentre as inúmeras possibilidades, o melhor dos mundos possíveis. Os possíveis parecem indispensáveis à noção de contingência tanto na ordem do entendimento quanto na ordem da vontade divina.

## **2.2 A LIBERDADE HUMANA: AUTOMATISMO ESPIRITUAL E CONTINGÊNCIA**

Os princípios desenvolvidos por Leibniz e aplicáveis a Deus na defesa de sua liberdade e de seus atributos, sobretudo, a sabedoria e a bondade, fundamentam a liberdade humana. Em Leibniz, a alma (e sua inteligência e vontade) é autônoma, o que se vincula imediatamente à noção de espontaneidade. A espontaneidade não é apresentada por Leibniz como uma novidade conceitual, ele mesmo se refere a Aristóteles (LEIBNIZ, 2017, p. 339). Para compreendermos a espontaneidade leibniziana, é preciso interpretá-la no marco da sua monadologia. Para Leibniz, toda mônada exprime o universo por suas ações internas e imanentes e não é concebível que uma mônada atue sobre as demais ou sofra qualquer influxo delas. Leibniz pensa a atuação da alma como autônoma em relação ao corpo e em relação a todas as outras mônadas (LEIBNIZ, 2004, p. 40). Os objetos externos e sensíveis, mesmo o próprio corpo, não podem agir imediatamente sobre a alma. Eis o fundamento ontológico sobre o qual Leibniz apoia a noção de espontaneidade. A espontaneidade é propriedade de todas as mônadas, logo não afeta exclusivamente o homem. Cada mônada é, em virtude deste princípio interno, um microcosmo autárquico, visto que nenhuma causa externa poderia influir nos processos e mudanças naturais da mônada. E visto que todas as suas ações procedem de sua profundidade ontológica, tudo se encontra nela a priori. Segue-se que as mudanças naturais das mônadas vêm de um *princípio interno*, já que uma causa externa não poderia influenciar o seu interior (LEIBNIZ, 2004, p. 41). Todas as mônadas são enteléquias, pois são “fontes das suas ações internas e por assim dizer autômatos incorpóreos” (LEIBNIZ, 2004, p. 134).

A autonomia e espontaneidade ontológica redundam em autonomia e espontaneidade ética. As razões do entendimento – e não as tendências de uma sensibilidade exterior à alma – subordinam a vontade. Por decreto da vontade divina, o entendimento orienta a vontade para o bem aparente, para o qual a vontade tende sem ser necessitada. Tal convicção é tão sólida, que Leibniz pressentiu a necessidade de afirmar que as razões do entendimento humano não impedem que o ato da respectiva vontade seja contingente (LEIBNIZ, 1980, p.126). Leibniz, em *Textes inédits*, consolida a distinção entre necessidade e determinismo. O caráter determinado e absolutamente certo qualifica a ação voluntária.

Mas se não há necessidade absoluta nas coisas passageiras, é preciso sempre confessar que tudo aí é absolutamente certo e determinado. E a determinação não é uma necessidade, mas uma inclinação maior sempre ao que acontecerá que ao que não acontecerá, de sorte que se pode dizer que há sempre a mesma proporção entre a necessidade e a inclinação que há na análise dos matemáticos entre a equação exata e os limites que dão uma aproximação [...] E além disso, no mundo cada causa é determinada a produzir um tal efeito com tais circunstâncias, e mesmo somos determinados a tomar o partido para o qual tende mais a balança da deliberação, na qual entram as razões verdadeiras e falsas, tanto quanto as paixões. E é então que nossa ação é voluntária, de outro modo ela é indeliberada. Assim, embora estas determinações propriamente falando não necessitem, elas não deixam de inclinar, e nós seguimos sempre o partido em que há mais inclinação ou disposição. (LEIBNIZ, 1948, p. 479)

Leibniz assegura que “a vontade está na indiferença desde que se oponha à necessidade, e tem o poder de proceder diversamente ou ainda de suspender de todo a sua ação, pois ambos os partidos são e continuam possíveis” (LEIBNIZ, 2004, p. 63). Não se pode, no entanto, pensar que Leibniz faça uma concessão à liberdade de indiferença em sentido próprio, já claramente negada (LEIBNIZ, 2017, p. 163). O que ele quer enfatizar, na verdade, é que a vontade segue livre, apesar da determinação do entendimento a respeito do bem aparente, objeto da vontade. Leibniz insiste na contingência da escolha humana.

Eu sou da opinião de que nossa vontade não apenas é isenta da coação, mas, além disso, da necessidade. Aristóteles já observou que há duas coisas na liberdade, a saber, a espontaneidade e a escolha; e é nisso que consiste o nosso domínio sobre nossas ações. Quando agimos livremente, não somos forçados, como aconteceria se fôssemos empurrados em direção a um precipício e fôssemos jogados do alto para baixo; não somos impedidos de ter o espírito livre quando deliberamos, como aconteceria se nos fosse dada uma bebida alcoólica que tirasse nossa capacidade de julgar. Existe contingência nas incontáveis ações da natureza; mas quando o julgamento não está naquele que age, não existe liberdade. E se tivéssemos um julgamento que não fosse acompanhado de alguma inclinação para agir, nossa alma seria um entendimento sem vontade (LEIBNIZ, 2017, p. 155-156).

A inteligência exerce função capital no uso da liberdade. Leibniz se insere na tradição agostiniana para a qual liberdade e livre-arbítrio são coisas distintas. Embora o livre arbítrio seja condição inexcusável da liberdade, não se identifica com ela. A liberdade só se fará presente quando se atue conforme à razão. A liberdade consiste, pois, no bom uso do livre arbítrio e só tem lugar quando o conhecimento racional do bem se converte em motivo determinante da ação. Só a vontade determinada a partir de um conhecimento distinto está isenta da escravidão. No entanto, a alma, criatura imperfeita, contém em si paixões, que conduzem a pensamentos confusos e determinam a vontade a escolher entre males (LEIBNIZ, 1980, p. 142).

Nosso conhecimento é de dois tipos, distinto ou confuso. O conhecimento distinto ou a inteligência tem lugar no verdadeiro uso da razão; mas os sentidos nos fornecem pensamentos confusos. E podemos dizer que estamos isentos da escravidão enquanto agimos a partir de um conhecimento distinto; mas que estão sujeitos às paixões enquanto nossas percepções são confusas. É nesse sentido que não temos toda a liberdade de espírito que seria de desejar, e que podemos dizer com santo Agostinho, que estando sujeito ao pecado, nós temos a liberdade de um escravo. Todavia, um escravo, qualquer que seja o escravo, não deixa de ter a liberdade de escolher em conformidade com o estado em que se encontra, embora se encontre o mais frequentemente na obrigação de escolher entre dois males, porque uma força superior não o deixa alcançar os bens aos quais aspira. E o que as correntes e a coerção provocam em um escravo é provocado em nós graças as paixões, cuja violência é doce, mas não é menos perniciosa. Na verdade, só queremos aquilo que nos agrada, mas, infelizmente, o que nos agrada no presente é frequentemente um verdadeiro mal, que nos desagradaria se tivéssemos os olhos do entendimento abertos. No entanto, essa má condição em que se encontra o escravo, e aquela em que nos encontramos, não impede que, na condição a qual estamos reduzidos, façamos uma escolha livre (tanto quanto ele) daquilo que nos agrada, mas conforme nossas forças e nosso conhecimento presente. (LEIBNIZ, 2017, p. 338)

Chama, pois, atenção que Leibniz sugira a existência de ações que não se realizam através da vontade, identificando-a com o motivo conforme à razão (LEIBNIZ, 2017, p. 156). Leibniz entende que “o espírito não tem poder completo e direto para sempre bloquear os seus desejos” (LEIBNIZ, 1980, p. 139). No entanto, Leibniz distingue nitidamente entre vontade e razão. Tal distinção se faz clara pelo modo diverso como a inteligência influencia a vontade na escolha do querer e na escolha das ações. Enquanto na escolha da ação a influência é imediata, na escolha do querer a influência é mediata. Ou seja, somente mediante a reflexão podemos determinar a vontade a querer no futuro como julgamos que ela deveria querer no presente.

Tudo o que acontece à alma depende dela, mas não depende sempre de sua vontade; isso seria demais. Não é de fato sempre conhecido ou apercebido distintamente por seu entendimento. Pois nela há não apenas uma ordem de percepções distintas que

faz seu domínio, mas também uma sequência de percepções confusas ou de paixões, que ocasiona sua escravidão, e não é preciso estranhar isso; a alma seria uma divindade, se ela tivesse apenas percepções distintas. Ela tem, no entanto, algum poder também sobre essas percepções confusas, mesmo que de uma maneira indireta; pois embora ela não possa mudar suas paixões prontamente, ela pode trabalhar nisso com considerável antecedência e bastante sucesso, e se dar novas paixões, e mesmo (novos) hábitos. Ela tem até um poder semelhante sobre as percepções mais distintas, podendo se dar indiretamente opiniões e vontades, e se impedir de ter estas ou aquelas e suspender ou emitir seu julgamento (LEIBNIZ, 2017, p. 172).

Leibniz adere à noção lockiana de inquietação presente como fator determinante da vontade em senso lato. Elas distinguem-se das inclinações e paixões por seu caráter inconsciente. A noção de percepções insensíveis está à serviço da lei da continuidade aplicada ao plano psicológico, ou seja, “uma substância não pode estar sem ação, e jamais existem corpos sem movimento”, o que atende plenamente à negação do conceito de indiferença da vontade (LEIBNIZ, 1980, p. 7). Leibniz distingue a inquietação das inclinações e paixões (LEIBNIZ, 1980, p. 118). O conceito de percepções insensíveis serve para explicar uma série de fenômenos: a convergência de tudo, a constituição do próprio indivíduo e as inquietações que determinam a vontade encontram sua fundamentação nas percepções inconscientes, inclusive a união pré-estabelecida. Essas percepções, que Leibniz qualificou ‘insensíveis’ e ‘pequenas’, por não provocarem qualquer sentimento consciente na alma, se identificam com a infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na sua causa final. Dessa forma, ao introduzir um componente inconsciente na teoria da ação, Leibniz sepulta definitivamente a doutrina da indiferença de equilíbrio da vontade e a impressão de que temos diante de nós um futuro aberto.

De resto, existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, das quais não nos apercebemos, pelo fato de as impressões serem ou muito insignificantes e em número muito elevado, ou muito unidas, de sorte que não apresentam isoladamente nada de suficientemente distintivo; porém, associadas a outras, não deixam de produzir o seu efeito e de fazer-se sentir ao menos confusamente [...] Essas percepções insensíveis assinalam também e constituem o próprio indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios ou expressões que elas conservam dos estados anteriores deste indivíduo, fazendo a conexão com o seu estado atual, percepções que se podem conhecer por um espírito superior, mesmo que este indivíduo não as pudesse sentir, isto é, quando a recordação explícita não estivesse mais presente [...] É também pelas percepções insensíveis que se explica esta admirável harmonia preestabelecida da alma e do corpo, e mesmo de todas as mônadas ou substâncias simples, que substitui a influência insustentável de uns sobre os outros, harmonia que, no pensar do autor do mais belo dos dicionários, enaltece a grandeza das perfeições divinas além de tudo o que se tenha jamais concebido. Depois disso acrescentaria pouca coisa se dissesse que são essas pequenas percepções

que nos determinam em muitas ocasiões sem que pensemos, e que enganam o homem vulgar pela aparência de uma indiferença de equilíbrio, como se fosse para nós completamente indiferente (para dar um exemplo) voltarmos à direita ou à esquerda. (LEIBNIZ, 1980, p. 7-9)

Embora Leibniz trate de mecanismos inconscientes em sua teoria da ação, sobretudo referindo-se a mecanismos instintivos, toda ação humana com pretensão moral ocorre sob o império da razão (LEIBNIZ, 2017, p. 359-360). A alma tem poder sobre suas inclinações, mesmo se tal poder se exerça indiretamente. As ações externas, que não ultrapassam nossas forças, dependem absolutamente de nossa vontade. No entanto, as apetições não dependem da vontade, exceto por hábeis artifícios que nos dão os meios de suspender nossas decisões ou de modificá-las (LEIBNIZ, 2017, p. 360). Tal atuação sobre si, se exprime melhor pelos termos consciência ou reflexão. Na reflexão, sujeito e objeto coincidem. No entanto, a consciência não implica apenas a presença atual, mas comporta também a memória – que assegura ao homem identidade e percepção de totalidade e duração – e a dimensão prática. Além disso, a consciência pensa distintamente os objetos e circunstâncias que nos afetam. Ou seja, a consciência é simultaneamente psicológica, intencional e moral.

A complexa hierarquia perceptiva da doutrina leibniziana do conhecimento puramente obscuro até o adequado, corresponde a uma também complexa rede afetiva na qual se entrelaçam inclinações, inquietudes, prazeres e dores determinando a vontade. Nesse contexto, a inteligência assumirá a função decisiva de determinar a vontade na direção do verdadeiro bem, nisso consistirá a liberdade em seu sentido pleno, uma vez que o mero arbítrio – ainda mais quando se escolhe entre bens inferiores – não representa adequadamente a liberdade.

A liberdade de arbítrio e, por conseguinte, a liberdade de ação são concebidas na conciliação do determinismo com a contingência, sintetizadas no princípio de razão suficiente. Tudo o que acontece, incluindo as moções celestiais, a formação das plantas e o corpo dos animais, assim como os processos da vida são regulados por leis mecânicas como o movimento dos ponteiros são controlados em um relógio. Não há influência de uma substância sobre outra, nem do corpo sobre a alma ou vice-versa, mas tudo concorda pelas leis ordinárias do mundo estabelecidas por Deus. Tal concordância no homem, entre a alma e o corpo, se revela na união preestabelecida (LEIBNIZ, 2004, p. 137). Uma vez que o mundo é o resultado de um decreto divino, através dos processos mecânicos se realiza um processo teleológico. Leibniz integra “o reino do poder ou das causas eficientes” ao “reino da sabedoria ou das causas finais” (cf. MCDONOUGH, 2008). Donald Rutherford observou a existência de duas concepções de teleologia: a tendência da mônada para

um estado de coisas objetivamente ótimo e a tendência da mônada para um estado de coisas meramente percebido ou aparentemente ótimo. Rutherford, distingue entre as "leis da teleologia natural", aplicáveis a todas as mônadas, e as "leis da teleologia desejada", aplicáveis somente às mônadas dotadas de inteligência e vontade (RUTHERFORD, 2005, p. 166-169). Essa distinção sublinha o caráter peculiar das mônadas dotadas de inteligência e vontade e de seu modo de realização teleológica.

O homem leibniziano, representado na tensão entre a necessidade e a contingência, é definido como autômato espiritual. A noção de espontaneidade deve ser compreendida no âmbito da noção de necessidade hipotética. Como aponta Colchan Roldán Panadero, Leibniz chama muitas vezes a liberdade de "espontaneidade inteligente", "espontaneidade racional" ou "espontaneidade consultante" (ROLDÁN, 1990, p. XLVII). À espontaneidade Leibniz incorpora a contingência no enquadramento da necessidade hipotética. A contingência emerge nesse contexto teórico como conceito essencial à concepção da liberdade.

Tudo é, então, antecipadamente certo e determinado no homem, como em qualquer lugar; e a alma humana é uma espécie de autômato espiritual, embora as ações contingentes em geral, e as ações livres em particular, não sejam por isso necessárias a partir de uma necessidade absoluta, a qual seria verdadeiramente incompatível com a contingência. Portanto, nem a futuração (futurition) em si mesma – por mais certa que seja –, nem a previsão infalível de Deus, nem a predeterminação das causas, nem a dos decretos de Deus destruiriam essa contingência e essa liberdade (LEIBNIZ, 2017, p. 164-165).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Leibniz não pôde admitir que a liberdade fosse pensada nos termos meramente mecânicos com que Hobbes a associa ao fluxo da água. Leibniz não se limita à demonstração da insuficiência do mecanicismo como fundamento lógico e ontológico para um conceito moral de liberdade. O universo autômato é regido por um princípio espiritual que explica o movimento dotado de finalidade, o que extrapola o princípio de inércia que rege os corpos. Dessa forma, Leibniz logra distinguir, sobretudo em termos lógicos, o determinismo e o necessitarismo. Coube a Leibniz a tentativa de compatibilizar determinismo e liberdade da vontade por meio da contingência. Leibniz rechaça de modo consistente o necessitarismo e a redução do problema do livre arbítrio ao problema da livre ação.

O princípio de possibilidades alternativas [uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outro modo] é compatível com a noção leibniziana de liberdade, tanto humana quanto divina. A centralidade

da inteligência no conceito de liberdade implica a desconexão da semântica mecanicista. Se na esfera teológica os possíveis e o decreto divino de que sua vontade escolherá sempre o melhor são indispensáveis à contingência; no âmbito antropológico, é importantíssimo o fato de a inteligência influenciar a vontade tanto na escolha das ações quanto na escolha do querer. Pela reflexão podemos determinar a vontade a querer no futuro como julgamos que ela deveria querer no presente.

Apesar dos longos argumentos em função da contingência tanto para os conteúdos do entendimento divino quanto para os decretos da vontade criadora, apesar da insistência sobre o fato de a vontade humana ser inclinada e não necessitada, a liberdade leibniziana é aporética. mecanicismo e teleologia, determinismo e contingência, automatismo e autonomia estão em permanente tensão no conceito leibniziano de liberdade. É persuasiva a distinção entre os âmbitos de atuação do princípio de não contradição e do princípio de razão suficiente. Mas, na medida em que nos afastamos do âmbito lógico em direção ao âmbito moral, as tensões aporéticas assumem contornos insustentáveis. Tem-se a impressão de que basta que a contingência assegure o mínimo necessário à teleologia. Como é possível falar de opção quando se trata de um autômato espiritual? Para Kant, a liberdade leibniziana é uma ilusão.

Se as ações do homem, da maneira como pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele enquanto fenômeno, mas enquanto coisa em si mesma, a liberdade não se salvaria. O homem seria uma marionete ou um autômato de Vaucanson, fabricado e posto em movimento pelo mestre supremo de todas as obras de arte; e a consciência de si fá-lo-ia certamente um autômato pensante, no qual, porém, a consciência de sua espontaneidade, se fosse tomada pela liberdade, seria um simples engano, enquanto ela apenas comparativamente merece ser chamada assim, porque as causas determinantes próximas de seu movimento e uma longa série delas, em verdade, são internas, mas a última e suprema é encontrada totalmente em mão estranha. (KpV A, 181)

A crítica de Kant tem fundamento, mas não se pode falar em fracasso da teoria leibniziana. A tentativa de alojar as estruturas fundamentais do querer nos interstícios do determinismo mecanicista comporta a insolubilidade de alguns problemas e a limitação estrutural do discurso sobre a liberdade. Leibniz tem o mérito de realizar uma inversão na colocação do problema: trata-se, então, de saber como alojar o mecanicismo nas estruturas do querer teleológico de Deus. E isso repercute decisivamente sobre o modo de conceber a liberdade do homem.

## REFERÊNCIAS

ADAMS, Robert. *Leibniz: determinist, theist, idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.



- BOTTERILL, George. Hume on Liberty and Necessity. *In: MILLICAN, P. Reading Hume on Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- BRAMHALL, Jhon. A Defence of True Liberty. *In: CHAPPEL, Vere. Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.
- BRAMHALL, Jhon. Bramhall's discourse of liberty and necessity. *In: CHAPPEL, Vere. Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.
- FRANKFURT, Harry G. Alternative Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23. (Dec. 4, 1969), pp. 829-839.
- HIRATA, Celi. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. Tese doutoral. Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo São Paulo: p. 262, 2012.
- HOBBS, Of Liberty and Necessity. *In: CHAPPEL, Vere. Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.
- HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBS, *British Moralists 1650-1800*. Vol. 1. D.D. Raphael. Indiana: Hackett Publishing Company, 1991.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Déborah Danowsk. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- KANE, Robert. Acting of one's own free will: modern reflections on an ancient philosophical problem. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 114, Issue 1, April 2014, pp. 35-55.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Edição bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Printed by Eliz. Holt, 1690.
- LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Confessio Philosophi – La profession de foi du Philosophe*. Paris: Ed. Vrin, 1970.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad. *In: Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Del Destino. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Discurso de Metafísica. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução e notas de Willian Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Os Princípios da Filosofia ou a Monadologia. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), 2007, pp. 261-272.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris: A. Foucher de Careil, 1854.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Sobre la libertad, la contingencia y la providencia. In: *Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Segunda Carta a Clarke. In: *La Polemica Leibniz-Clarke*. Edición y traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus Ediciones, 1980a.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Letter to Magnus Wedderkopf. In: LOEMKER, Leroy (eds). *Philosophical Papers and Letters*. vol 2. Dordrecht: Springer, 1989, p.146-147.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques. Traduction de Rauzy, J-B; Cattin, E. Paris: PUF, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Textes inédits*. ed. Gaston Grua. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

MARQUES, Edgar. Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz. *Kriterion*, 109, 2004, pp. 175-187.

MCDONOUGH, Jeffrey. Leibniz's Two Realms Revisited. *Noûs*, 42(4), 2008, pp.673-696.

OLIVA, Luís César. Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz-Arnald. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 34, n. 108 (2007), pp. 101-114.

ROLDÁN, Concha. La salida leibniziana del labirinto de la libertad. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

RUSSELL, Bertrand. *A Critical exposition of Philosophy of Leibniz*. Cambridge:

Cambridge University Press, 1900.

RUTHERFORD, Donald. Leibniz on Spontaneity. In: RUTHERFORD, Donald and COVER, J. A. (eds.). *Leibniz: Nature and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 156-180.

SCHNEEWIND, J. B. Locke's Moral Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Locke*. Edited by Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.


TUGENDHAT, Der Begriff der Willensfreiheit. In: Cramer, Konrad. et al. *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

WOOD, Allen. Kant's Compatibilism. In: *Kant's Critique of Pure Reason: critical essays*. Rowman e Littlefield, 1998.

WROBLEWSKI, Igor. *Zwei verschiedene Kompatibilismen*. Berlin: LIT Verlag, 2014.


## Método e discurso filosófico no diálogo *O Sofista* de Platão

*Method and philosophical discourse in Plato's dialogue Sophist*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID24084

**Alexandre Alves**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

 0000-0002-0810-650X

sandalves@gmail.com

**Resumo:** Por sua discussão da questão do não-ser e por sua intenção de fundamentar o discurso filosófico, o diálogo *Sofista* ocupa uma posição central na história da filosofia. O objetivo deste artigo é relacionar o método de definição empregado por Platão no diálogo *Sofista* (a diérese) com sua concepção do discurso filosófico. As diferentes definições para o sofista propostas no diálogo não são somente parte da polêmica de Platão contra a sofística, mas fundamentam a própria concepção platônica do filósofo e do discurso filosófico. Enquanto a dialética seria o método empregado pelo filósofo para chegar ao conhecimento e à sabedoria, a sofística seria apenas imitação do verdadeiro conhecimento e da verdadeira sabedoria.

**Palavras-chave:** Sofística; Ontologia; Dialética.

**Abstract:** Due to its discussion of the question of non-being and its intention of grounding the philosophical discourse, Plato's dialogue *The Sophist* occupies a central position in the history of philosophy. The purpose of this article is to relate the definition method used by Plato in the dialogue (the diaeresis) with his conception of philosophical discourse. The different definitions for the sophist proposed in the dialogue are not only part of Plato's polemic against sophistry, but underpin the very Platonic conception of the philosopher and philosophical discourse. While dialectics would be the method employed by the philosopher to arrive at knowledge and wisdom, sophistry would be only an imitation of true knowledge and true wisdom.

**Key words:** Sophistic; Ontology; Dialectics

### INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é relacionar o método de definição empregado por Platão no diálogo *Sofista* com sua concepção do discurso filosófico. O texto foi dividido em três partes. Na primeira parte, parto de algumas considerações gerais sobre a interpretação dos diálogos de Platão para contextualizar o diálogo *Sofista* na obra do filósofo. Em seguida, examino o método da diérese e as seis definições iniciais do sofista no diálogo. Na segunda parte, apresento a questão central do diálogo – o problema do não-ser – e como a solução desse problema permite que Platão fundamente sua concepção do discurso filosófico, demonstrando que o

discurso verdadeiro sobre o ser é possível. Nesta parte, exponho brevemente a tese de Parmênides sobre o ser e o ponto de vista de Protágoras como representativo da tese sofística sobre ser e discurso. Por fim, na terceira parte, retomo a definição do sofista para contrastá-la com a definição platônica do filósofo. Enquanto a dialética seria o método empregado pelo filósofo para chegar ao conhecimento e à sabedoria, a sofística seria apenas imitação do verdadeiro conhecimento e da verdadeira sabedoria.

### **NOTA SOBRE A FINALIDADE DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO**

Segundo Victor Goldschmidt, na interpretação de textos filosóficos, é essencial distinguir entre tempo histórico e tempo lógico. A especificidade do discurso filosófico, em relação a outras criações do espírito humano, é o movimento dialético em que distintas teses se contrapõem por meio da argumentação racional, que oferece razões para justificar uma posição ou se contrapor a outras. Assim, a boa interpretação deve conjugar a investigação do contexto histórico de um sistema filosófico com o exame da ordem das razões internas das próprias obras. Assim, na opinião de Goldschmidt, reduzir a obra ao contexto que a viu nascer é tão equivocado quanto reduzi-la à análise puramente lógica, fazendo tábula rasa de suas determinações históricas:

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reaprender, conforme a intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram (Goldschmidt, 1970, p. 140).

A forma específica que assume esse movimento no pensamento de Platão é o diálogo. Muitos diálogos platônicos são inconclusivos ou aporéticos, estendem-se demasiadamente sobre aspectos secundários de um tema ou examinam insuficientemente esse tema. O fato é que, para veicular sua filosofia, Platão escolheu a forma dialógica ao invés do discurso dogmático ou do tratado. Reduzir um diálogo de Platão a um conjunto de teses e premissas logicamente articuladas, abstraindo da forma dialógica, significaria ignorar o ponto central da concepção platônica da filosofia.

Pierre Hadot afirma que o objetivo dos diálogos platônicos não é “informar”, mas “formar” o leitor, que deve se imaginar no lugar dos interlocutores do diálogo:

Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em “informar” imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em “formar”, isto é, em transformar os indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a

ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem (Hadot, 1999, p.113).

Hadot enfatiza que a dialética platônica, exemplificada nos diálogos, não é nem um exercício puramente lógico, destinado a ensinar as regras técnicas da argumentação precisa, nem uma luta entre dois indivíduos, em que o mais habilidoso impõe seu ponto de vista ao outro. O diálogo deve ser visto como um esforço em comum de dois interlocutores que se submetem às exigências racionais do discurso verdadeiro (lógos) para, desta forma, transcender seus próprios pontos de vista limitados. O diálogo platônico, portanto, pressupõe uma ética discursiva, que tem como principal pressuposto a boa vontade em dialogar para formar-se e buscar a verdade em conjunto ao invés de apenas contra-argumentar para vencer uma disputa. O diálogo, portanto, é a essência da concepção platônica da filosofia.

### AS DEFINIÇÕES DO SOFISTA E O MÉTODO DA DIÉRESE

O Sofista é um dos diálogos da fase tardia de Platão, em que ele expõe suas próprias doutrinas ontoepistemológicas ao invés de adotar o ponto de vista socrático que caracterizava seus diálogos anteriores. O Sofista faria parte de uma tríade de diálogos, que incluiria também o Político e um diálogo nunca escrito chamado o Filósofo. <sup>1</sup> Tanto no Sofista quanto no Político, Sócrates tem apenas um papel secundário; em ambos, o interlocutor principal é o Estrangeiro de Eleia. A escolha do nome é uma possível indicação de que Platão está acertando contas com a ontologia de Parmênides para fundamentar sua própria doutrina das formas.

No Sofista, Platão adota um método de definição distinto dos diálogos anteriores. Em 218c-e, o Estrangeiro propõe que se adote um paradigma, pois é preciso “ensaiar exemplos pequenos e mais fáceis antes de chegar propriamente aos temas grandiosos” (218d). O paradigma escolhido é o pescador com anzol e a tarefa nesse momento do diálogo é definir a que gênero pertence a arte do pescador. Então começam as divisões dicotômicas do método dierético <sup>2</sup>. As artes são divididas em

<sup>1</sup> Segundo M. L. Gill (2020, p. 3): “Se o *Sofista* e o *Político* são exercícios filosóficos, pode haver uma boa razão pela qual o diálogo final da trilogia, o *Filósofo*, está faltando. Platão estragaria a lição se ele o escrevesse para nós. Se aprendemos como investigar problemas filosóficos no *Sofista* e no *Político*, Platão pode estar desafiando sua audiência a procurar por si mesma pelo filósofo, usando as técnicas e recomendações que estes diálogos fornecem.”

<sup>2</sup> No *Léxico de Platão*, Michael Schramm assim define o método da diérese: “A diérese é a divisão de ideias metodologicamente efetuada. [...] O objetivo da diérese é a definição. Para isso uma ideia genérica (*genos*) universal, indiferenciada é gradualmente diferenciada até chegar a uma ideia específica indivisa (*atmêton eidos*). No entanto, aqui se deve observar que Platão ainda não separa terminologicamente espécie (*eidos*) e gênero (*genos*). [...] A definição se origina como reunião (*synagôgê*) de todos os traços distintivos produzidos na diérese; a reunião já é aplicada em cada fase da divisão, quando o gênero é unido com as diferenças anteriores em uma espécie especial e nomeado. Portanto, é a *synagôgê* que reúne numa única ideia o multiplamente disseminado”

dois gêneros: arte produtiva e arte aquisitiva. O pescador pertence a esta última. Mas a arte aquisitiva também se divide em duas formas: a troca voluntária e a arte da captura, esta é subdividida em luta e caça, a caça em gênero inanimado e em “caça ao que possui alma e vida” (220a). Esta última se subdivide em caça a seres terrestres e caça a seres aquáticos. Estes podem ser aves marinhas ou animais aquáticos. Os animais aquáticos podem ser caçados de suas maneiras: por cerco (usando redes, laços ou armadilhas) e por vulneração (feridos ou fisgados). Uma última divisão é entre a pesca que fere por meio do arpão (de cima para baixo) ou por meio do anzol (de baixo para cima). Por meio dessa sequência de diéreses, a arte do pescador com anzol é definida.

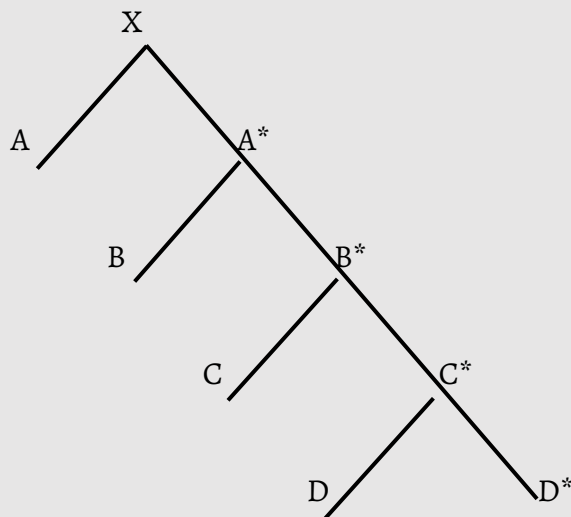
Em seguida, o paradigma do pescador é aplicado ao caso do sofista. Teeteto e o Estrangeiro concordam que o sofista se assemelha ao pescador pela arte aquisitiva e pela caça. Então, o diálogo retorna na sequência de diéreses ao ponto em que os caminhos se bifurcam, para verificar se dessa forma é possível definir o sofista. O Estrangeiro faz novamente referência à caça aos seres animados, que podem ser terrestres e aquáticos. A caça aos animais terrestres se divide entre os domésticos e os selvagens. O homem é incluído entre os animais domésticos. A caça ao homem pode ser violenta (como a caça aos escravos, a tirania e a guerra) ou pela arte da persuasão. Esta se divide em dois gêneros: a que se dirige ao público e a que se dirige aos indivíduos. Esta última se subdivide naquela que visa o lucro e naquela que ocorre por meio de presentes (como a caça aos amantes). Na caça interesseira, se recebe dinheiro para ensinar a virtude e é nesta última que o sofista é enquadrado. Seguindo o mesmo procedimento, o Estrangeiro tenta definir o sofista como: 1) caçador interesseiro de jovens ricos (a arte da persuasão do sofista é semelhante à caça); 2) negociante, por atacado, das ciências relativas à alma (referente à arte da aquisição); 3) pequeno comerciante de primeira e segunda mão (importação espiritual, “negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude”, 224d); 4) produtor e vendedor das mesmas ciências; 5) erístico mercenário e contestador (a arte da contestação retórica participa da categoria da luta ou do combate; o sofista é um “atleta do discurso”, 231d); 6) o sofista, contraditor (aquele que “purifica a alma das opiniões que são um obstáculo às ciências”, 231d).

Assim, o procedimento metodológico seguido por Platão é o de estabelecer um paradigma ou modelo (o pescador) e compará-lo com o tipo-alvo (o sofista). O que os dois têm em comum é a especialização numa certa arte (tekhnê). Então, Platão procede à enumeração e à divisão de diferentes tipos que compartilham

---

e possibilita a definição; é o complemento necessário da diérese, formando com esta o método da dialética” (Schäfer, 2012, p. 90-91).

essa qualidade (agricultura, cuidados com os corpos, fabricação de mobiliário, imitação) e os reúne num único nome (arte produtiva). O mesmo é feito em relação ao comércio, à caça e à luta, que são agrupados no gênero de arte aquisitiva. Após a exposição do paradigma, Platão tenta descobrir o que assemelha e o que diferencia modelo e tipo-alvo. Aplicando o método ao sofista, Platão o inclui nos gêneros da caça, da arte aquisitiva (o comércio por atacado e varejista), da arte produtiva, da arte da luta (como atleta do discurso) e a arte da purificação, numa sexta divisão anômala em relação à cinco precedentes. Depois de sucessivas divisões e enumerações, surgem as seis definições do sofista. O Estrangeiro de Eleia, todavia, admite que nenhuma destas definições capta verdadeiramente o que é o sofista. A diérese, com sua série de bifurcações, pode ser visualizada no gráfico abaixo, em que o objeto X é definido por meio de sua inclusão nos gêneros A\*, B\*, C\* e D



O primeiro paradigma, assim, falha em definir o sofista <sup>3</sup>. A essência da pesca com anzol, por ser uma atividade simples e evidente, é facilmente apreendida mediante a diérese. Mas no caso do sofista (ou o gênero sofístico, que é o verdadeiro objeto da investigação), cuja atividade é bem menos evidente e multifacetada, a diérese inicial não dá conta de agarrá-lo. A multiplicidade do sofista revela-

<sup>3</sup> O impasse metodológico desse momento do diálogo é assim interpretado por Victor Goldschmidt: “É preciso denunciar a aplicação inadequada do método ou a dificuldade do assunto sempre que se chega a cinco fórmulas diferentes, multiplicidade que, como nos mais belos jogos de imagens, ri do preceito de unificação. É preciso, portanto, mudar de método, ou, segundo a expressão de Teeteto, usar as ‘duas mãos’ para apanhar o sofista. Recorre-se então a um paradigma, mas que, no final das contas, não unifica nem esclarece as fórmulas anteriores. Comparável às hipóteses predefinicionais dos primeiros diálogos, ele não chega à visão de conjunto, pois nos vemos diante de seis fórmulas e não, como se queria, diante da unificação das cinco primeiras; ele propõe um critério *accidental* (a arte de purificar) que caracteriza tanto o sofista como o filósofo. E a pesquisa atinge sua primeira ‘aporia’” (Goldschmidt, 2014, p. 160).



se um desafio. Em 232a, o Estrangeiro afirma que, devido ao sofista aparentar saber muitas coisas, é difícil encontrar o vértice em que todas as imagens dele coincidem. “Sofista”, assim, parece apenas um nome inconsistente (*phantasma*) para seis atividades distintas.

Para continuar a investigação, em 233d, o Estrangeiro introduz um novo paradigma: a arte da imitação. Uma das definições anteriores forneceu a pista para o novo paradigma. Na sexta definição, o sofista era apresentado como contraditor que aparenta “ter uma sabedoria pessoal sobre todos os assuntos que contradizem” (233c) por sua habilidade de discutir. Assim, o sofista traz “uma falsa aparência de ciência universal” (233d), o que o aparenta à arte da mimética. Na sequência do diálogo, o Estrangeiro propõe uma nova diérese, enumerando cinco definições da sofística que compartilham uma mesma qualidade, a imitação. O exemplo neste caso é o do pintor que, ao produzir imitações homônimas da realidade, é capaz de iludir as crianças pequenas, fazendo-as acreditar que ele poderia igualmente criar a realidade mesma. (234b-c). O sofista faz o mesmo não com pinturas, mas com discursos (*logoi*), iludindo os jovens “ainda separados por uma longa distância da verdade das coisas” para que acreditem que tudo o que ouvem é verdadeiro e que aquele que fala “tudo conhece melhor do que ninguém” (234c). O Estrangeiro conclui que a sofística é uma arte da imitação e que o sofista apenas simula ser um homem sábio sem a posse efetiva da sabedoria. O sofista é alguém que finge ter conhecimento e que vende conhecimento falso. 4

### **O PROBLEMA DO NÃO-SER E A FUNDAMENTAÇÃO DO DISCURSO FILOSÓFICO**

Há um problema para demonstrar que o conhecimento do sofista apenas imita o conhecimento verdadeiro: “Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?” (236e). Essa pergunta conduz à parte central do diálogo, em que Platão acerta as contas com a doutrina do ser de Parmênides. Para apresentar o sofista como um especialista em iludir, como alguém que produz falsas aparências por meio de seus discursos, o Estrangeiro tem que demonstrar que Parmênides estava errado. É necessário mostrar que é possível pensar e dizer que, de algum modo, o não-ser é, e dizer isso sem contradição.

---

4 Para chegar a essa conclusão, Platão pressupõe que aceitemos uma premissa importante: que a opinião falsa e a opinião verdadeira de fato possam ser nitidamente distinguidas. Se não se aceitar essa premissa, não é possível afirmar que o conhecimento do sofista é falso ou ilusório.

Para fundamentar a possibilidade do próprio discurso filosófico, é necessário derrubar a tese de Parmênides sobre o ser. Parmênides é considerado o fundador da ontologia e o primeiro a ter proposto o princípio lógico de não-contradição. Seu poema afirma que o princípio (arkhê) é o ser e introduz a célebre tautologia “o ser é e o não-ser não é”. Essa tautologia, tão simples, tem como premissa essencial a identidade entre ser, dizer e pensar, ou seja, entre mundo, pensamento e linguagem. A tese de Parmênides sobre o ser é, portanto, que só o que pode ser dito e pensado verdadeiramente é, enquanto o que não é não pode ser dito nem pensado, consequência que é lembrada pelo Estrangeiro em 238c: “Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?”. Se o ser é o oposto do não-ser, então o não-ser não é nada e não podemos nem pensar o nada nem dissertar sobre ele. Se não se pode falar nem pensar o que não é, não há como infirmar o discurso falso, pois nada que é pode ser dito falso. Para tornar possível o discurso filosófico sobre o ser, o Estrangeiro terá que infringir o interdito do “pai” Parmênides, que é enunciado em 237a: “Jamais obrigará o não-ser a ser; afasta teu pensamento dessa via de investigação”. O Estrangeiro, assim, se depara com o dilema de permanecer fiel à sua herança eleata, mas ao mesmo tempo “matar” o pai Parmênides para tornar possível a comunicação entre ser e discurso, preservando o espírito, mas não a letra do poema de Parmênides.<sup>5</sup>

Isso é feito mediante a formulação da teoria da participação das formas, que pretende resolver o problema da predicação propondo a teoria da comunidade dos gêneros. Entre 242c e 251a, Platão examina as doutrinas mobilistas e imobilistas sobre o ser, para em seguida fundamentar a superação de ambas na doutrina da comunidade dos gêneros. Abel Jeannièrre identifica os “amigos das formas” com o imobilismo eleático e os “filhos da terra” com o mobilismo heracliteano e afirma que no *Sofista* o objetivo de Platão é se opor a ambos: aos imobilistas pela afirmação do ser do movimento e aos mobilistas pela afirmação do ser do repouso. O não-ser, assim, se entrelaça com o ser. Não se pode identificar o ser nem ao movimento, nem ao repouso, nem à soma dos dois. Platão quer demonstrar a validade do discurso verdadeiro e universal, mas a tese dos “amigos das formas” sobre o ser torna isso impossível. Para isso, além de repouso e movimento, introduz dois outros gêneros do ser: o mesmo e o outro. O não-ser, assim, não é equivalente ao nada, mas pode-se dizer que é *alteridade*:

---

<sup>5</sup> “O Estrangeiro não nega sua herança eleata. Se, como um parricida, ele ‘mata’ a lógica homogeneizante de Parmênides sem negar o princípio de não-contradição, ele o faz para preservar o que de mais importante recebeu de Parmênides, o princípio da discursividade do ser, que, revisado, permite uma relação não conflituosa entre discurso e ser. Com a reformulação dos dois princípios eleatas, o Estrangeiro garante a possibilidade de que o próprio poema de Parmênides possa ser enunciado a partir da concepção referencialista do discurso, possibilidade esta que é comprometida quando se extraem as consequências discursivas da lógica e da ontologia de Parmênides.” (Souza, 2006).

Mas esse ser, que permite ou não permite uma composição dos gêneros, que é o outro, que é a diferença, mas não exclui o mesmo, nunca pode ser integrado nem a um gênero nem ao conjunto dos gêneros. O ser não tem contrário. O ser não é nada de estático, nada de dinâmico, nada de diferente, nada de idêntico. Ele é “potência de comunidade” (Jeannière, 1995, p. 105).

Segundo Souza, a ontologia eleata não é abandonada, mas reformulada por Platão, que tenta garantir a “potência de comunidade” do ser mediante o entrelaçamento dos cinco gêneros e a doutrina da participação das formas umas nas outras:

Platão propõe uma ontologia na qual ser e não-ser deixam de ser excludentes. Ao contrário, o não-ser passa a ser um constituinte do ser de cada coisa. O princípio de não-contradição eleata é, de certo modo, reformulado por Platão: o não-ser não é o contrário do ser; é um ser outro que está em contraste com o ser (Souza, 1997, p. 86).

Santos, igualmente, reconhece que essa reformulação da ontologia eleática é necessária para tornar possível o discurso filosófico sobre o ser:

Ao fragmentar a unidade monolítica do ser de Parmênides, ao conferir cidadania ontológica ao não-ser, enfim, ao atribuir à realidade uma estrutura essencial determinada, o Estrangeiro não faz mais que traduzir ontologicamente exigências lógicas que encontra implicadas no conceito de discurso racional sobre o ser (Santos, 1996, p. 7)

Um outro motivo pelo qual é indispensável reformular a ontologia parmenidiana é que esta cria um refúgio cômodo para os sofistas, que suprimem a diferença entre o falso e o verdadeiro e confundem conhecimento com opinião. O sofista Protágoras foi o primeiro a afirmar que coisas diferentes podem ser verdadeiras para pessoas diferentes. Protágoras entendia a verdade como relativa ao sujeito: algumas coisas são "verdadeiras para você", outras "verdadeiras para seu melhor amigo" ou "verdadeiras para seu pior inimigo"; algumas coisas podem ser verdadeiras para mim hoje, mas não serem mais amanhã ou no ano que vem, como se eu fosse um ser diferente a cada momento. Nada é simplesmente verdadeiro; as coisas são sempre para você como parecem ou segundo seu ponto de vista (Nagel, 2014, p. 10-11). Esse relativismo ontoepistemológico torna impossível o discurso verdadeiro sobre o ser porque se toda verdade é parcial e relativa ao sujeito, ninguém nunca pode estar errado.

## **A SOFÍSTICA COMO FALSA DIALÉTICA E A DEFINIÇÃO DO FILÓSOFO**

Por intermédio do entrelaçamento (*symplokê*) e da mistura (*meixis*) entre formas diversas, a teoria da participação garante a comunicação entre as formas e a relação lógico-linguística de predicação. O ser não tem contrário, mas deve ser concebido de modo relacional:

Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. [...] O ser, participando do outro, será, pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações e, sob múltiplas relações não são (259a-b).

Resta, então, definir a natureza do discurso e fundamentar a separação entre a opinião falsa e o discurso verdadeiro sobre o ser. A partir de 260d, o Estrangeiro retoma o fio da definição do sofista. A tese dos eleatas sobre o ser criava um refúgio cômodo para o sofista, pois se o não-ser não pode ser dito ou enunciado, se não tem nenhuma participação no ser, não há opinião ou discurso falso. Porém, se o não-ser não é o oposto do ser, mas dele participa sob múltiplas relações, é possível demonstrar a existência da falsidade. Se o verbo ser é interpretado como cópula, ligando sujeito e predicado, ao invés de uma relação de identidade absoluta, pressuposta pelo poema de Parmênides, então “pensamento, opinião e imaginação são gêneros suscetíveis, em nossas almas, tanto de falsidade como de verdade” (263d).

A partir de 264c, o Estrangeiro retoma a diérese para chegar à definição final do sofista. A arte da produção, na qual se inclui a arte mimética, pode ser dividida em arte divina e arte humana. Cada uma delas se subdivide em duas. A arte divina produz realidades e simulacros (como os sonhos e as imagens criadas pela luz e pela sombra). A arte humana se divide igualmente entre a produção da coisa e da imagem da coisa (como o arquiteto que cria a casa e o pintor que representa uma casa) A produção de imagens, por sua vez, subdivide-se em dois gêneros: a produção de cópias e de simulacros. Estes podem ser fabricados por meio de instrumentos ou quando a própria pessoa se presta como instrumento (mímica ou imitação). A imitação se divide entre os que conhecem o objeto imitado e os que o imitam sem conhecê-lo. É o caso daqueles que simulam qualidades como virtude e justiça, imitando-as em atos e palavras, sem as possuírem realmente. Conhecimento e não-conhecimento são essenciais para distinguir as duas formas de imitação; o Estrangeiro propõe o nome de “mimética sábia” à primeira e “doxomimética” à segunda. Como o sofista não é alguém que sabe, mas alguém que apenas imita, ele deve ser subsumido sob a doxomimética. Resta ainda mais uma divisão a fazer. Entre os imitadores sem conhecimento há os ingênuos, que confundem ciência com opinião, acreditando ter ciência quando só têm opinião, e os imitadores irônicos que têm consciência de sua ignorância mesmo sobre assuntos que afirmam saber. Estes últimos ainda se subdividem entre os que praticam a ironia em longos

discursos públicos ou em reuniões privadas e breves argumentos, obrigando o interlocutor a se contradizer. O primeiro é identificado ao político ou orador popular e ao segundo caberia o nome de sábio ou sofista. Como se estabeleceu antes que o sofista não tem sabedoria real, mas apenas simula possuir sabedoria, o nome adequado é realmente sofista. Assim se encerra o diálogo, unificando todos os traços previamente levantados à unidade do nome do sofista.

Mas como o sofista se diferencia do filósofo? Logo no início do diálogo, em 216d, Sócrates aponta para a questão da definição do filósofo, que seria objeto de um terceiro diálogo, além do *Sofista* e do *Político*, não escrito por Platão. Em 243e, a definição do filósofo é retomada. Aqui o filósofo é definido como aquele que possui a ciência dialética que permite a orientação através do discurso para discriminar os gêneros que concordam e que não concordam e como cada um participa ou não do outro por meio do método das hipóteses e das divisões. Teeteto afirma que essa não é somente uma ciência necessária, mas a “suprema ciência” (*epistêmes megístes*) (253c). A dialética é a “ciência dos homens livres” e ensina a “dividir por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra” (234d). Enquanto o sofista se refugia na “obscuridade do não-ser”, o filósofo dirige seus raciocínios à “forma do ser” e em virtude do “resplendor” do ser, que o filósofo investiga, ele também não é fácil de apreender “pois os olhos da alma vulgar não suportam a contemplação das coisas divinas” (254b, referência à alegoria da caverna e à incompreensão que o filósofo sofre ao tentar libertar da ignorância os prisioneiros no interior da caverna).

O filósofo se assemelha ao sofista e se distancia dele em certos aspectos, de forma semelhante à defendida pela teoria da participação das formas. Como o sofista, o filósofo não possui sabedoria, porém diferente do sofista ele não simula possuí-la. Tal como o sofista, o filósofo utiliza o método de perguntas e respostas e examina as razões do interlocutor para captar suas contradições, porém o objetivo dessa atividade é distinto nos dois casos. A dialética é a arte do diálogo em que cada interlocutor é levado a admitir sua própria ignorância para, assim, engajar-se no caminho que conduz à sabedoria. A erística do sofista, em contrapartida, visa apenas contradizer para vencer o debate. Podemos dizer, portanto, que a sofística é uma falsa dialética pois não forma nem transforma o sujeito que dela participa. Não é, portanto, verdadeiro diálogo, mas apenas técnica habilidosa visando impor o interesse de cada interlocutor. O diálogo, por sua vez, pressupõe que cada interlocutor abra mão de seu interesse particular em nome da verdade, o bem e a justiça.

## CONCLUSÃO

Por sua discussão da questão do não-ser e por sua intenção de fundamentar o discurso filosófico, o diálogo *Sofista* ocupa uma posição central na história da filosofia. Seu exame da relação entre ser e linguagem ainda é um tópico de grande importância em filosofia da linguagem e ontologia. A relevância da questão é assim apresentada por Pierre Aubenque:

O debate sobre as relações da sofística com a linguagem em geral, com o discurso filosófico em particular, não é somente o envoltório da discussão central sobre o ser e o não-ser; essa discussão é um dos lugares, de forma nenhuma fortuitos, nos quais se constituiu o que os autores do século XVII não acreditavam denominar tão bem chamando-o “onto-logia”, discurso sobre o ser, discurso do ser, articulação do ser e do discurso, cuja unidade problemática deve ser busca do lado do que já Parmênides designava como o “pensamento”. O *Sofista* é de fato, em toda a acepção do termo, um texto central, tanto para o platonismo quanto para a história da filosofia (Aubenque, 1991, p. 12).


Uma tradição anti-platônica que se origina em Nietzsche pôs em questão a solução de Platão para o problema do discurso falso e repropôs a posição dos sofistas em outros termos. Certas correntes do pós-modernismo e do pragmatismo contemporâneos defendem a visão relativista de que a verdade é apenas uma construção cultural ou social e que não há nenhum critério objetivo e seguro para separar doxa e epistême. Por trás das idealidades universais da dialética platônica (a verdade, o bem, a justiça, a virtude etc.), essas correntes denunciam os interesses e os jogos de poder que particularizam identidades e dividem o mundo em grupos dominantes e dominados. Porém, se não houver nenhum critério para distinguir mera opinião de conhecimento verdadeiro, em outras palavras, se todo conhecimento for apenas guerra de narrativas e toda tese apenas a expressão de uma “identidade” particular, não há mais base normativa para fundamentar nossas práticas e instituições ou mesmo para fundamentar um projeto de transformação da sociedade. Se a verdade não existe (ou se tudo é verdadeiro, para retomar a tese de Protágoras), perdemos igualmente os meios para denunciar as fake news, teorias da conspiração e “verdades alternativas” que tanto dano têm causado a nossas democracias. Por isso a leitura de Platão ainda é essencial nos dias de hoje. Sua concepção dialógica da filosofia é de suma importância numa sociedade cada vez mais conflituosa e fragmentada, em que os sujeitos tendem a se enclausurar em visões de mundo fechadas (e, portanto, dogmáticas) como mônadas incomunicáveis. A arte dialética que ensina a nos colocar no lugar do outro, a aceitar as limitações de nossos próprios pontos de vista para engajar-nos no diálogo e a deliberar sem prejuízos com base no discurso racional para solucionar nossos problemas é exatamente o *phármakon* de que o mundo atual desesperadamente carece.

**REFERÊNCIAS**

- AUBENQUE, Pierre (dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1991.
- CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GILL, Mary-Louise, "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-sophstate/>>.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos, in: GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 139-147.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- NAGEL, Jennifer. *Knowledge: A very short introduction*. Londres: Oxford, 2014.
- PLATÃO. Sofista In: *Os Pensadores III. Platão: Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 137-203.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A harmonia essencial. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 437-455.
- SCHÄFER, Christian (Org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SOUZA, Eliane C. de. Sobre a teoria da participação das formas no Sofista de Platão. *HYPNOS*, Ano 2 / No. 3, p. 81-88.
- SOUZA, Eliane C. de. Ser e linguagem em Platão In: SOUZA, Eliane C. de.; CRAIA, Eládio C. P. (Org.). *Crítica e Hermenêutica*. Cascavel: Edunioeste, 2006.

## Expressão de intensidades: uma leitura sobre o conceito de essência na *Ética* de Espinosa

*Expression of intensities: a reading of the concept of essence in Spinoza's Ethics*

 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID22727

**Fellipe Pinheiro de Oliveira**

Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET-RJ)

 0000-0002-7245-4357

fellipepinheirodeoliveira@gmail.com

**Resumo:** Considerando que tradicionalmente compreende-se essência como aquilo que a natureza da coisa é e sem a qual a coisa deixa de ser o que é, levanta-se nesse artigo uma questão que necessita de esclarecimento, a saber, como o pensamento espinosista na *Ética* pode considerar que a substância única pode ser suporte de infinitos atributos realmente distintos entre si, e que são responsáveis por dar, cada um a sua maneira, a essência dessa substância, sem incorrer numa concepção contraditória de que a substância única, apesar de única, tem infinitas naturezas? Essa questão motiva as discussões levantadas nesse artigo, que tem como objetivo investigar e oferecer uma interpretação acerca da noção de essência a partir da *Ética* de Espinosa.

**Palavras-chave:** Espinosa; Essência; Monismo.

**Abstract:** Considering that essence is traditionally understood as what the nature of the thing is and without which the thing ceases to be what it is, we can think of a question that needs clarification, namely, how Spinoza's thought can consider that the unique substance can be the subject of infinite attributes that are really distinct from each other, and which are responsible for giving, each one in its own way, the essence of that substance without incurring a contradictory conception that the unique substance, although unique, has infinite natures? This question motivates the discussions raised in this article that aims to investigate and offer an interpretation about the notion of essence in Spinoza's *Ethics*.

**Keywords:** Spinoza; Essence; Monism.

### INTRODUÇÃO

A noção de essência constitui, a princípio, tanto a compreensão de uma instância da realidade, que pré-filosoficamente não é levada em conta, quanto a colocação de um problema conceitual que perpassa a história da metafísica ocidental. Essa duplicidade dá-se justamente porque a noção de essência traz consigo a indicação de que uma investigação da realidade pressupõe o aprofundamento em direção às bases segundo as quais as coisas são como são, isto é, à natureza fun-



damental do ser das coisas – o que fica claro em função da oposição que há no par essência e aparência –; mas também carrega em si o problema de se saber o que significa explicitamente tal natureza fundamental.

O presente estudo visa a elaborar uma leitura possível justamente do que significa essa natureza fundamental (que geralmente se entende como aquilo que diz o que a coisa é e sem a qual a coisa deixaria de ser o que é) tendo em vista uma compreensão de Espinosa. Para levar a cabo essa tarefa pretende-se, no início, apresentar uma certa visão tradicional baseada na compreensão cartesiana de essência. Em seguida, propõe-se a realização de uma exposição de qual seria o conceito espinosista de essência na *Ética*, enfocando a oposição entre as noções de “essência como definição/determinação” e “essência como expressão” a fim de elucidar qual delas é mais adequada à visão de Espinosa. Por fim, uma investigação da tese do necessitarismo pretende ser esclarecedora quanto à adesão ou não do presente estudo à tese segundo a qual predicados relacionais fazem parte das essências.

## I A COMPREENSÃO CARTESIANA DE ESSÊNCIA

A metafísica de Descartes, assim como a de outros filósofos, admite uma distinção no par essência-existência para todos os seres, com a exceção de Deus, que consiste numa entidade (a única) cuja essência envolve necessariamente a existência: Deus é aquele cuja existência, entre outras coisas, é inseparável da sua natureza própria. No entanto, para Descartes há uma peculiaridade que diz respeito ao conhecimento verdadeiro das essências, que é obtido independentemente de qualquer existente que corresponda a elas. Isso significa que, segundo a metafísica cartesiana, o conhecimento da essência é independente do conhecimento da existência (no caso das coisas materiais, o conhecimento da essência é inclusive anterior ao conhecimento da existência dos corpos), pois basta que se reconheça uma propriedade específica clara e distinta<sup>1</sup> para que se tenha uma essência real e verdadeira de alguma coisa – mesmo que essa coisa não exista atualmente ou mesmo que nunca se atualize:

[...] é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um

<sup>1</sup> O pensamento como atributo principal da substância pensante e a extensão como atributo principal da substância corpórea são descobertos respectivamente na Segunda e na Quinta Meditação.

certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar [...]”<sup>2</sup> (*Princípios*, art. 53: AT VIII-A, 25).

Com isso em vista, dois pontos do sistema cartesiano devem ser enfatizados tendo como fim a elaboração mais precisa do conceito de essência para Descartes, a saber, 1) a questão do atributo essencial, ou principal, da substância e 2) a questão da essência das coisas materiais.

A questão do atributo essencial da substância é fundamental para a compreensão do pensamento cartesiano, pois é segundo a noção de atributo essencial que Descartes pode justificar o argumento em favor da distinção real entre mente e corpo. Diante da objeção de Arnauld<sup>3</sup> segundo a qual Descartes não poderia concluir tal distinção, pois não possuiria de fato um conhecimento completo – o que Arnauld compreende como exaustivo – de todas as propriedades da mente e do corpo, Descartes recorre à noção de atributo essencial enquanto aquilo em função do que se pode ter um conhecimento completo da mente. Assim, Descartes não precisa de um conhecimento exaustivo das propriedades da mente e do corpo para saber se são distintos, mas precisa, apenas, do atributo essencial, que é o que define, determina, dá a essência da substância: “[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim [...] pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (AT VII, 27). Portanto, a descoberta de um atributo essencial na Segunda Meditação, isto é, aquele que não pode ser separado de mim (o pensamento) é a descoberta da essência da mente e, dessa forma, é o conhecimento de que ela prescindir de qualquer propriedade corpórea<sup>4</sup>. Essa leitura é corroborada por Ethel Rocha na passagem que se segue:

E isso se deve ao fato de ter encontrado um atributo essencial que, por ser essencial, é condição suficiente para sua existência. É possível, portanto, concluir que a alma pode existir sem o corpo porque concebo a alma por seu atributo essencial, o pensamento, e nego dela tudo o que pertence à natureza do corpo. (ROCHA, 2006).

Seguindo atentamente os passos envolvidos nessa questão do atributo essencial torna-se claro, juntamente com a tese dos *Princípios*<sup>5</sup> (citada anteriormente) que afirma que cada substância possui apenas um único atributo essencial, em que sentido essência é compreendida por Descartes: essência é a definição, a determinação da natureza da coisa, é o que diz o que uma coisa é e sem a qual a coisa deixa de ser o que é. O atributo essencial é aquilo que define, ou determina a substância à medida que ele é a própria substância: o atributo essencial é a natu-

<sup>2</sup> As traduções dos *Princípios da Filosofia* aqui presentes foram retiradas da edição brasileira de 2002.

<sup>3</sup> Cf. AT VII, 197-204.

<sup>4</sup> Cf. AT VII, 219-231.

<sup>5</sup> DESCARTES, 2002, p. 69.

reza da substância. Por esse motivo, Descartes esclarece que cada substância possui apenas um atributo essencial, apenas uma natureza, e, nesse sentido, apenas uma definição, pois do contrário cairia numa contradição, já que uma só coisa não pode ter naturezas distintas.

Na esteira dessa noção de essência é importante mostrar como que a questão da essência das coisas materiais vem a reforçá-la. Na Quinta Meditação, Descartes está preocupado com o conhecimento da essência das coisas materiais. Como dito acima, para Descartes o conhecimento verdadeiro das essências independe do conhecimento de existências, bastando apenas o reconhecimento claro e distinto de uma propriedade específica, o que é suficiente para o conhecimento verdadeiro de algo real (porém, não necessariamente existente)<sup>6</sup>. Sendo assim, fica claro logo no início da Quinta Meditação que há uma propriedade clara e distinta que faz parte de todas as ideias de coisas materiais, a saber, a extensão, que é calculável, mensurável matematicamente: “[...] imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em longura, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída”<sup>7</sup> (AT VII, 63). Portanto, a essência das coisas materiais é a extensão tridimensional no espaço, calculável de modo preciso, de natureza e relações quantificáveis etc. Corpos, independentemente de sua existência atual, só são corpos se forem extensos.

Considerando que a definição e a natureza do corpo é a extensão, assim como a natureza das diversas operações mentais é o pensamento, há elementos bastante fortes para sustentar a compreensão de que o conceito de essência no sistema cartesiano está de fato ligado à noção de determinação do ser da coisa. Embora possa haver outros sentidos da palavra essência na história do pensamento, parece claro que Descartes entende como essência aquilo que define, determina, dá o ser da coisa. Em outras palavras, o conceito cartesiano de essência parece visar apenas àquela dimensão básica e fundamental constitutiva e delimitadora do ser das coisas, a saber, sua natureza. Nesse sentido, em resumo, é razoável defender que Descartes, ao conceber que toda ideia é pensamento e todo corpo é extensão, sustenta, no fim das contas, que o atributo principal das coisas mentais e das coisas corpóreas, porque define a natureza mesma dessas coisas, constitui sua essência.

---

<sup>6</sup> Tudo o que existe corresponde a ou possui uma essência, uma natureza, mas nem toda essência corresponde a ou está atualizada em um existente.

<sup>7</sup> Tradução citada a partir da seguinte edição: DESCARTES, 1973.

## II DISCUSSÃO SOBRE O CONCEITO DE ESSÊNCIA NA *ÉTICA*

A partir da exposição acerca do conceito de essência para Descartes, pretende-se aqui investigar se Espinosa herda uma noção de essência semelhante, isto é, se herda a compreensão de que a essência é a determinação da natureza da coisa, ou se entende essência de modo distinto.

A ontologia de Espinosa, diferentemente da de Descartes, reconhece apenas a existência de uma única substância, que é suporte de infinitos atributos, realmente distintos entre si, a saber, “por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EId6)<sup>8</sup>; “Deus, ou por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (EIp11). Note-se que as referidas citações indicam que os atributos da substância possuem uma relação com a noção de essência. Aparentemente, é possível admitir que a relação entre os conceitos de substância, atributo e essência é contemplada pela visão cartesiana anteriormente comentada de que o atributo é aquele que marca a natureza da substância e, nesse sentido, é responsável por dar a essência dessa substância. Essa compreensão parece ser corroborada pela própria definição de atributo: “por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (EId4). Nesse sentido, se os atributos são aqueles que constituem a essência da substância, então podem ser considerados como atributos essenciais e não meros atributos acidentais, o que parece significar que Espinosa afirma, de certo modo, que os atributos são a natureza da substância. Veja-se também que em EId1 é sugerido que a noção de essência envolve a noção de natureza quando o autor afirma que “por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja *natureza* não pode ser concebida senão como existente” (grifo meu). Adicionalmente, a definição de essência parece corroborar a interpretação de que a concepção aí envolvida diz respeito à natureza constitutiva que faz das coisas o que elas são:

Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido. (EId2)<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Todas as citações da *Ética* serão feitas a partir da seguinte tradução e edição: ESPINOSA, 1973.

<sup>9</sup> É importante ressaltar que no original em latim Espinosa não usa o verbo existir nessa passagem, mas usa o termo *ponitur* para dizer que, uma vez a essência sendo dada, a coisa é posta, o que se entende aqui por colocada, dada, disponibilizada; e o termo *tollitur* para dizer que, sem a essência, a coisa é retirada, isto é, deixa de estar presente, de estar colocada. Entretanto, compreende-se aqui que essas diferentes traduções apresentam a ideia central de que a essência é aquilo que dá, ou delimita, a natureza da coisa: “*Ad essentiam alicuius rei id pertinere*

Em síntese, pode-se afirmar que há uma articulação conceitual aparente nos trechos citados que sugere uma compreensão da noção de essência como determinação, delimitação da natureza. Resta, no entanto, investigar com mais precisão a legitimidade dessa articulação tendo em vista alguns pressupostos e implicações teóricas importantes para o pensamento de Espinosa. Nessa direção, propõe-se examinar, nesse momento, o conteúdo do conceito de essência na *Ética* conjugado, principalmente, a aspectos teóricos da tese da substância única.

De início, afirma-se que o leitor, se embasado pela noção cartesiana de essência, não pode, sem um esforço de interpretação, compreender as teses espinosistas dispostas acima. Isso porque, segundo as teses cartesianas, seria impossível que uma substância possuísse mais de um atributo essencial (o que é o caso, para Espinosa), já que é esse aquilo que determina, no sentido de definir, ou dar, a natureza da substância. E, como visto, para Descartes, uma coisa não pode possuir mais de uma natureza, pois isso seria contraditório, já que, nessas condições, uma coisa seria, ao mesmo tempo, ela e outra, seria uma mesma e uma outra natureza.

Desse modo, deve haver algo de fundamental na filosofia de Espinosa que o permite, sem cair em contradição, dizer que uma única substância possui mais de uma essência. E *talvez* esse algo seja a compreensão da noção de substância como sendo um sujeito de inerência, isto é, algo que comporta e sustenta uma multiplicidade de maneiras de ser. No entanto, ainda assim, se o atributo é o que se concebe da substância como constituindo a essência dela<sup>10</sup> e se essência é compreendida como determinação da natureza à medida que é aquilo que põe, coloca, faz com que a coisa exista<sup>11</sup>, isto é, se o atributo essencial define, ou determina, a essência da substância, o problema da contradição na tese espinosista de que a substância possui infinitos atributos permaneceria o mesmo, pois uma única substância seria suporte de infinitas essências, isto é, seria portadora de diversas determinações (distintas e, possivelmente, contraditórias – como é o caso do mental e do extenso) da sua natureza. Considerando isso, Espinosa poderia ter caído em contradição desde o início da exposição da sua ontologia, comprometendo todo o projeto da *Ética*, o que não se quer admitir aqui sem um exame mais acurado de seu conceito de essência. Isso porque vislumbra-se como hipótese que um aspecto fundamental na ontologia de Espinosa, capaz de permitir com que ele afirme as

---

*dico, quo dato res necessário ponitur et quo sublato res necessário tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest.*” (EIIId2).

<sup>10</sup> “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (EId4).

<sup>11</sup> “Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.” (EIIId2).

teses que afirma, está justamente no conceito de essência, que deve, portanto, ser distinto do conceito cartesiano.

Essa é uma das interpretações avançadas por Alan Donagan em seus artigos *Essence and the distinction of attributes in Spinoza's metaphysics* (1973) e *Substance, essence and attribute in Spinoza, Ethics I* (1991). Nesses textos, Donagan defende a tese de que o conceito de essência em Espinosa não corresponde ao de definição ou de constituição da coisa e é justamente por isso que a tese espinosista do monismo não seria contraditória. Dessa forma, a compreensão de que a essência não é definição da coisa permite que se possa conceber uma única substância que possua atributos (aquilo que constitui a essência da substância) realmente distintos entre si.

Segundo Donagan, principalmente no artigo de 1973, o conceito de essência que permite a concepção do monismo espinosista envolve a noção de *expressão*: a essência, portanto, não define a coisa, mas é meramente uma expressão da natureza da coisa, de forma que uma mesma substância pode ter sua natureza expressa por atributos distintos sem o problema de isso implicar uma contradição. Aqui é importante retomar a proposição 11 da *Ética I*, anteriormente citada, em que textualmente a noção de essência aparece atrelada à noção de expressão quando Espinosa afirma que cada um dos atributos da substância “[...] exprime uma essência eterna e infinita[...]” (EI11). A proposta interpretativa de Donagan parece corroborar a associação entre essência e expressão presente no texto de Espinosa:

Por que não pensar em essência de [...] uma substância como estando numa relação única com cada um de seus atributos: nem uma relação de identidade definicional, nem de causalidade; uma relação que, além disso, pode razoavelmente ser significada ao se falar de cada atributo como “constituindo” (“*constituens*”) ou “expressando” (“*exprimens*”) aquela essência? Uma propriedade formal fundamental dessa relação seria que dois atributos podem, por um lado, ser realmente distintos e, por outro lado, constituírem ou expressarem a mesma essência (DONAGAN, 1973).<sup>12</sup>

No entanto, uma questão se coloca a partir dessa compreensão de essência. Se a essência da substância é expressa distintamente pelos infinitos atributos, qual é de fato a natureza dela? Parece que esse conceito de essência enquanto expressão nos traz um problema quanto à inteligibilidade total do real cara à Espinosa, que concebe que os eventos se relacionam segundo um nexos causal explicável racionalmente. Mais explicitamente, o problema se coloca da seguinte

---

<sup>12</sup> “Why not think of the essence of ... a substance as standing in a unique relation to each of its attributes: a relation neither of definitional identity nor of causality; a relation, moreover, which might reasonably be signified by speaking of each attribute as “constituting” (“*constituens*”) or “expressing” (“*exprimens*”) that essence? A fundamental formal property of this relation would be that two attributes might on the one hand be really distinct, and on the other constitute or express the same essence” (DONAGAN, 1973).

forma: como a essência não é definição da natureza da coisa, mas, diferentemente, é apenas expressão de sua natureza; se a substância só é concebida por meio de seus atributos, já que esses são aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância, então só concebemos a substância a partir de expressões de sua natureza, dada pelos atributos. Sendo assim, parece que Espinosa teria de admitir uma espécie de natureza básica da qual os atributos são expressões, que, entretanto, permaneceria oculta, de modo que o princípio da inteligibilidade integral do real não poderia ser aplicado à ontologia espinosista.

Não é a pretensão desse estudo resolver o aparente problema da “natureza oculta” da substância na filosofia espinosista, mas apenas levantar questões acerca do conceito de essência no pensamento de Espinosa. Nesse sentido, a interpretação de Deleuze sobre em que sentido a essência é *expressão* talvez seja esclarecedora. Num estudo acerca da essência dos modos, em seu livro *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze procura entender em que consistem essas essências para tentar dar conta de um problema intrigante da filosofia de Espinosa, que é a passagem do infinito para o finito. Ele amplia a problemática com relação à essência, levando em consideração aspectos importantes para a definição do conceito, a saber, principalmente, a questão do necessitarismo e do imanentismo. Antes de avançar, é importante esclarecer que o necessitarismo diz respeito à compreensão segundo a qual a concepção ontológica da substância única desenvolvida por Espinosa implica que toda a realidade, as coisas e os eventos, tudo aquilo que é, é lógica ou ontologicamente necessário à medida que é uma decorrência necessária da natureza da substância<sup>13</sup>. Já o imanentismo diz respeito à concepção de que fora da substância única nada pode ser dado ou concebido, de modo que tudo aquilo que é tem como base, fundamento, causa e natureza a própria substância<sup>14</sup>. Ainda que não seja o ponto desse artigo, arrisca-se aqui a indicar que necessitarismo e imanentismo são compreensões muito imbricadas no pensamento de Espinosa, de forma que os pontos envolvidos em uma impactam significativamente a outra.

De forma sucinta, segundo Deleuze, a essência não representa a possibilidade de algo que tenda para a existência, nem constitui uma realidade metafísica, ou transcendental, mas é uma realidade física, ou seja, uma espécie de configuração não contraditória dos atributos e que é pensada no intelecto infinito de Deus: “as essências de modos não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas mate-

---

<sup>13</sup> Cf.: EIp16, EIp17esc, EIp29 e EIp33.

<sup>14</sup> Cf.: EIp14, EIp15, EIp18.

máticas, nem entidades metafísicas, mas [são] realidades físicas, *res physicae*” (DELEUZE, 1978, p. 174).<sup>15</sup>.

Admitir que há na essência uma tendência à existência seria admitir uma possibilidade lógica que apontasse para a existência, e assim Espinosa não poderia falar na essência de modos inexistentes, visto que eles, dado o necessitarismo, deveriam ser instanciados. Isso, claramente, mostra-nos uma inconsistência: qualquer enunciação de possibilismo é barrada pelo necessitarismo espinosista. A essência entendida como possibilidade lógica implicaria a instanciação de tudo aquilo para o qual há uma essência. E nesse caso, a distinção entre a essência enquanto mera realidade independentemente de qualquer instanciação e a existência não ocorreria. Entretanto, contra a essência como possibilidade lógica, aparentemente se pode indicar a proposição 24 da primeira parte da *Ética*: “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”.

As essências também não poderiam ser uma realidade transcendental, enquanto entidades metafísicas existentes necessariamente por si, em função do imanentismo, isto é, não há nada na realidade que independa da substância infinita e, nesse sentido, as essências são resultados das próprias disposições internas dessa substância, ou em outras palavras são criadas por Deus: “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também das essências delas” (EI<sub>p</sub>25). No entanto, Deus não as cria do nada, assim como o Deus cartesiano cria livremente as verdades eternas sem estar submetido a qualquer lei. Segundo Espinosa, tudo o que é, assim o é a partir da necessidade imanente à própria natureza de Deus, a substância única. Portanto, as essências em nenhum sentido podem ser meras possibilidades, mas representam, segundo Deleuze, realidades físicas não contraditórias e contidas necessariamente nos atributos de Deus, como fica explícito na proposição 8 da segunda parte da *Ética*: “as ideias das coisas singulares ou modos, que não existem, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus da mesma maneira que estão contidas nos atributos de Deus as essências formais das coisas particulares, ou seja, dos modos”.

Deleuze<sup>16</sup> também discute as diferenças entre as essências dos modos não existentes e dos existentes, a fim de clarificar o conceito de essência. Em linhas gerais, a principal distinção passa pelo problema da individuação. Aparentemente, com base no *Breve Tratado* de Espinosa<sup>17</sup>, as essências dos modos não existentes não seriam individuadas, pois tal princípio de individuação é dado apenas

<sup>15</sup> “[...] les essences de modes ne sont ni des possibilités logiques, ni des structures mathématiques, ni des entités métaphysiques, mais des réalités physiques, des *res physicae*” (DELEUZE, 1968, p. 174).

<sup>16</sup> Cf. DELEUZE, 1968, p.177-178.

<sup>17</sup> Cf. *Breve Tratado*, edição brasileira de 2012.



pela existência do modo, ou seja, extrinsecamente pela duração, figura e lugar. Entretanto, também com base em outros textos do *Breve Tratado*, Deleuze termina por admitir que já há alguma individuação intrínseca das essências e, portanto, anterior a qualquer existência; mas que só é completa com a determinação extrínseca da duração, figura e lugar. Que determinação intrínseca seria essa? Segundo Deleuze, são os matizes constitutivos dos modos de ser das coisas:

[...] a brancura [...] tem intensidades variáveis; essas não são adicionadas à brancura como uma coisa a uma outra coisa, como uma figura é adicionada à parede sobre a qual ela é traçada; os graus de intensidade são determinações intrínsecas, modos intrínsecos da brancura que permanece univocamente a mesma sob alguma modalidade que se considere (DELEUZE, 1968, p. 179)<sup>18</sup>.

Assim, torna-se mais claro que a essência consiste na *expressão* de uma configuração não contraditória dos atributos; configuração essa que representa graus de intensidade dos atributos de Deus como determinações intrínsecas da sua natureza e que é individuada completamente na duração. Portanto, o conceito de essência para Espinosa parece se afastar do conceito cartesiano ao não admitir que a essência seja definitória, mas seja simples expressão de determinações intrínsecas. Sendo assim, o problema visto anteriormente acerca da natureza oculta da substância parece tornar-se impróprio, haja vista a definição de essência como expressiva, e não quiddiativa. Os atributos expressam configurações intensivas, matizes intrínsecos da natureza de Deus. Por isso os atributos são a expressão do ser da substância única e não expressões de uma natureza oculta e, em última instância, incognoscível. Desse modo, o conceito de essência como expressão indicado no presente artigo a partir de Donagan e especificado com auxílio de Deleuze parece garantir que o princípio de inteligibilidade integral do real não resta ameaçado, além de permitir uma compreensão da tese espinosista da substância única liberada das inconsistências que essa tese poderia portar caso o conceito cartesiano de essência prevalecesse.

### III A ESSÊNCIA CONTÉM PREDICADOS RELACIONAIS?

Esta seção pretende investigar uma das principais questões para qualquer filósofo essencialista, a saber, as propriedades essenciais de uma determinada realidade incluem predicados relacionais, tais como “estar à direita de...”, “estar num ponto x do espaço num tempo y” etc?

<sup>18</sup> “[...] la blancheur [...] a des intensités variables; celles-ci ne s’ajoutent pas à la blancheur comme une chose à une autre chose, comme une figure s’ajoute à la muraille sur laquelle on la trace; les degrés d’intensité sont des détermination intrinsèques, des modes intrinsèques de la blancheur, qui reste univoquement la même sous quelque modalité qu’on la considère” (DELEUZE, 1968, p. 179)

Como visto acima, aparentemente para Espinosa a essência de um modo finito constitui a expressão de graus de intensidade, isto é, determinações intrínsecas, dos atributos. É possível dizer que a essência de modos inexistentes já possui uma determinação intrínseca, que é um certo grau de intensidade, um matiz, ou mesmo, uma configuração; no entanto, é de modo extrínseco que ela é completamente individuada, isto é, na duração, por meio de uma figura e também de uma determinação espacial. Isso parece indicar que o conceito espinosista de essência não envolve predicados relacionais. Contudo, será compatível com o necessitarismo a admissão de essências, de certo modo, indefinidas (mesmo que não completamente) cuja sucessão da duração é a responsável pela individuação? Isso não pareceria a concordância velada com uma duração infinita contingente, ou seja, com uma duração que determina o modo de ser da natureza contingentemente, causando a ilusão de um necessitarismo, justamente porque é infinita?

Uma análise do necessitarismo de Espinosa torna-se oportuna, então, para que se possa esclarecer em que medida ele admitiria, sem inconsistência, a existência de essências que não possuam predicados relacionais e, de tal modo, sejam diferentes da *noção completa* da substância individual defendida por Leibniz em seu *Discurso de Metafísica* (§8); e, também, de que forma pode-se falar em um necessitarismo em que as essências dos modos finitos não constituem noções completas, mas simples configurações não contraditórias: se é na duração que ocorre a determinação do modo finito, bem como de sua essência<sup>19</sup>, por que não é cabível ao necessitarismo espinosista a categoria de ilusão?

O chamado necessitarismo de Espinosa é desenvolvido principalmente na primeira parte da *Ética*, na qual a proposição 29 é bastante clara: “na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”. A proposição 33 também expõe a visão necessitarista explicitamente: “as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm”. O argumento de Espinosa, descrito na demonstração da proposição 29, processa-se da seguinte forma: nada é contingente porque 1) tudo existe em Deus; 2) Deus existe necessariamente e não contingentemente; e 3) da natureza necessária de Deus provêm necessariamente modos ou modificações; mas 4) Deus não é causa necessária apenas da existência desses modos, pois é causa também de toda e qualquer determinação à ação ou

---

<sup>19</sup> A definição II da segunda parte da *Ética* parece indicar esta relação entre essência e existência do modo finito que é dada a partir da individuação extrínseca oferecida, basicamente, pela duração: “Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido”.

produção que tais modos venham a possuir; e, já que 5) essa determinação não é dada pelos próprios modos a si mesmos, porque qualquer determinação à ação é algo de positivo que deve, portanto, ser fruto da necessidade da natureza de Deus; e que 6) em sendo determinados por Deus é impossível que os modos tornem-se indeterminados; é forçoso concluir que 7) tudo é determinado por Deus e não há nada que seja contingente.

De posse dessa argumentação percebe-se mais facilmente o significado do chamado necessitarismo espinosista. Tudo o que existe, todo o movimento contínuo da duração, todas as relações a que as coisas estão sujeitas são devidas à necessidade da natureza de Deus, estando banida, então, qualquer contingência, de modo que nada poderia ter sido de outra forma, ou seguido outra ordem, como fica claro na proposição 33 da *Ética* I.

Portanto, retoma-se a questão, o entendimento de que as essências não possuem predicados relacionais, ou até mesmo uma noção completa de tudo o que possa estar envolvido na coisa, é compatível com o necessitarismo?

Aparentemente sim. Entretanto, anteriormente é importante retomar o outro problema acerca do necessitarismo, dada tal compreensão de essência. Aventou-se a hipótese de que nessas condições não haveria um argumento forte para o necessitarismo. Ele poderia apenas consistir na ilusão que a sucessão infinita da duração causaria. Tal sucessão determinaria a existência dos modos e suas relações, porém de forma contingente, seguindo simplesmente esse processo de sucessão infinita em que determinados modos e relações dariam lugar a outros.

Todavia, o pensamento de Espinosa guarda uma peculiaridade interessante que o resguarda dessa hipótese: o imanentismo. Nesse sentido, o referido movimento da duração é o próprio movimento imanente da substância infinita, de modo que tudo o que se segue na sucessão contínua da duração é dado necessariamente, em função de uma necessidade interna da natureza divina, ainda que não haja um “plano prévio” que oriente tal sucessão infinita. É importante ressaltar que o imanentismo é, sem nenhuma dúvida, uma das teses mais importantes da filosofia de Espinosa e constitui uma tese forte, que não pode ser enfraquecida. Não há nenhuma relação de transcendência entre Deus e os modos; os modos são modificações de Deus que são resultado de um desdobramento necessário e não planejado. E parece que a hipótese quanto à contingência presente no movimento da duração (por mais que não fosse percebida como tal) guarda uma relação com a noção de “plano prévio”, presente na ideia de um Deus transcendente criador.

Tendo isso em vista, é cabível dizer que a essência enquanto expressão de graus de intensidade dos atributos, mesmo não incluindo predicados relacionais, é compatível com o necessitarismo justamente em função do imanentismo. Isso significa que não há uma diferença transcendental entre as essências e a existência dos modos finitos (a relação entre a essência de um modo e o modo existente não é a de instanciação), de forma que o surgimento de um modo finito, individuado pela duração, constitui também a determinação de uma essência que antes consistia simplesmente numa configuração não contraditória, um grau de intensidade dos atributos (e agora é enquanto essência singular de um modo finito determinado). As essências, portanto, são frutos necessários da necessidade da natureza divina, assim como os modos: “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas” (EIp25). E, por esse motivo, mesmo sem conter predicados relacionais, não representam nenhuma incompatibilidade com o necessitarismo.

## CONCLUSÃO

Levando em consideração a proposta inicial de oferecer uma leitura do conceito de essência na filosofia de Espinosa, uma análise breve do conceito cartesiano de essência foi empreendida. Segundo o sistema cartesiano, o conceito de essência é quidditativo à medida que a essência define, determina, diz qual é a natureza da substância, de forma que dado um atributo essencial é dado, também, uma substância completa e distinta de qualquer outra. Além disto, o tratamento dado por Descartes, na Quinta Meditação, às essências das coisas materiais vem reforçar essa compreensão quidditativa de essência, já que basta o reconhecimento de uma propriedade específica clara e distinta para que se tenha uma essência real e verdadeira de alguma coisa (que, no caso, é a propriedade da extensão matematizável). Isso significa que a essência é o lugar das propriedades e das definições que é, a partir disso, instanciada por Deus de acordo com a ordem do todo estabelecida única e exclusivamente segundo seus propósitos.

Diante de uma tal noção de essência, investigou-se se Espinosa a herdaria ou não. Desde o princípio do estudo a interpretação avançada apontou para uma compreensão de essência que não fosse como a cartesiana, dado alguns problemas gerais que essa compreensão constituiria para a filosofia de Espinosa, a saber, principalmente, o problema com relação à inconsistência do monismo. Como não parece razoável pensar que Espinosa tenha se enganado desde o início de seu projeto, ficou claro que a questão estaria assentada numa divergência quanto ao conceito de essência.

Assim, a leitura proposta nesse estudo convida a pensar a essência como *expressão*, aquilo que expressa determinadas configurações de intensidade, determinações intrínsecas, dos atributos e cuja individuação e determinação completa é dada juntamente com a existência do modo do qual a essência é uma essência, no processo de desdobramento necessário da natureza de Deus. Isso explicita o caráter não definitório, de determinação da natureza, da essência e também a ausência de predicados relacionais, ou qualquer alusão à ideia leibniziana de noção completa.

A essência, portanto, não é quididativa, não representa uma possibilidade lógica, não constitui uma tendência à existência e nem uma realidade metafísica, segundo Espinosa. A essência, enquanto grau de intensidade, é somente uma realidade resultante da necessidade interna da natureza de Deus e que não possui uma relação de instanciação com os modos existentes dos quais é essência. É em função desse imanentismo que não há nenhuma incompatibilidade de tal conceito de essência com o necessitarismo, mas ao contrário, toda e qualquer configuração não contraditória dos atributos é parte necessária da realidade, o que, por fim, dá às essências o estatuto de virtualidade, ou possibilidade. Mas não o de possibilidade lógica, e sim, o de poder real e necessário de configuração da substância infinita, já que faz parte dos atributos de Deus possuir matizes de intensidade – virtuais –, mesmo que nunca venham a se realizar, pois “as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (EI<sub>p</sub>23).

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1968.
- DESCARTES, R. Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D. (Ed.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 3 v.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Metafísicas*. Tr. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Tr. Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DONAGAN, A. “Essence and the distinction of attributes in Spinoza’s metaphysics”. In: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Marjorie Grene, ed., New York: Doubleday, 1973, p.180.
- DONAGAN, A. “Substance, essence and attribute in Spinoza, Ethics I”. In: *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics (Ethica I)*. Yiemiyahu Yovel, ed., E. J. Brill: Leiden – New York – Köln, 1991, p. 1-21.

ESPINOSA. *Breve tratado: de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tr. Emanuel Angelo da R. Fragoso e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

ESPINOSA. B. *Ética*. Tr. Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III), Antônio Simões (Parte IV e V). 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*. Tr. Marilena de Souza Chauí Berlinck. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

ROCHA, E. M. "Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano". *Analytica*, vol. 10, n. 2. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

# TRADUÇÕES





## TRADUÇÃO

## A filosofia matemática de Spinoza \*

Léon Brunschvicg

## INTUIÇÃO SPINOZISTA E INTUIÇÃO CARTESIANA

88. — A filosofia de Spinoza pretende, como a de Malebranche, satisfazer a exigência das ideias claras e distintas, porém seguindo um ritmo de pensamento completamente diferente. A luz que trazia consigo a geometria cartesiana, e que Malebranche concentrava sobre o objeto, sobre a sede da ciência, Spinoza a reflete em direção à fonte de onde procede a verdade da ciência.

A característica da geometria cartesiana é que ela aplica um método original a problemas que foram ou poderiam já ter sido resolvidos pelo raciocínio sintético dos antigos. Sem modificar, para falar propriamente, a realidade sobre a qual trata a matemática, ela transforma o modo de aplicação da mente a esta realidade; restringe a parte da imaginação, põe em jogo a atividade do intelecto. A meditação da ciência cartesiana conduz a identificar uma hierarquia de funções espirituais, que se sucedem para a solução de um mesmo problema.

Sobre esse ponto, desde o *Breve Tratado* até a *Ética*, os textos se correspondem de maneira notável. Suponhamos, se lemos no início da segunda parte do *Breve Tratado*, que se deve “aplicar a *regra de três*; um dirigirá seu trabalho de acordo com uma indicação coletada durante uma conversa; outro verificará a correção da regra calculando alguns casos especiais — métodos enganosos que correspondem ao que Spinoza na *Ética* chama de *conhecimento do primeiro gênero*. Aquele que tenha uma regra universal raciocina confiando nas propriedades dos

---

\* Tradução por Gionatan Carlos Pacheco, a partir do original Brunschvicg, L. (1912). La philosophie mathématique de Spinoza. In: *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, cap. 8 (sec. C). Paris. Reprinted by Blanchard, Paris. pp. 138-151. (Disponível em: <https://archive.org/details/lestapesdelaph00brun>, acesso 16/7/21.)

números proporcionais. Um quarto, enfim, não precisa da autoridade, nem da experiência, nem mesmo da arte de deduzir: “por sua intuição clara, ele percebe imediatamente a proporcionalidade em todos os cálculos”<sup>1</sup>. A diferença entre esses dois últimos graus, que constituem na *Ética* o *conhecimento do segundo gênero* e o *conhecimento do terceiro gênero*, está especificada no tratado inacabado sobre a *Emenda do intelecto* e na segunda parte da *Ética*. Nesses dois lugares, Spinoza remete a Euclides. “Os matemáticos (ele escreve no *Tratado*), confiando na prova de Euclides (Livro VII, Proposição 19), sabem quais números são proporcionais entre si: eles concluem pela natureza da proporção, e desta propriedade pertencente a ela, que o produto do primeiro e do quarto termo é igual ao produto do segundo e do terceiro; eles não veem, porém, adequadamente a proporcionalidade dos números dados, ou, se a veem, não é em virtude da proposição de Euclides, mas intuitivamente, sem realizar qualquer operação”<sup>2</sup>. A *Ética* é ainda mais explícita: “Dados, por exemplo, três números para obter um quarto que está para terceiro como o segundo para primeiro. Os comerciantes não hesitarão em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; porque eles ainda não deixaram cair no esquecimento o que aprenderam com seus mestres sem qualquer demonstração, ou porque eles experimentaram este processo muitas vezes no caso de números muito simples, ou pela força da prova da Proposição 19, Livro VII de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos números proporcionais. Porém, para os números mais simples, nenhum desses meios é necessário. Dados, por exemplo, os números 1, 2, 3, não há quem veja que o quarto proporcional é 6, e isso muito mais claramente, por causa da própria relação, que vemos de relance que o primeiro tem com o segundo, deduzimos o quarto”<sup>3</sup>.

89. — A ciência euclidiana tem, portanto, uma função claramente definida: ela busca apreender as relações racionais pelo desvio (*détour*) da generalidade; ela se exerce sobre os conceitos. Ela marca, assim, a etapa intermediária, a *linha divisória*, entre dois planos de intuição: um que corresponde ao conhecimento puramente imaginativo, outro que corresponde o conhecimento puramente intelectual. Deve-se notar, em contrapartida, que as duas formas de intuição têm o mesmo domínio. Intencionalmente, talvez, Spinoza usa a expressão: *in numeris simplicissimis*, para designar tanto o objeto ao qual os mercadores aplicam seus procedimentos de verificação empírica, quanto aquele ao qual se relaciona a apreensão imediata e adequada da proporcionalidade. O contraste dos dois modos de

<sup>1</sup> *Court Traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme*, II, 1; éd. Van Vloten et Land (a qual nos remetemos a seguir), La Haye, 1882-83, t. II, p. 303; tr. Appuhn, 1907, p. 102.

<sup>2</sup> § 16. I, 9; trad. Appuhn, p. 234.

<sup>3</sup> Part. II, *prop.* 40, *Sch.* II, I, p. 110; trad. Appuhn, 1909, p. 212.

intuição residirá na atitude do sujeito pensante. Por uma visão da razão, imanente à própria constituição do número 6, a ciência intuitiva fornece diretamente a solução, que em Euclides aparecia como resultado de uma série de demonstrações. Em Spinoza, a ideia se opõe à intuição sensível, uma faculdade receptiva cujo conteúdo são as imagens, porque é um ato da mente, ou seja, o estabelecimento de uma relação, a construção de uma equação. A intuição não é uma forma superior de representação pela qual a mente se comunicaria com uma coisa em si e afirmaria a realidade transcendente do objeto; ela é a pura intelecção que reúne em um ato indivisível de conexão uma diversidade de ideias distintas e afirma sua unidade como verdade evidente; não é uma faculdade metafísica, é o princípio de uma ciência que atingiu seu mais alto grau de clareza e inteligibilidade.

Não há dúvida de que essa doutrina da intuição procede do espírito cartesiano. O vínculo fica ainda mais claro com a ajuda das *Regulæ*, cuja cópia, sabemos, era preservada na Holanda pelo círculo de iniciados no spinozismo<sup>4</sup>, os Schuller e os Glazemaker. Uma das concepções mais originais das *Regulæ* é que a intuição é definida ali como um *ato* da mente, como a inteligência imediata de uma relação<sup>5</sup>. Descartes acrescenta que a evidência e a certeza da intuição podem ser transferidas de simples enunciados para algumas proposições; o objeto da intuição não é apenas  $2 + 2 = 4$  ou  $3 + 1 = 4$ , mas também a necessidade de concluir que  $2 + 2 = 3 + 1$ <sup>6</sup>. Portanto, não há diferença de natureza entre intuição e dedução. A dedução é como a promoção dessa evidência que está ligada à necessidade do inteligível, a extensão da certeza à série cada vez mais distante das consequências. Assim os elos, sucessivamente forjados por este pensamento cuja função própria é a intuição singular, podem ser reunidos em um desenho total no qual a corrente é percorrida inteira e em um movimento rápido o suficiente para que a função da memória possa ser considerada como eliminada. Ao menos praticamente, síntese dedutiva acaba sendo equivalente à simplicidade do ato intuitivo<sup>7</sup>.

## O CONCEITO SPINOZISTA DA VERDADE

<sup>4</sup> Nota de Adam na edição das *Œuvres* de Descartes, X, p. 353. — O exemplo da proporcionalidade numérica sobre o qual Spinoza não deixa de insistir é fundamental nas *Regulæ* (ver Brunschvicg, 1912, § 67 e Hamelin, *Le système de Descartes*, 1910, p. 106).

<sup>5</sup> “Assim, cada um pode contemplar mentalmente que existe, que pensa, que um triângulo é limitado por apenas três linhas a esfera por uma superfície única (...)” [*Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie...*] Descartes, In: *Oeuvres de Descartes*, Edit. Charles Adam & Paul Tannery (doravante designada por *AT*), *Reg. III, AT, X*, p. 368; cf. *Reg. IX, AT, X*, p. 401: “a verdade (...) com um ato único e distinto” [*veritatem... unico et distincto actu comprehendunt*].

<sup>6</sup> *Ibid.*, X, p. 369.

<sup>7</sup> *Reg.*, VII, *AT, X*, pp. 388-sq.

90. — Com Spinoza, e graças ao sucesso da geometria cartesiana, a transformação da dedução em intuição assume um alcance que o autor das *Regulæ* talvez não tenha sonhado. A intuição não é mais um acidente na história do pensamento individual, um esforço passageiro em manter na simultaneidade do olhar intelectual os distintos momentos do raciocínio. A ciência intuitiva se basta a si mesma; ela é o desenvolvimento do dinamismo interno que constitui a natureza do pensamento, a marca do *automatismo espiritual*, para usar a expressão memorável do *Tratado da Emenda do Intelecto*<sup>8</sup>.

A consequência — e que constitui a originalidade radical de Spinoza, não só em relação aos pensadores que o precederam, mas também em relação aos que o seguiriam, até os dias atuais — é que só ele foi capaz de levar ao limite a exclusão da noção escolástica de *faculdade*. A inteligência é uma atividade coextensiva à vida do homem; é *juízo* e *vontade*. Cada ideia se afirma e produz suas consequências por si mesma. A verificação nada mais é do que a consciência do poder sintético que estabelece a coordenação e a conexão das ideias. “Por exemplo, para formar o conceito de esfera, forjo uma causa à vontade, a saber, que um semicírculo gira em torno de um centro e que uma esfera é como que gerada por essa rotação. Certamente, essa ideia é verdadeira e, embora saibamos que nenhuma esfera jamais foi gerada dessa forma na natureza, esta é uma percepção verdadeira e a maneira mais fácil de formar o conceito de esfera”<sup>9</sup>.

A verdade é, como queria a definição tradicional, a conveniência da ideia e do objeto: *Idea vera debet cum suo ideato convenire*<sup>10</sup>; só que essa conveniência é um efeito, não um princípio. Na adequação externa da coisa à ideia é necessário ver o corolário dessa adequação interna que iguala aos produtos ideais a atividade desenvolvida para produzi-los: “Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira” [*Per ideam adæquatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verse ideæ proprietates sive denominationes intrinsecas habet*]<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> § 46, I, 29; tr. Appuhn, p. 266; cf. nosso estudo sobre Spinoza, 2ª édit. 1906, chap. II, *La méthode*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 41, p. 24; tr. Appuhn, p. 238. “Essa percepção, continua Spinoza, afirma a rotação do semicírculo; uma afirmação que seria falsa se não se unisse ao conceito de esfera ou de causa determinante do movimento, isto é, em termos absolutos, se fosse isolada; pois a mente em tal caso se limitaria a afirmar o movimento do semicírculo, não estando esse movimento nem contido no conceito de semicírculo, nem saindo daquele da causa determinante do movimento.” — Ver, Brunschvicg, 1912, § 53.

<sup>10</sup> *Part. 1, Ax. VI*; cf. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet, Leipzig, 1889, p. 128.

<sup>11</sup> *Part. II, def. IV, cf. Carta 9 (64) à Tschirnhaus (II, p. 212)*. Ver Brunschvicg, “La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance”, *Revue de Métaphysique*, 1904, p. 772.

## A PASSAGEM DO MECANISMO AO MATEMATISMO

91. — Esta concepção puramente espiritual da verdade possui um alcance universal. Não há *faculdade*, no sentido realista da palavra, que seja capaz de limitar de fora a ação da inteligência. A intuição sensível, a representação imaginativa não alcança um domínio que seja distinto do domínio da ciência intuitiva. Ela é uma visão parcial, descontínua, das coisas, que tão somente pelo progresso da potência pensante se resolve em uma apercepção da continuidade única e infinita. Conseqüentemente, não há lugar no spinozismo para a distinção malebranchista entre um mundo de verdades propriamente inteligíveis e necessárias, que seria o objeto da matemática abstrata — álgebra ou geometria — e um mundo de existências criadas pela vontade arbitrária de Deus e propostas por ela à sensibilidade do homem, ao qual se aplicariam as leis da comunicação do movimento. À oposição entre *mecanismo* e *matematismo*, Spinoza substitui uma hierarquia de métodos para a inteligência de um mesmo universo, comparável à hierarquia da geometria euclidiana e da geometria cartesiana.

A função do mecanismo é reduzir todas as mudanças do universo a fenômenos de movimento e estudar os fenômenos de movimento com a ajuda de sua imagem espacial. Enquanto essa imagem espacial permanecer o termo último da redução científica, o universo é um conjunto de realidades definidas pela figura que elas recortam da extensão, e ligadas entre si pela lei de seus deslocamentos simultâneos ou sucessivos. A relação do todo da natureza com cada uma de suas partes é então uma relação de necessidade externa; é por isso que na Parte IV da *Ética* a servidão moral aparece como o corolário do mecanismo geométrico.

Ora, esse ponto de vista é o da *pluralidade*, que Spinoza nunca deixa de denunciar como abstrato e superficial. A existência independente das partes, a multiplicidade em si, não possuem a essência da quantidade. Ela expressa uma propriedade da imaginação que traduz e refrata, que cria a divisibilidade por essa refração mesma<sup>12</sup>. Tomada na pureza original de sua noção, a quantidade é uma ideia *absoluta* que expressa a infinitude<sup>13</sup>. “Se, no entanto, você perguntar por que somos naturalmente inclinados a dividir a substância extensa, responderei a essa pergunta que temos duas maneiras de conceber a quantidade: uma abstrata e superficial, consiste em imaginar a quantidade com a ajuda dos sentidos; a outra consiste em conceber a quantidade como substância, que pertence à inteligência. Portanto, se voltarmos nossa atenção para a quantidade tal como ela está na imaginação, o que acontece com mais frequência e o que é mais fácil, a acharemos

<sup>12</sup> *Ref. Int.* § 67, I, p. 36; tr. Appuhn., p. 277.

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 65, I, p. 33; p. 276.

divisível, finita, composta de partes e múltipla. Porém, se nos referirmos à mesma quantidade como está na inteligência, se percebermos a realidade como ela é em si mesma, o que é muito difícil, então, como já demonstrei, nós vamos achá-la infinita, indivisível e única”<sup>14</sup>.

Graças a essa transfiguração intelectual da quantidade, Spinoza, como Malebranche, “admite... uma extensão objeto do entendimento que, diferentemente da falsa extensão da imaginação, não pode ser dividida em partes; o que equivale a reconhecer algo como a unidade espiritual no fundo da extensão”<sup>15</sup>. Em outras palavras, o paralelismo da ideia e do *ideado*, da equação e da curva, leva a ir além do campo da representação espacial. É bem sabido que um determinado círculo, desenhado com determinada grandeza, corresponde a uma ideia; mas também é necessário que à fórmula algébrica, que é a ideia do círculo enquanto círculo, qualquer que seja o comprimento atribuído ao raio, corresponda uma realidade, uma essência na ordem da extensão, “essência particular afirmativa”<sup>16</sup>, mas independente de qualquer determinação espacial como de qualquer determinação temporal que se queira. No *Escólio* da Proposição VIII da Parte II da *Ética*, Spinoza fala da equação  $dd' = ee'$  entre os segmentos  $de$  e  $d'$ ,  $e$  e  $e'$  das secantes D e E traçados em um círculo, como em uma relação que convém igualmente a todas as secantes, sejam elas efetivamente dadas ou idealmente concebidas. E acrescenta que recorre a este exemplo para “ilustrar” a relação das essências eternas com a sua realização temporal, para nos permitir vislumbrar o grande segredo da *Ética*: como, apesar das aparentes transformações da personalidade e apesar da própria morte<sup>17</sup>, um princípio de eternidade se constitui, fundamento do ser em tudo o que existe, e do qual cabe ao sábio aprofundar o sentimento, conquistar a alegria intelectual<sup>18</sup>.

O corpo — que para a imaginação sensível é um indivíduo distinto e independente de qualquer outro indivíduo — que para a ciência abstrata, para o mecanicismo, é um caso singular da lei que geralmente rege as relações de movimento — é em sua realidade uma “essência inteligível”, fundada no sistema total das “essências inteligíveis”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Carta 12 (29) a Louis Meyer, de 20 de abril de 1663, II, p. 42; cf. *Eth.* I, 13, *Sch.* I, p. 52; tr. Appuhn, p. 57.

<sup>15</sup> Hamelin, *op. cit.*, p. 172.

<sup>16</sup> *Ref. Int.* §60, I, p. 32; tr. Appuhn., p. 269.

<sup>17</sup> *Eth.* IV, 39, *Schol.* I, p. 218; tr. Appuhn., p. 501.

<sup>18</sup> *Eth.* V, 23, *Schol.* I, pp. 266-sq; tr. Appuhn., p. 628.

<sup>19</sup> *Eth.* V, 22, I, p. 266; tr. Appuhn., p. 626. Cf. Brunschvicg. “Spinoza et ses contemporains”. *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 40.

92. — Deste ponto de vista, os paradoxos nos quais a filosofia da natureza esbarrou até então podem ser eliminados. A linha não é composta de pontos; a duração não é composta de elementos temporais; a própria água, tomada em sua substância, não é composta de partículas que se formam e se dissolvem<sup>20</sup>. A unidade da linha está no movimento intelectual que a engendra inteiramente por sua própria definição; a unidade da duração na “tendência em perseverar no ser” que é a essência de cada coisa, porque é a marca de sua participação na vida eterna do Ser único<sup>21</sup>; a unidade da água, enfim, na lei única e universal que faz a matéria indivisível<sup>22</sup> e faz o deslocamento de cada partícula a consequência necessária dos movimentos do todo.

Vemos até que ponto, enganados pela palavra substância, os críticos da *Ética*, de Bayle a Renouvier, desperdiçaram seus golpes sobre uma caricatura do spinozismo. O que condena o substancialismo vulgar a ser apenas uma filosofia da imaginação não é a noção de substância como tal, é a afirmação de uma *pluralidade* de substâncias. Como conceber uma pluralidade sem imaginar por trás de cada série de fenômenos um *substrato* invisível, em torno de cada grupo finito uma cerca intransponível e, enfim, entre essas várias realidades um ponto de contato e um modo de comunicação? A nova matemática liberta a filosofia de todas essas imaginações, ela constitui a ciência do universo pelo livre exercício da atividade intelectual; faz com que a primeira definição corresponda à ideia simples, que é um ponto de partida para uma nova síntese, da qual deriva um sistema de definições mais extenso, até que toda a realidade possa ser remetida à unidade<sup>23</sup>. A justaposição dos seres materiais através das diferentes partes do espaço, que serviam de base ao *mecanismo*, se resolve, portanto, na intuição do *matematismo*, ou seja, em sua conexão íntima dentro de uma extensão indivisível que é a essência inteligível, o *atributo* da substância divina.

Pela substância de Spinoza, não devemos, portanto, compreender nada além da própria realidade, tomada em sua integralidade e em sua unidade. A unidade de substância garante que nenhum obstáculo, seja na natureza das coisas,

<sup>20</sup> *Eth.* I, 15, *Sch.* e *Carta 12 (29)* (*loc. cit.*).

<sup>21</sup> *Carta 12 (29)* e *Eth.* III. 8, I, p. 132; tr. Appuhn., p. 271.

<sup>22</sup> *Éth.* I, 15, *Sch.*, I, 53 « *materia ubique eadem est, aec partes in eadem i distinguuntur, nisi quatenus materiai diversimode affectam esse concipiuntur; unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur non autem realiter* ». Cf. *Lettre IV*, à H. Oldenburg; II, 11,

<sup>23</sup> *Ref. Int.* § 49, I, 30; tr. Appuhn., p. 268 : “A meta (...) é ter ideias claras e distintas, a saber, tais que sejam formadas da mente pura e não de movimentos fortuitos do corpo. Depois, para que todas as ideias se reduzam a uma só, procuraremos as concatenar e ordenar de tal modo que nossa mente, enquanto puder, reproduza objetivamente a formalidade da natureza, enquanto sua totalidade e enquanto suas partes” [*Scopus... est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes*].

seja na natureza da mente, surgirá para impedir o desenvolvimento da ciência intelectual. O universo todo é interior a cada inteligência; cada inteligência traz consigo, como lei constitutiva de sua atividade, o princípio da adequação entre ideia e *ideado*; basta refletir sobre a própria verdade do conhecimento para perceber que a fecundidade do método se estende ao infinito, que o homem é capaz de se unir de dentro à totalidade da natureza, à unidade de Deus. O matematismo intelectual de Spinoza conduz a esse resultado que a *Ética* alcança com a afirmação absoluta da liberdade.

### O MONISMO DE SPINOZA

93. — Podemos concluir: com Spinoza, como com Malebranche, o cartesianismo conduz a uma estreita ligação entre matemática e teologia. Porém, essa conexão tem um significado muito diferente em cada um. Descartes já havia entendido que uma ciência onde a experiência não serviria senão para colocar problemas e sugerir soluções, onde o estabelecimento definitivo da verdade estaria reservado tão somente ao desenvolvimento da atividade intelectual, exigiria a garantia de um Ser que fosse de uma só vez a razão perfeita e o poder infinito, que pudesse, assim, ter adaptado ao universo criado as faculdades naturais da criatura. Contudo, muitas vezes ele se contentou em invocar as qualidades que não se pode deixar de conferir ao Deus das religiões tradicionais<sup>24</sup>. No julgamento de Spinoza, “o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó”, aquele que se comunicou com Moisés *face a face*, é o Deus da imaginação. O Deus, que fala *espírito a espírito* como falou com Cristo<sup>25</sup>, é (para reusar as expressões do *Mémorial* de Pascal) o Deus “dos filósofos e dos sábios”. Ele se define pela exigência que a ciência e a filosofia tornaram a própria condição da verdade; é a fonte comum da qual se derivam de uma só vez o sistema total de ideias e o objeto deste sistema total; é a unidade radical da inteligência infinita que é a totalidade do conhecimento e do movimento infinito que mantém, através das transformações incessantes dos fenômenos, a identidade de aspecto do universo; é a *produtividade* eterna desta infinidade de essências que exprimem a realidade, que transbordam por todos os lados os limites do nosso horizonte humano — produtividade da qual, no entanto, nos foi dada a oportunidade de participar em alguma medida, pois somos capazes de pôr o paralelismo do *atributo-pensamento* e do *atributo-extensão*. E é por isso que, em vez de intervir como o Deus de Malebranche, para justificar de fora a ir-

<sup>24</sup> Hamelin, *op. cit.* chap. xv: *Les attributs de Dieu*, pp. 217-sqq.

<sup>25</sup> *Theol. Pol.* I; I, p. 383.



reduzível dualidade entre a ciência das essências inteligíveis e a ciência do universo real, o Deus de Spinoza torna possível aprofundar e confirmar de dentro a perfeição e a unidade da ciência humana.

Em última análise, para além da inspiração de Descartes, para além dos dogmas da teologia, o intelectualismo de Spinoza tende a realizar o sonho que tinha Platão quando demandou à alma que se tornasse inteiramente inteligência para receber a verdade, assim como todo o corpo deve se recompor para que os olhos recebam a luz. Acima do *discurso* que assenhorou o cálculo, ou a geometria tomada em seu sentido “ordinário”, acima da *διάνοια* [*dianoia*], Platão colocou o domínio da inteligência pura, *νόησις* [*noesis*]. Mas, ao querer se libertar das hipóteses em que se baseiam disciplinas específicas, a *νόησις* platônica ultrapassou os limites da ciência positiva e voltou às especulações metamatemáticas dos pitagóricos.

A *Geometria* de 1637 oferece ao racionalismo a base técnica que o platonismo não possuía<sup>26</sup>. Na *Ética*, a ciência da extensão, dessa vez desenvolvida até se tornar a ciência da realidade e espiritualidade até se tornar uma ciência das ideias puras, é capaz de elevar o homem que a concebe e que a pratica no auge desta “vida unitiva”, na qual consistiria o privilégio das almas extraordinárias nas raras horas de entusiasmo e de arrebatamento, que agora parecem fundar-se na experiência e na inteligência do universo total, que participa da solidez e da continuidade do pensamento matemático.

## A LIMITAÇÃO TÉCNICA DO SPINOZISMO

94. — Grosjean cita um juízo notável de Arthur Hannequin sobre Spinoza: “É talvez o único exemplo de uma doutrina religiosa que não abala em nada a ruína de toda construção metafísica que a envolve”<sup>27</sup>. O que é verdadeiro para doutrina religiosa também é verdadeiro para a doutrina científica, pela própria razão de que ciência e religião se identificam, de acordo com Spinoza, na unidade do espírito. Nunca filosofia alguma recusou, tanto como o fez a *Ética*, a imaginar as hipóteses que preenchessem as lacunas do saber; nunca filosofia alguma fez tal esforço para reter nada além da organização efetiva do pensamento. O sistema das

<sup>26</sup> Peipers observou que, para a determinação puramente intelectual das figuras geométricas, como Platão parece tê-la concebido, os melhores exemplos seriam fornecidos pela geometria analítica de Descartes, *Die Erkenntnisstheorie Plato's*, Leipzig, 1874, p. 594, n. 1. Cf. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, tr. Reymond, t. 11, p. 503, e Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 420.

<sup>27</sup> *Études*, t. I, *Introduction*, p. XXXIII.

relações inteligíveis é único porque só ele é total e, portanto, constitui a realidade única e total.

Ora, o que permitiu ao spinozismo alcançar tal concepção da verdade é que ele se baseou em uma técnica que parecia perfeitamente transparente à inteligência e capaz ao mesmo tempo de esgotar a realidade. Contudo, como os comentários críticos de Leibniz já nos fizeram pressentir, essas características estão também em parte ligadas à estreiteza da base fornecida pela geometria analítica. Na evolução da filosofia matemática, o momento do spinozismo merece mais do que qualquer outro prender nossa atenção, porque o intelectualismo do pensamento moderno emerge aí com suas características essenciais de liberdade e fecundidade ilimitadas. Isso explica, ainda, não ter sido mais que um momento, porque depois de Spinoza surgiram novos problemas, para os quais o spinozismo não aportou solução.

Encontramos facilmente a indicação desses novos problemas na própria *Ética*. Na verdade, é uma característica dominante do spinozismo, como do malebranchismo, que a intelectualidade da extensão conduz a Deus, porque a extensão é uma totalidade infinita de relações interiores. Mas a infinita grandeza do espaço tem como contrapartida a infinita pequenez de seus elementos, e Spinoza prevê essa consequência: de acordo com o *Escólio* do *Lema VII* da segunda parte da *Ética*, qualquer indivíduo – e a natureza toda em sua individualidade – tem uma infinidade de graus de composição<sup>28</sup>. Então, quais são as partes básicas que constituem o indivíduo? Neste ponto, Spinoza escapa: “Mas se tivesse a intenção de tratar expressamente do corpo, teria que explicar e demonstrar tudo isto mais detidamente” [*Atque haec, si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem*]<sup>29</sup>. As alusões contidas em sua correspondência com Tschirnhaus<sup>30</sup> sugerem que sua doutrina da matéria e do movimento nunca foi completamente acabada. Talvez ele tenha buscado, como fez Leibniz na mesma época, em concepções inspiradas no *conatus* de Hobbes<sup>31</sup>, os meios de compreender a resolução de um sistema natural em uma infinidade de partes. Mas era precisamente o instrumento técnico que lhe faltava, e que faltou a Hobbes, que Leibniz devia conquistar em seguida e empregar para a renovação da filosofia universal.

<sup>28</sup> I, p. 91: tr. Appuhn., p. 162.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 92 e p. 162.

<sup>30</sup> *Carta 60* (64), II, pp. 21-3; e 83 (72), de 15 de julho de 1676, II, p. 257.

<sup>31</sup> Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hambourg e Leipzig, t. II, 1890, pp. 466-sqq. e Hannequin, *La première philosophie de Leibniz. Études*, t. II, 1908, p. 81.

Talvez mesmo essa limitação de recursos científicos, que marca a datação do spinozismo na evolução da filosofia matemática, possa ser explicada se fizermos referência à posição singular que Hobbes ocupa a esse respeito. Com a noção de *conatus*, Hobbes capta o movimento no estado nascente, ou seja, sobre um espaço e em um tempo que são os menores dados; ele lhes atribui uma situação e um número, e o representa por um ponto<sup>32</sup>; assim, parece preceder as concepções mais profundas da mecânica moderna<sup>33</sup>. Mas essa antecipação, se honra a perspicácia do filósofo, não envolve nenhum progresso para a própria ciência. O *conatus* é simplesmente aquilo que não interessa dividir, porque abaixo desse limite não se tem mais que levar em conta a quantidade.

Para que a intuição do *conatus* pudesse ser matematicamente manejada, para que a relação entre o elemento do tempo e o elemento do espaço pudesse ser determinado, sabemos pela história subsequente que foi necessário engajar-se mais adiante na via que a escola de Galileu havia franqueado, e buscar uma expressão analítica das relações entre os infinitamente pequenos. Nesse sentido, a *Arithmetica infinitorum* de Wallis, publicada em 1655, avançou significativamente. Ora, Hobbes leu e estudou a obra. Mas, com os desentendimentos pessoais somados à sua precaução natural<sup>34</sup>, ele não viu nada na obra de Wallis senão um desafio às leis da lógica: visto que a indução requer a enumeração prévia de todos os casos particulares<sup>35</sup>, ela é incapaz de se estender a uma série ilimitada de termos; raciocinando por indução sobre o infinito, Wallis acrescenta novos absurdos a todos aqueles aos quais o infinito já havia dado ocasião. Ninguém, ousa escrever Hobbes em 1660, viu algo mais vergonhoso do que a *Aritmética dos Infinitos*<sup>36</sup>.

Encontramos a mesma falta de interesse pelo novo cálculo em Spinoza, e isso é ainda mais notável porque ele não pertence à mesma geração de Hobbes. Discípulo e não rival de Descartes, ele está livre do preconceito que fez Hobbes ignorar o escopo da *Geometria* de 1637 e manter a superioridade da geometria sintética sobre a aritmética e sobre a álgebra<sup>37</sup>. Somente em virtude da intelectualidade da própria álgebra ele se acreditará obrigado a encerrar o domínio da inteligibilidade matemática pura nos limites da análise propriamente algébrica; e é por isso que, não mais do que Descartes ou Malebranche, ele não consegue trazer o

<sup>32</sup> *De corp.* II, et 15 § 2, éd. Molesworth, *op. lat.*, t. I, 1836, p. 177.

<sup>33</sup> Cf. Lasswitz, *op. cit.*, t. II, pp. 214-sqq.

<sup>34</sup> Köhler, *Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes*, Archiv für Geschichte der Philosophie, t. XVI, 1903, p. 79.

<sup>35</sup> “Não se pode demonstrar por indução, senão na qual se enumeram todos os particulares, o que aqui é impossível” [Inductione autem demonstrare non est, nisi ubi particularia omnia enumerantur, quod hic est impossibile]. *Examinatio et emendatio Mathematicæ hodiernæ*, Dial. VI, éd. Molesworth, *Op. lat.*, t. IV. 1845), p. 179. Cf. Cassirer. *Das Erkenntnisproblem*, 2 ed. pp. 54-sqq.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 178-sqq. — Para a obra de Wallis, ver Brunschvicg, 1910, § 109.

<sup>37</sup> *Examinatio*, Dial. III. Cf. Hannequin, *La philosophie de Hobbes*, Études t. I, 1908, p. 141 et suiv.

infinito do céu para a terra. Quando Spinoza insiste, particularmente na carta a Louis Meyer<sup>38</sup>, sobre a existência de magnitudes incomensuráveis, seu objetivo é apenas rebaixar o número a não ser mais que, como a medida e como o tempo, um auxiliar da imaginação, e descartar assim as objeções clássicas contra o infinito atual. A relação da incomensurabilidade e da infinitude não leva a nenhum estudo direto e positivo. Como vemos na segunda parte da *Ética*, Spinoza, limitando-se a reter a constância das relações de justaposição espacial, a constância das relações de velocidade ou movimento, define a permanência da individualidade pela *semelhança* de si consigo mesma<sup>39</sup>, sem colocar essa relatividade da forma em conexão com a concepção que se deve ter da extensão elementar.

Uma lacuna permanece no sistema. E, para que essa lacuna seja preenchida, será necessário que o pensamento humano franqueie uma nova etapa, que ele agregue o *infinitesimal* ao domínio da ciência exata.

---

<sup>38</sup> *Lettre XII* (29), II, 44.

<sup>39</sup> *Lemme* à la suite de la *prop. XIII*, particulièrement le *lemme V*, I, 90; et tr. Appuhn., p. 159.